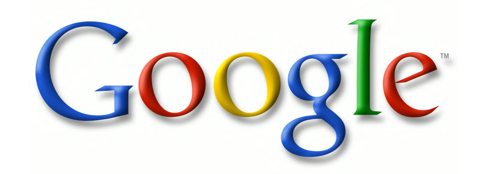




Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients

von

Alfred Jeremias

Dritte völlig neu bearbeitete Auflage

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig





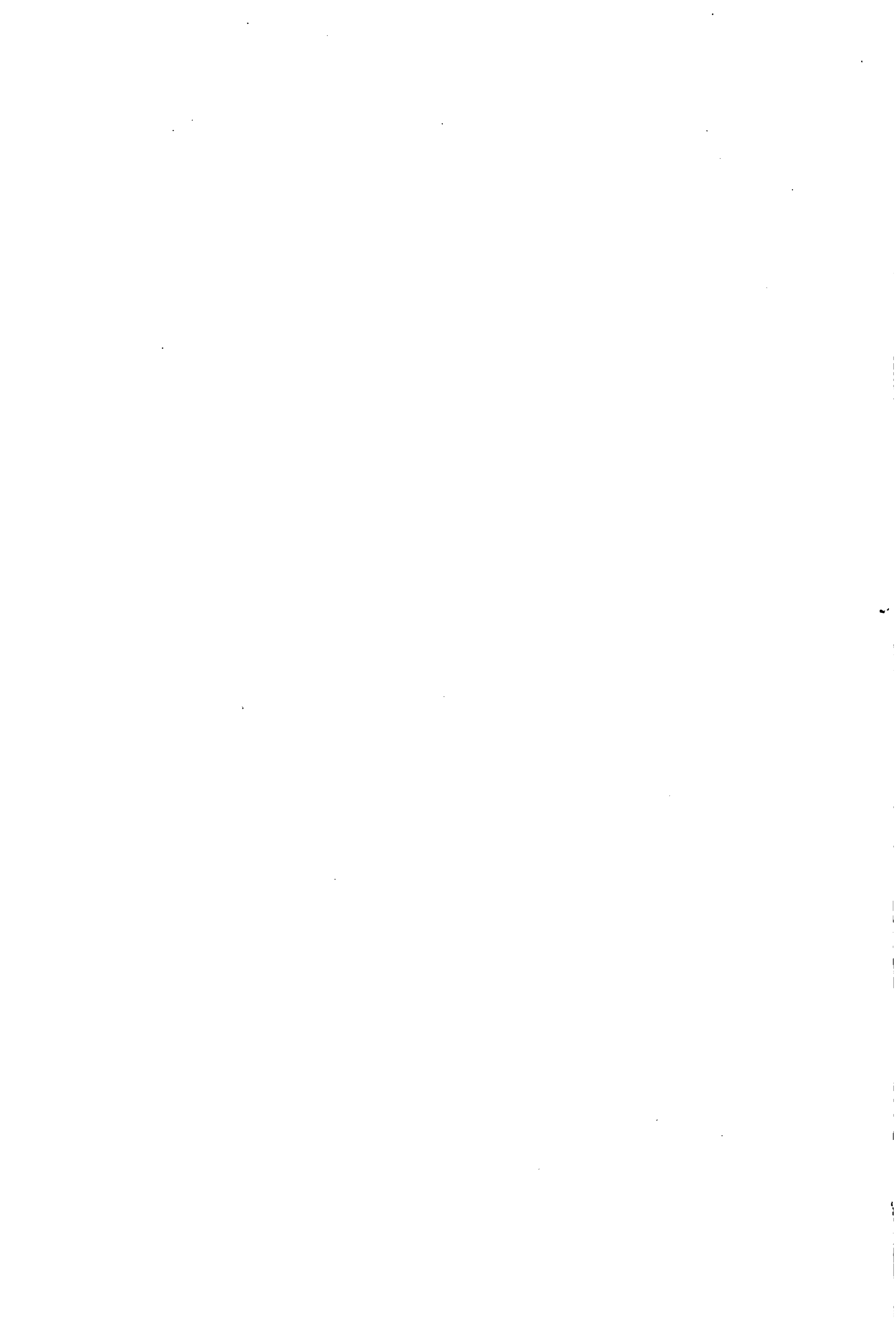




Druck von August Pries in Leipzig

Meiner Frau

der treuen Gefährtin meiner Arbeit



Vorwort zur dritten Auflage.

Die zweite deutsche Auflage (3. und 4. Tausend) dieses Buches, die im Herbst 1906 ausgegeben wurde, ist seit drei Jahren vergriffen. Für eine englische Übersetzung, die im Februar 1911 in der Theological Translation Library bei Williams & Norgate in London in zwei Bänden erschien (übersetzt von C. L. Beaumont, herausgegeben von C. H. W. Johns), hatte ich die nötigsten Ergänzungen aus dem inzwischen neu veröffentlichten Urkundenmaterial eingearbeitet. Die Vorbereitung der dritten deutschen Auflage bedurfte einer längeren Zeit. Es hatte sich die Notwendigkeit herausgestellt, die altorientalische Vorstellungswelt, mit der die Sprechweise der biblischen Schriftsteller und das gesamte biblische Weltbild auf das innigste zusammenhängt, zunächst einmal für sich ohne Anwendung auf das spezielle Gebiet der biblischen Literatur zu behandeln. So entstand aus den beiden einleitenden Kapiteln der 1. und 2. Auflage ein besonderes Buch: „Handbuch der altorientalischen Geisteskultur", das 1913 im Verlag von J. C. Hinrichs erschienen ist. Dadurch wurde zugleich die neue Auflage von ATAO entlastet und Raum geschaffen für die Einarbeitung des neuen Urkundenstoffes.

Wenn die neue Auflage (5. und 6. Tausend) als eine völlig neubearbeitete bezeichnet werden durfte, so bezieht sich das aber nicht nur auf das eingearbeitete neue keilschriftliche Tatsachenmaterial, sondern auf die gesamte Stoffbehandlung. Keine Seite des Buches ist unverändert geblieben. Neue Kapitel wie die über die Richter, Samuel und Saul, David, Salomo, über die Psalmen und die Weisheitsliteratur sind neu hinzugekommen. In die erweiterteten Glossatorien über die prophetischen Bücher sind Abschnitte über die israelitische Messiaserwartung in ihren Beziehungen zur Erlösungslehre der außerbiblischen Weltreligion eingearbeitet worden. Ferner habe ich es nunmehr gewagt, die orientalische kosmisch-mythische Sprechweise zum Kanon für das Verständnis der gesamten alttestamentlichen Erzählungskunst und der gesamten biblischen Symbolsprache zu erheben. Besondere Sorgfalt habe ich deshalb auf die erstmalige Anlegung von Registern der mythischen und legendarischen Motive verwendet. Auf die Vorbemerkungen zu diesen Registern (S. 649ff), die über die grundsätzliche Bedeutung der neuen Formenlehre für das Verständnis der Bibel Auskunft geben, sei hier besonders verwiesen.

Die Abbildungen sind stark vermehrt worden. Die meisten der inzwischen allgemein bekannt gewordenen Bilder konnten ausgeschieden werden. Der Verlagsbuchhandlung danke ich für ihr opferwilliges Entgegenkommen.

Der Druck des Buches begann im August 1915. Infolge von mancherlei Schwierigkeiten, die der Krieg mit sich brachte, hat er ein volles Jahr in Anspruch genommen. Den bewährten Freunden, die mir bei der Korrektur geholfen haben, danke ich auch an dieser Stelle auf das herzlichste.

Leipzig, den 1. August 1916.

Alfred Jeremias.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Wer den Dichter will verstehn, muß in Dichters Lande gehn. Und wer eine Schrift verstehen will, wird die beste Erklärung und die hellste Beleuchtung aus den gleichzeitigen Urkunden ihrer Welt empfangen. Auf dem Gebiete der alttestamentlichen Forschung hat sich diese selbstverständliche Wahrheit nach langen Kämpfen theoretisch Geltung verschafft. In der Praxis ist noch wenig von ihrer Wirkung zu spüren. Man hat sich zumeist damit begnügt, die Ergebnisse der Denkmalforschung den Kommentaren als interessante Arabesken einzufügen, aber man hat ihnen nur selten Einfluß auf das Verständnis des Wesens israelitischer Denkweise eingeräumt.

.... Als Ganzes möchte das Buch zu seinem Teile nicht nur darauf hinwirken, daß die Form biblischer Darstellung in ihrem Wesen erkannt werde, sondern daß das Verständnis ihres Inhaltes gefördert werde. Lange genug hat die Forschung den Hauptwert auf die Untersuchung der Überlieferung gelegt. Die Kritik beschäftigte sich mit zwei Reihen der Überlieferung, der vorkanonischen, die von der Literarkritik behandelt wurde, und der nachkanonischen, aus der die Gestalt des überlieferten Textes festgestellt wurde. Aber das Wesen biblischen Schrifttums ist mit der Scheidung von Jahvist und Elohist, mit der Untersuchung von Massora, Septuaginta, Pešito usw. nicht erschöpft. Wir wollen keineswegs den Wert dieser Forschungen unterschätzen, betonen vielmehr ausdrücklich ihre Notwendigkeit und ihr hohes Verdienst. Aber höher als die Form steht der Inhalt. Die Erforschung des Inhalts in neue Bahnen gelenkt und für dessen Verständnis Maßgebendes geleistet zu haben, ist das Verdienst der orientalischen Altertumskunde.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

.... Ich weiß mich eins mit denen, die im Alten Testament eine Welt geschichtlich vermittelter Offenbarung suchen. Die israelitische Gottesvorstellung und Erlösererwartung ist nicht ein Destillat menschlicher, auf verschiedenen Gebieten des alten Orients erwachsener Ideen, sondern sie ist ewige Wahrheit im bunten Rock orientalischer Denkweise. Und die Formen dieser Denkweise gehören einer einheitlichen Weltanschauung an, die in den irdischen Dingen und Vorgängen Abbilder himmlischer Dinge sieht, welche in den Bildern und im Kreislauf des gestirnten Himmels typisch vorgezeichnet sind. . . . . .

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der Abbildungen.

Abkürzungen.

AB: Assyriologische Bibliothek, herausg. v. Delitzsch und Haupt, Leipzig, J. C. Hinrichs 1881 ff.
AO: Der Alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiat. Gesellschaft, Leipzig, J. C. Hinrichs 1899 ff. Beispiel: AO I, 3[2]: Alter Orient, I. Jahrgang, 3. Heft, 2. Auflage.
BA: Beiträge zur Assyriologie, herausgegeben von Delitzsch und Haupt, Leipzig, J. C. Hinrichs 1889 ff.
BEUP: The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts; Series D: Researches and Treatises, edited by H. V. Hilprecht, Philadelphia, seit 1896.
BNT: A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig, J. C. Hinrichs 1905.
Brünnow: Rudolph E. Brünnow, A Classified List of all simple and compound Cuneiform Ideographs, Leyden, E. I. Brill 1889.
CT: Cuneiform Texts from Babylonian-Tablets in the Brit. Museum 1896 ff.
Delitzsch, Handw.: Assyr. Handwörterbuch, Leipzig, J. C. Hinrichs 1896.
Ed. Glaser, Skizze: Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis Muhammed 1899 (Bd. I [Geschichte] nicht im Buchhandel erschienen.)
HAOG: A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, J. C. Hinrichs 1913.
Hommel, Grundriß: Grundriß der Geographie und Geschichte des AO. 2. neubearb. und vermehrte Auflage (Handb. der kl. Alt. Wissenschaft, herausg. v. J. v. Müller, III, 1. Abt.), München, C. H. Beck.
KAO: Im Kampfe um den alten Orient. Wehr- und Streitschriften, herausg. von A. Jeremias und H. Winckler, 4 Hefte, Leipzig, J. C. Hinrichs, seit 1907.
KAT[2]: Eberhard Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl., Gießen, Rickersche Buchh. 1883.
KAT[3]: Desgl. 3. Auflage, neubearbeitet, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament: Geschichte und Geographie von H. Winckler, Religion und Sprache von H. Zimmern, Berlin, Reuther und Reichard 1903.
KB: Eberhard Schrader, Keilinschriftliche Bibliothek, Berlin, Reuther 1889.
KT[3]: Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 3. Auflage, Leipzig, J. C. Hinrichs 1909.
MDOG: Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin, seit 1898.
MDPV: Mitteilungen des Deutschen Palästina-Vereins.
MVAG: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, in Kommission bei J. C. Hinrichs in Leipzig; seit 1896.
OLZ: Orientalistische Literaturzeitung, herausg. von F. E. Peiser, Leipzig, J. C. Hinrichs 1898 ff.
RPTh[3]: Realenzyklopädie für Prot. Theol. und Kirche 3. Aufl., bearbeitet von Hauck, Leipzig, J. C. Hinrichs 1896—1913.
Roscher, Lex.: Lexikon der griech. und römischen Mythologie, Leipzig, B. G. Teubner, seit 1884.
VAB: Vorderasiatische Bibliothek herausg. von A. Jeremias und (H. Winckler †) O. Weber, Leipzig, J. C. Hinrichs, seit 1906.
Virolleaud: Virolleaud, L'Astrologie Chaldéenne, Fasc. 1—14, Paris, Geuthner, seit 1905.
Winckler F: Altorientalische Forschungen, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1897 ff.
ZA: Zeitschrift für Assyriologie, herausgegeben von C. Bezold.
ZAW: Zeitschrift für Alttest. Wissenschaft, herausg. von B. Stade.
Zimmern, Beitr.: Beiträge zur Kenntnis der Babyl. Religion, Leipzig, J. C. Hinrichs 1901 (AB XII).
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZPV: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Leipzig, J. C. Hinrichs.
I R II R etc.: H. Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia, London, Brit. Museum, Band I, II etc.[2]

Erstes Kapitel.

Die Quellen der alttestamentlichen Geschichtsbücher.

Die Geschichte Israels als einer religiösen Gemeinschaft, die zu gewissen Zeiten Ansätze zu einer Nationalkirche gemacht hat, liegt uns — abgesehen von den Zeugnissen der prophetischen Schriften und der religiösen Erbauungsliteratur der sog. Ketubim — in verschiedenen ineinander gearbeiteten Redaktionen vor, denen ihrerseits Einzelquellen mündlicher und schriftlicher Überlieferung zugrunde gelegen haben:

1. Das deuteronomische Geschichtswerk. Die unter Josia aufgefundene Gesetzes- und Sermonensammlung, die vielleicht in Hiskias Zeit im Sinne der Einheit des Kultus redigiert und deponiert worden war und deren Elemente im Deuteronomium vorliegen, wurde mit den jahvistischen und elohistischen Geschichtsquellen und dem im öffentlichen Gebrauch befindlichen Gesetzeskodex zusammengearbeitet. Der Geschichtsverlauf wurde dabei unter dem Gesichtspunkt der Reform des Josia rezensiert und korrigiert im Sinne einer Beseitigung aller „Höhen"- und Landheiligtümer. Es soll nur ein Heiligtum geben: den Tempel in Jerusalem. Die endgültige Redaktion des deuteronomischen Geschichtswerkes erfolgte im Exil. Das Geschichtswerk schließt 2 Kg 25, 27 mit der feierlichen Notierung des Ereignisses von 562: der Freilassung des gefangenen Jojakin durch Amêl-Marduk. Damit war die Wiederherstellung des davidischen Königtums und die des Staates Juda staatsrechtlich anerkannt. Innerhalb der jüdischen Gemeinde inaugurierte also das deuteronomische Geschichtswerk den Anbruch der neuen Zeit. Dem babylonischen Staate gegenüber konnte es als Rechtsurkunde gelten, deren große geschichtliche Einleitung das religiös-politische Recht Jerusalems, Zentrum des Staates Juda zu sein, begründen sollte.

Daß diese Anerkennung Jojakins zunächst nur nominellen Wert hatte, ändert an der rechtlichen Bedeutung nach orientalischen Grundsätzen nichts[1]. Kyros hat in Konsequenz jenes Ediktes des Amêl-Marduk die Juden ziehen lassen. Nach orientalischem Brauch wurden derartige Staatsprozesse unter Vorlegung von Urkunden, die den geschichtlichen Rechtsanspruch nachwiesen, geführt. Die Urkunden des hettitischen Staatsarchivs von Boghazköi haben das deutlich ge-

[1]) Der Ferman ist heilig. So ist es noch heute im Orient. Eine ganz andere Frage ist, wie sich die Verwaltung zur praktischen Durchführung verhält. Die Religionsfreiheit war in der Türkei durch die Verfassung vom 23. Dez. 1876 prinzipiell ausgesprochen, blieb aber Theorie. Als die jungtürkische Konstitution vom 23. Juni 1908 sie verwirklichen sollte, bedurfte es keines neuen Gesetzes. Der bestehende Ferman wurde nur in Kraft gesetzt.

zeigt[1]. In langen Urkunden wird der am Schluß festgestellte Rechtstitel durch breite geschichtliche Ausführungen begründet[1]. Die jüdischen Geschichtswerke haben der babylonischen bez. persischen Regierung gegenüber den gleichen rechtlichen Dienst getan. Sie weisen das göttliche Recht auf den Besitz des Landes und das Recht des davidischen Königtums nach. Zugleich hat das deuteronomische Geschichtswerk wie schließlich alle orientalischen Geschichtswerke noch eine andere religionspolitische Tendenz. Es bedeutete für die Gemeinde im Exil die Inaugurierung der neuen Zeit: das davidische Königtum, das durch die Berufung Jojakins wieder anerkannt war, war der Träger dieser Hoffnung. Auch Berossos wollte mit seinen Chaldaica den seleukidischen Herren zeigen, wie nach göttlicher Bestimmung die Weltereignisse sich abgerollt haben, und er hat sicher die Absicht gehabt, vor seinem Herrn den Nachweis zu führen, daß jetzt die Zeit erfüllt sei.

2. Das priesterliche Geschichtswerk, in dem Zeitalter Esras und Nehemias verfaßt. Es verarbeitete das deuteronomische Geschichtswerk mit einer alten wohl vordeuteronomischen Kultusordnung und mit dem sog. Priesterkodex, der nach den Erfahrungen des Exils unter Verwendung alter Ritualien die Verhältnisse der jüdischen Gemeinde neuordnete und eine zusammenhängende Kultgeschichte des heiligen Volkes gab, deren Wurzeln bis zur Urgeschichte der Welt zurückgeführt wurden. Welchen speziellen politischen Zweck das Werk des Priesterkodex hatte, ist nicht mehr klar zu erkennen. Die religiose Tendenz ergibt sich aus den Absichten Esras und aus der durch die vorexilischen Propheten angebahnten, im Exil sich vollendenden Idee, nach der die jüdische Volkskirche ein theokratischer Ideal staat, im letzten Sinne aber Weltkirche zu sein beanspruchte. Die mosaische Kultstätte wird zum Tempel, der Staat Davids und Salomos, der vom Hermon bis zum Süden Palästinas reichte, wird zum Weltreich vom Euphrat bis zum Nil, der gesamte Geschichtsverlauf hat sich in Weltzeitaltern[2] vollzogen, die jetzt ihrer Vollendung entgegengehen. Jerusalem hat das Recht auf Weltherrschaft. Der Fiktion nach erscheint die Religion Judas auch im priesterlichen Geschichtswerke als Volksreligion. Nur so konnte der Kodex die Genehmigung der Großherren erhalten.

Später kamen hinzu die Memoiren Esras und Nehemias und die Chronik, eine Dublette zu den Königsbüchern, die in jerusalemischer Tendenz arbeitet, aber alte wertvolle Stoffe verwendet. Weitere Redaktionen des Geschichtswerkes bis zur Kanonisierung sind erfolgt, sie haben z. B. das Weltzeitalterschema des Priesterkodex verwischt.

3. Innerhalb der beiden genannten Geschichtswerke finden sich alte literarische Stücke, die bis in die israelitische Urzeit zurückreichen. Gen 14 und 23 gehen vielleicht auf kanaanäische Archive zurück. Poetische Stücke, wie die Jakobssprüche (in späterer Zeit durch Einführung des Judaspruches erweitert), der Segen Mosis, das Deborahlied, können auf jahrhundertelanger mündlicher Tradition ruhen; Dekalog und Bundesbuch werden aus mosaischer Zeit stammen, eine Anzahl Psalmen weisen bis in die älteste Königszeit zurück. Die Zitierungen des „Buches der Kriege Jahves“ und des

[1]) s. Winckler, Vorderasien im 2. Jahrtausend MVAG 1913, Nr. 4. Nach dem politischen Sinn der biblischen Urkunden haben vor allem Winckler (KAT[3]) und Erbt (Die Hebräer) geforscht.

[2]) Tholedoth (s. S. 35) in ihrem ursprünglichen Schema.

„Buches des Redlichen" (ישר Abbreviatur für Israel?)[1] zeigen, daß es historische Aufzeichnungen (in Liederform) aus altisraelitischer Zeit gab.

4. Als selbständige, einst gesondert existierende Geschichtsurkunden dürfen wir die Aufzeichnungen der beiden Jahvisten und des Elohisten ansehen[2]. Alle drei Quellen sind schriftstellerische Meisterwerke. Sie sind keineswegs Sammlungen von volkstümlichen Sagen, sondern kunstvolle Erzählungen, deren Verfasser mit allen Feinheiten orientalischer Erzählungskunst vertraut sind[3]. Die literarischen Werke von J 1 und 2 und E sind aber ebensowenig freie dichterische Schöpfungen. Den übernommenen Überlieferungen liegt viel Tatsachenmaterial zugrunde. Die Verfasser haben nicht ausschließlich die Absicht gehabt, mit ihren Erzählungen vom Gang der Geschichte Israels zu ergötzen und zu erbauen, sie haben vielmehr zugleich mit ihren Werken Staatsurkunden schaffen wollen, um einen bestimmten religiös-politischen Nachweis zu führen. Die mannigfache redaktionelle Überarbeitung und Ineinanderarbeitung verhindert uns, den ursprünglichen politischen Sinn in einzelnen klar zu erkennen. Sicher ist, daß nicht nur die Jahvisten, sondern auch der Elohist in ihrer gegenwärtig zu erkennenden Gestalt judäische Politik vertreten. Auch in den Einzelgeschichtswerken ist die Politik brennend religiös gewesen. Auch sie haben den Nachweis führen wollen, daß „die Zeit erfüllt ist", etwa zu Davids, zu Ahas', zu Hiskias Zeit, ebenso wie das deuteronomische Geschichtswerk „die Zeit erfüllt" sah in Josias Zeit und das priesterliche Geschichtswerk in Esras Zeit. Was kultisch die Tempelreinigung bedeutete, bedeutete literarisch in der großen Reformationszeit die Vorlegung des Geschichtswerkes, die das anbrechende Heil ankündigte. Die Darstellung des gegesamten Geschichtsverlaufs ist von dieser Erwartung durchdrungen. Das Kommen des erwarteten Erretters und Bringers der neuen Zeit ist der Goldgrund, auf dem alles aufgemalt ist. Die Helden der Erzählung und der Ereignisse selbst sind „Typen des Künftigen"[4].

Der Kompilator des jetzt vorliegenden Sammelwerkes hat durch Einarbeitung des Priesterkodex in das mit J und E zusammengearbeitete

---

[1]) Das im übrigen verloren gegangene Buch der Geschichte der Israelstämme?

[2]) Daß auch der Elohist ursprünglich ein selbständiges Werk bildete, hat Smend, Die Erzählungen des Hexateuch 1912, m. E. erwiesen. Ebenso, daß der Priesterkodex selbständig war. Auch für die Scheidung der jahvistischen Stücke in zwei Quellen hat Smend im Anschluß an seine Vorgänger entscheidende Nachweise beigebracht.

[3]) Kittel, Die altt. Wissenschaft 1912, S. 67ff.: „Der Jahvist ist in einer Person Sammler überkommenen Gutes, Erzähler und Dichter, Philosoph und religiöser Lehrer seiner Nation, ein religiöser Genius." Die Auffassung H. Gunkels, der seinen Kommentar mit den Worten beginnt: „Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen", ist jetzt auch von Smend l. c. S. 4f. zurückgewiesen worden: „H. Gunkel stellt die Dinge nahezu auf den Kopf, indem er J und E für bloße Sammler von mündlichen Überlieferungen erklärt und ihre Individualität mehr oder weniger leugnet." Vgl. auch Erbt OLZ 1914, Sp. 68ff.

[4]) Hier liegt auch der Sinn der mythologischen Stilisierung. Er hat nichts mit dem Rückfall in heidnische Tendenzen oder mit Rudimenten heidnischer Religion zu tun. Er ist wie das Gradnetz des Zeichners, wie Ton und Farbe des Künstlers. Er bringt die Idee zum Ausdruck, die man hinter den flüchtigen Ereignissen suchen soll. Insbesondere stilisiert er die Helden als Typen der künftigen großen Erwartung.

deuteronomische Geschichtswerk und durch die redaktionellen Änderungen dem gesamten Werke den Charakter gegeben, nach dem es die Weltmission und die Weltherrschaft der Juden nicht nur im religiösen, sondern auch im politischen Sinne nachweisen will.

Die religionspolitische Tendenz sämtlicher Geschichtswerke und Redaktionen, die in dem uns vorliegenden alttestamentlichen Kanon überliefert sind, ist judäisch. Auch die Einzelgeschichtswerke der J und E sind, soweit wir es in der erhaltenen Gestalt beurteilen können, von judäischem Standpunkte aus verfaßt oder in diesem Sinne umgearbeitet. Das Interesse für israelitische Geographie und israelitische Geschehnisse ist von der Erwartung der Wiederaufrichtung des einigen Davidreiches diktiert.

Zweifellos hat es auch eine israelitische Geschichtsschreibung gegeben mit einer besonderen israelitischen Heilserwartung. Alles Literarische auf diesem Gebiet ist offenbar absichtlich unterdrückt worden. Nur einige Spuren sind erhalten geblieben in alten poetischen Stücken des Pentateuch. Auch die beiden Talmude sind im judäischen Sinne redigiert. Durch die gelegentliche Rede von einem Messias ben Joseph neben dem Messias ben David verraten sie, daß es auch eine israelitische Richtung der Messiaserwartung gab. Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß Reste der alten israelitischen Überlieferung wiederhergestellt werden können. Wie es scheint, haben sie sich in die als heterodox geltende chasidische Literatur geflüchtet.

Das erste Buch Moses eröffnet ein bis zum zweiten Königsbuch reichendes geschichtliches Sammelwerk, das die besprochenen Einzelquellen verarbeitet. Es will die Geschichte des Volkes Israel von seinen Uranfängen (Genesis) bis zur Wegführung nach Babylon erzählen. Wie die einzelnen Geschichtswerke will auch dieses große kombinierte Werk nicht der einfachen Belehrung über Tatsachen der Vergangenheit dienen. Es hat vielmehr die Absicht, den Nachweis zu führen, daß das Volk Israel seine bevorzugte Stellung, seinen „Platz an der Sonne", nach den Grundsätzen erhalten hat, die nach göttlicher Leitung vorgezeichnet sind. Jedes Land ist nach orientalischen Begriffen eine Welt. Dazu ist es ein „gelobtes Land", das Volk ein „auserwähltes Volk", das Recht auf Weltherrschaft hat. Was aber bei anderen Völkern nur auf der Lehre von einer von jeher die Welt beherrschenden Harmonie zwischen himmlischem und irdischem Sein und Geschehen beruht, begründen die biblischen Schriftsteller für die „Kinder Israel" durch religiöse geschichtliche Erfahrung[1]. Das Recht des Volkes auf Land- und Weltherrschaft ruht hier auf der „Verheißung an die Väter", und seine Geschichte vollzieht sich unter besonderem Eingreifen Gottes, der die Gemeinde Israel auf ein bestimmtes Ziel hin leitet.

Da jedes Land potentiell als „Welt" gilt, muß die Geschichte mit dem Ursprung der Welt beginnen[2]. Die ersten Bücher der Bibel sollen im Sinne der Schlußredaktion erzählen, wie die Kinder Israel als „auserwähltes Volk" ihr gelobtes Land und ihr Recht auf Weltherrschaft empfingen. Ein babylonischer Geschichtsschreiber, der die Geschicke der Babylonier schil-

---

[1]) s. S. 270 zu 5 Mos 4, 19f.

[2]) Daß die J-Geschichtswerke so begannen, ist sicher. Auch bei E kann es kaum zweifelhaft sein; P hat hier E übernommen und in sein Schema gespannt.

dern wollte, würde denselben Weg in seiner Weise eingeschlagen haben. Wenn die Chaldaica des babylonischen Priesters Berossos uns vollständig erhalten wären, so würden wir, rein literarisch angesehen, ein Seitenstück zur biblischen Geschichtsschreibung haben. Auch Berossos beginnt, wie die erhaltenen Fragmente zeigen, die Geschichte Babyloniens mit der Schöpfung der Welt[1], erzählt dann von zehn Urkönigen vor der Flut, von der Sintflut und von Xisuthros, dem Könige von Sippar, der den künftigen Menschen die Weisheit der Urzeit überliefert hat, endlich von den Königen der geschichtlichen Zeit.

Unter dem Erklärungsprinzip, das die biblische Geschichtserzählung mit der genuin-orientalischen unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt stellt, wird es auch verständlich, daß gerade die biblischen Urgeschichten in enger Verwandtschaft mit den babylonischen stehen. Hier, wo naturgemäß urkundliches Geschichtsmaterial fehlte, war man auf eine und dieselbe geistige Quelle angewiesen, auf die Wissenschaft des Orients von der Weltentstehung und Urzeit. Die Verwandtschaft der Stoffe erklärt sich in erster Linie aus gemeinsamem Geistesbesitz, literarische Entlehnung kommt nur gelegentlich und in besonderen Fällen in Betracht. Was aber beide Seiten himmelweit unterscheidet, ist das Maß der religiösen Erfahrung, von der die Darstellung der gemeinsamen Weltenlehre getragen ist. Die Wissenschaft des biblischen Erzählers ist getragen von der Erfahrung, daß der persönliche, über die geschaffene Welt erhabene Gott die Geschicke durchwaltet, und daß das Ziel der Weltentwicklung in der Aufrichtung des Gottesreiches liegt.

Jensen hat in seinem Buche Das Gilgameschepos in der Weltliteratur Bd. I Parallelreihen biblischer Erzählungen aufgedeckt und hat auf die Verwandtschaft der parallelen Sagenreihen mit den Sagen von Gilgameš und der Sintflut, die in Babylonien den Inhalt des Gilgameš-Epos bilden, hingewiesen. Er nimmt nun an, daß die meisten alttestamentlichen Erzählungen Absenker dieses Epos darstellen oder vielmehr Varianten einer aus Babylonien stammenden und hier im Gilgameš-Epos enthaltenden Ursage, die über Syrien nach Kanaan gekommen ist und in den verschiedenen Teilen des Landes verschiedenartigen Niederschlag gefunden hat. Jensen gibt selbst zu, daß von den Abraham- Isaak- Jakob- Joseph- Moses- Josua- Saul- Samuel- David-Erzählungen und anderen israelitischen Erzählungen als isoliert so äußerst weniges und geringfügiges übrig bleibt, „daß es niemand für irgendwie berücksichtigenswert halten dürfte, auch wenn es einen historischen Kern enthielte." Damit hat Jensen seine These selbst ad absurdum geführt.

Die Lösung für das Rätsel der wirklich vorhandenen Parallelitäten liegt in der Erkenntnis des mythischen Stils der Erzählungen. Er ist den Motivenreihen des in Babylonien am deutlichsten ausgeprägten Jahr- bez. Weltenjahr-Mythos entnommen, der in den Erscheinungen des Kreislaufs die Gigantomachie sieht, die die finsteren Mächte besiegt und eine neue Welt vorbereitet. Dieser Kreislauf-Mythos hat im Epos vom babylonischen Faust-Gilgameš eine klassische Ausgestaltung gefunden, sowohl im Geschick des Helden Gilgameš und seines Partners Engidu, wie im Geschick des Urahnen Utnapištim-Xisuthros, dessen Sintfluterzählung in das Gilgameš-Epos eingefügt ist unter Weglassung der der Sintflut vorangegangenen Plagen, von denen ein anderes babylonisches Epos ergänzend berichtet. Aber die Gilgameš-

[1]) Die Einleitung über das Land Babylonien und die literarische Einkleidung des Schöpfungsberichtes als Erzählung des Oannes geschieht den griechischen Lesern zuliebe, s. S. 19.

Xisuthros-Sagenreihe bildet nur ein besonders prägnantes Beispiel für die Anwendung der Motivenreihen auf eine Heroenerscheinung innerhalb des orientalischen Kulturkreises. Und die epische Dichtung ist nur eine Gattung der mythenhaltigen Erze, in denen sich der Jahresmythos verbirgt. Eine andere, viel reichhaltigere Gattung bildet die Legende, die, Wahrheit und Dichtung mischend, die Träger geschichtlicher Ereignisse mit Hilfe jener Motivenreihen als Drachenkämpfer und Heilbringer darstellt, um dadurch eine hinter dem wirklichen Geschehen liegende Idee zum Ausdruck zu bringen. Dieser Fall liegt oft in den alttestamentlichen Erzählungen vor. Die Helden sind Träger einer und derselben religiösen Idee: sie sind „Retter" und damit Typen kommender Dinge. Ihre Erlebnisse und Taten spiegeln die Gigantomachie wieder. Die Erzähler, sowohl die Verfasser der Einzelquellen wie die Kompilatoren, verfügen über eine hohe Erzählungskunst, die imstande ist, die Motive des orientalischen Gigantomachie-Mythos in die Gestalten hineinzuzeichnen unter Verwendung vorliegender geschichtlicher Überlieferungsstoffe, Anwendung bestimmter Zahlen, Namen und Motivworte und Heranziehung feststehender mythischer Requisiten und Legendenstoffe[1]. Die auffällige Parallelität ganzer Erzählungsreihen erklärt sich daraus, daß die Geschichtsschreiber zur Ergänzung der Motivenreihen oft Züge und ganze Begebenheiten von verwandten Gestalten entliehen und als Dubletten auf einen anderen Helden übertragen haben, so in den Abraham-Isaak- und Moses-Josua-Legenden. Vgl. hierzu die Vorbemerkungen zum Motivregister.

Zweites Kapitel.

Die außerbiblischen Kosmogonien.

Babylonien.

1. Ein Zitat aus einer sumerischen Dichtung über die Weltschöpfung in der zweisprachigen Einleitung zur astrologischen Serie Enuma Anu ^il^Inlil (vgl. HAOG S. 131):

„Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihrem treuen Ratschluß die großen Gesetze (ME. GAL. GAL. LA) Himmels und der Erde dem glänzenden Monde anvertrauten, ließen sie die Neumondsichel strahlend hervortreten, schufen den Monat und setzten die Omina (PAD) Himmels und der Erde fest, damit er (der Mond) am Himmel strahlend aufleuchte und inmitten des Himmels strahlend hervortrete."

Es schließt sich eine Aufzählung der Monate, einschließlich des Schalt-Adar an; dann beginnen die Omina.

2. Eine sumerische Schöpfungserzählung in einem epischen Fragment der Bibliothek von Nippur aus dem 3. Jahrtausend[2]. Das erhaltene

---

[1]) Man hat die Entdeckung der mythischen Erklärungsmethode häufig damit ad absurdum führen wollen, daß man in derselben Weise zweifellos geschichtliche Gestalten, wie Caesar, Napoleon, Bismarck „in Mythen aufgelöst hat." Aber gerade an solchen Beispielen kann man lernen, wie die alten Erzähler verfuhren. Nur daß es ihnen nicht um Scherz, sondern um heiligen Ernst zu tun war, der die mythische Stilisierung des göttlichen Pragmatismus des Geschehens anzeigen sollte.

[2]) Poebel, A New Creation and Deluge Text (10697, Nr. 19—12—04, Univ. of Pannsylv. Mus., Publ. of the Babyl. Sect. 1914, IV, No. 1, p. 1 ff. (der Keilschrift-Bend ist hier noch nicht zu haben); vgl. The Museum Journal IV, 2 (Juni 1913).

Fragment der zweiten Tafel enthält Andeutungen über Weltschöpfung, das Verderben der Urzeit und die Sintflut, die dritte Tafel eine Liste der babylonischen Könige vor der Flut. Die erste nicht erhaltene Tafel wird also ähnlich wie die ersten Tafeln der Serie Enuma eliš die Theogonie und den Kampf einer jüngeren Göttergeneration gegen das Chaos enthalten haben.

Der erhaltene Teil der ersten Kolumne der zweiten Tafel enthält eine Instruktion über den Bau von Städten, die, wie es scheint, dem ersten Menschen von den Göttern erteilt wurde[1]. Die Schöpfung der Menschen muß in den verlorengegangenen ersten Zeilen enthalten gewesen sein. Z. 11—14 der ersten Kolumne heißt es:

„Nachdem Anu, Inlil, Enki und Ninḫarsagga die Schwarzköpfigen geschaffen hatten, ... riefen sie die vierfüßigen Tiere des Feldes künstlich (in schöner Gestalt?) ins Leben."

Auf der zweiten Kolumne wird von fünf Städten Babyloniens erzählt, welche Inlil an bestimmte Götter verteilt:

15 Die . . . . dieser Städte, Eridu gab er dem Führer Nudimmut (Ea),
sodann . . . . gab er BAD.NAGAR.DIŠ,
drittens Larak[2] gab er Pabilḫarsag,
viertens Sippar gab er dem Helden Šamaš,
fünftens Šuruppak gab er . . . .
20 Nachdem er die Namen dieser Städte genannt hatte
(und) sie der kabudagas zuerteilt hatte
. . . .
. . . . . kleine Flüsse und šuluḫ stellte er her."

Die 3.—6. Kol. der 2. Tafel erzählt die Sintflut, s. S. 118ff. Zur 3. Tafel s. S. 103 (Urkönige).

3. Ein in Assur gefundener zweisprachiger Text von der Erschaffung der Welt und der Menschen.

Der Text, von Ebeling in Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I, S. 6—8 veröffentlicht, ist in der sumerischen links geschriebenen Spalte fast vollständig erhalten. Er beginnt: Nachdem Himmel und Erde geschaffen und ihre Grenzen (u-ṣu-rat) bestimmt sind, nachdem Wasserläufe und Kanäle angelegt und den Hauptflüssen Babyloniens, dem Euphrat und dem Tigris, ihr Bett zugewiesen („gegraben") ist, halten Inlil, Šamaš, Ea und die Anunnaki im erhabenen Göttergemach (parakku šîru) Rat: „Was sollen wir tun, was sollen wir schaffen?" Da erteilt Inlil den folgenden Ratschlag: „In Sir-sar-a^{ki}, dem Bande Himmels und der Erde, wollen wir die Gottheit Lamga-Lamga schlachten, mit ihrem Blute wollen wir die Menschheit schaffen"[3]. Dann werden die Pflichten gegen die Götter,

---

[1]) Zu den ersten erhaltenen Zeilen, die von Nintu und der Vernichtung der Menschen sprechen, s. zur Sintflut S. 118[3].

[2]) Poebel erinnert an Λαράγχη, das Berossos als Sitz verschiedener vorsintflutlicher Könige nennt.

[3]) Nach Brünnow 11166 (vgl. Deimel, Panth. babyl. S. 162) ist ^{il}Lamga = ^{il}Sin, also der Mond. Der Mond gilt als doppelgestaltig bez. doppelköpfig nach seiner abnehmenden und zunehmenden Seite; zum Doppelkopf des Janus-Mond s. mein KBB[4] S. 45f., vgl. die Abbildung des doppelköpfigen Janus auf dem römischen Libral-As HAOG S. 161, Abb. 112. Näheres zu der Stelle, bei der es sich wohl um Köpfung handelt, s. S. 42. Schon hier sei, wie S. 47 an das Märchen vom Machandelboom (Grimm

die den Menschen auferlegt werden, aufgezählt. Für Erbauung von Tempeln, Spendung von reinem Wasser, vor allem aber für pünktliche Innehaltung der jährlich wiederkehrenden Feste der Götter wird der Menschheit der Segen der Götter versprochen („Fülle von Ochsen, Schafen, Vieh, Fischen und Vögeln"). Der Text schließt mit den merkwürdigen Worten:

„Allwo die Menschheit geschaffen wurde, an selbigem Ort hält Nisaba (die Getreidegöttin) sich immerdar auf".

4. Ein babylonisches Lehrgedicht vom Bau der gegenwärtigen Welt.

Die CT XIII, 35 ff. vorliegende neubabylonische Abschrift geht auf ein altes Original zurück. Zimmern hat ZA XXVIII, 100 f. ein Fragment einer älteren Abschrift des Textes aus der Bibliothek Asurbanipals festgestellt (Sm. 91, s. Bezold Cat. IV, 1380).

Der Text lautet (analysiert HAOG S. 25ff.):

Ein heiliges Haus, ein Götterhaus, war an reinem Orte noch nicht geschaffen,
Rohr nicht hervorgesprossen, ein Baum nicht geschaffen,
Ziegel nicht gelegt, ein Unterbau nicht gebaut,
ein Haus nicht gemacht, eine Ansiedlung nicht erbaut,
5 eine Stadt nicht gemacht, (Volks)gewimmel noch nicht vorhanden,
Nippur nicht gemacht, (E-)kur nicht gebaut (d. i. Inlils Heiligtum),
Uruk nicht gemacht, (E-)ana nicht gebaut (d. i. Anus Heiligtum),
der apsû („der Ozean", Eas Sitz) nicht gemacht, Eridu (Eas Heiligtum) nicht gebaut;
für heilige Häuser, für Gotteshäuser war die Stätte noch nicht gemacht;
10 die Länder allesamt waren noch tâmtu (Meer, das Urchaos),
das Feste der Insel war (noch) Wasserfluß (d. h. es gab noch keine Inseln):
da wurde Eridu geschaffen, (E-)sagila erbaut (Eas Reich).
(E-)sagil, welches inmitten des Ozeans der Gott Lugal-dul-azag („König der heiligen Wohnung") bewohnt (Marduk von Eridu);
Babel wurde gemacht, (E-)sagil vollendet,
15 die Götter, die Anunnaki wurden insgesamt gemacht,
die heilige Stadt, den Wohnsitz, der ihnen wohltut, benannten (d. h. erschufen) sie hehr.
Marduk fügte ein Rohrgeflecht auf der Fläche des Wassers zusammen;
Erdmasse machte er, schüttete sie mit dem Rohrgeflecht zusammen.
Damit die Götter in Wohlbehagen darauf wohnen sollten,
20 schuf er Menschen;
Aruru schuf mit ihm Menschengeschlecht,
Tiere des Feldes und Lebewesen auf dem Felde schuf er,
den Tigris und Euphrat schuf er, machte sie auf der Erde (ašru).
Ihre Namen nannte er wohl (tâbiš).
25 Gras(?), Halme der Wiese, Rohr und Schlingpflanzen machte er,
das Grün des Feldes machte er,
die Länder, Wiesen und das Schilf,
die Wildkuh, ihr Junges, das Kalb, das Schaf, sein Junges, das Lamm der Hürde,
die Gärten und die Wälder,

Nr. 47) erinnert, in dem der Knabe, der aus seinen unter dem verjüngenden Baum vergrabenen (nach der hessischen Variante an einen roten Faden gereihten) Knochen wieder lebendig wird, geköpft und geschlachtet wird. Das Märchen ist voll von Mondmotiven (Köpfung, Mühlstein etc.). Grimm III, S. 85 erinnert an die Wiederbelebung des Osiris und Orpheus aus den gesammelten Knochen und an die mythische Legende von Zeus, der die Gebeine des geschlachteten Kindes belebt und den Schulterknochen (!), den Demeter gegessen, durch Elfenbein ersetzt, s. Roscher, Lexikon der Mythologie III, 1870. Weiteres s. Motivreg. u. Zerstückelung.

30 Ziegenbock und Gazellenbock . . . . . .(?).
Der Herr Marduk schüttete auf der Fläche des Meeres eine Plattform auf,
indem er [eine Schichtung] von Rohr und Erdmasse machte,
eine . . . . . ließ er entstehen.
[Rohr] schuf er, Holz schuf er,
35 . . . . . . auf der Erde (ašru) schuf er.
[Ziegel strich er], einen Unterbau führte er aus,
[ein Haus erbaute er, eine Ansiedlung baute er],
eine Ansiedlung erbaute er, (Volks)gewimmel schuf er,
[Nippur schuf er; schuf (E-)kur,
40. Uruk schuf er], (E-)anna schuf er . . . .

5. Das Siebentafel-Epos vom Sieg Marduks über das Chaos-Ungeheuer Tiâmat, von der Übergabe der Weltherrschaft an Marduk und vom Bau der gegenwärtigen Welt.

Die der Bibliothek Asurbanipals entstammende Rezension (Originale CT XIII und King, The Seven Tablets, zur Übersetzung s. Jensen, KB VI, 1, S. 2ff. KT[3] 94ff.; Ungnad bei Greßmann, T. u. B. I 1ff.; Rogers, Cun. Parallels 3ff.) ist ein Werk der Priester von Babylon, die damit das Recht Babylons, der Stadt Marduks, auf Weltherrschaft begründeten. In der Einleitung des Codex Hammurabi (s. Kap. Urväter S. 101f.) ist die Gründung Babels und die göttliche Berufung Hammurabis als Weltenherr und Erretter an den Anfang der Welt gesetzt; Marduk, der Weltenherr, hat damals Hammurabi prädestiniert. Den gleichen Sinn hat es, wenn später die Könige von Assur in den Neujahrs-Ritualien den Kampf gegen Tiâmat inszenieren und die Rolle Marduks übernehmen (s. S. 14).

Wir geben im folgenden eine Übersicht über den Inhalt der Dichtung.

Tafel I beginnt mit der Entstehung (nicht Erschaffung) von Himmel und Erde samt den Göttern aus der Urflut, die mythologisiert ist durch die Trias Apsû Tiâmat und Mummu (Vater, Mutter, Sohn): Apsû, die Urflut, ist „Erzeuger", Tiâmat die „Gebärerin von Himmel und Erde samt den Göttern" (Tafel III heißt sie „Mutter Ḫubur, Schöpferin des Alls"). Die Götter sind also von Anfang an da. Während aber die griechische Philosophie sich mit der Annahme einer ewigen Existenz begnügt, stellt sich der Babylonier, der den Begriff einer endlosen Zeit nicht kennt, den Weltlauf als einen sich immer von neuem wiederholenden Kreislauf realer Welten vor, die aus der Urflut geschaffen wurden und wieder vergehen. Aus der Urwelt Apsû, Tiâmat, Mummu, zu der auch Laḫmu und Laḫamu gehören (die aber beim Götterkampf Tafel III auf die Seite der Götter der neuen Weltordnung gezogen werden), geht durch Vermischung von Mummu und Tiâmat (Sohn und Mutter) nach Ablauf eines Äon eine zweigeteilte Welt hervor, deren Manifestation Anšar und Kišar (d. h. Gesamtheit des Oberen, Gesamtheit des Unteren), nach Tafel III Kinder von Laḫmu und Laḫamu, sind, und wiederum nach Ablauf eines Äon die gegenwärtige durch Anu, Inlil und Ea repräsentierte dreigeteilte sinnlich wahrnehmbare Welt. Die Trias des Urchaos bedroht unter Führung von Tiâmat die neu entstandene Welt und ihre göttlichen Manifestationen. Die Ursache des Streites bildet nach den Fragmenten „der Weg", d. h. orientalisch das Handeln der neuen Götterwelt. Wie es scheint, wird Apsû „erschlagen"(?) und Mummu gefesselt. Um sie zu rächen, schafft

Tiâmat 11 Ungeheuer[1] und übergibt einem derselben, Kingu, der jetzt an Stelle Apsû's Tiâmat an die Seite tritt, die Schicksalstafeln und befestigt sie an seiner Brust. Nach dieser Erhöhung des Kingu (er erhält damit die Anûtu, die Anu-Würde, s. HAOG S. 171. 228) werden die Geschicke (Rollen) der Götter neu verteilt.

Taf. II. Ea erstattet von dieser Empörung an Anšar Bericht. Weder Anu noch Ea können Hilfe bringen. Marduk übernimmt den Kampf, verlangt aber von Anšar als Siegespreis das Recht der Schicksalsbestimmung; das Geschick (d. h. die Weltordnung) soll nach seinem Siege im Schicksal - gemach Ar-šu-ukkin-na[2] von ihm selbst bestimmt werden, wie es die andern bisher getan:

„Nicht soll geändert werden, was ich schaffe, nicht soll rückgängig werden, nicht hinfällig der Befehl meiner Lippe."

Die Weltordnung des Apsû und der Tiâmat, deren Leitung in die Hände Kingus durch Übergabe der Schicksalstafeln gegeben ist, ist also eine feindliche Weltordnung, der die Ordnung, „der Weg" der Götter des neuen Äon gegenübersteht. Die Rolle, die Kingu in der alten Weltordnung hat, empfängt Marduk in dem neuen Weltäon nach der Besiegung Tiâmats. Er bekommt dafür auf der letzten Tafel u. a. den Ehrennamen: „der den gefangenen Göttern Rückkehr (Befreiung) schenkt, der das (jenen) auferlegte Joch den Göttern, seinen Feinden, auferlegte". Als solcher heißt er TU-TU, was in der Götter- und Tempelliste K 2107, 9 als „Erzeuger der Götter, Erneuerer der Götter" erklärt wird (King, The Seven Tablets II, pl. LXI, Z. 21: TU . TU = mu-al-lid ilâni mu-ud-di-iš ilâni). Vgl. auch III R 53, Nr. 2, Z. 15: ^{ilu}TU.TU ša ina pân šarri (d. i. Ea) iḳabû^{u}, „der vor dem Könige Ea spricht".

Taf. III. Anšar meldet durch seinen Götterboten (^{ilu}Ga-ga sukallišu) die Empörung Tiâmats und das Anerbieten Marduks dem Götterpaar Laḫmu-Laḫamu. Sie sollen eine Götterversammlung berufen und ein Mahl veranstalten und Marduk mit dem Kampfe beauftragen. Laḫmu und Laḫamu schreien und jammern mit den Igigi über Tiâmat und rufen die großen Götter, die die Welt lenken, bei Anšar zum Göttermahl zusammen.

„Sie traten ein, traten hin vor Anšar, füllten (den Saal?),
küßten einander, (traten) zusammen,
unterhielten sich (‚machten Zunge'), setzten sich zum Mahle;
Sie aßen Brot und mischten (?) Wein.
Der süße Trank berauschte ihren . . . . . .,
vom Weintrinken wurden sie voll (?) im Leibe,
sie wurden sehr betrunken, ihr Herz schlug hoch,
Marduk, ihrem Helfer, übertrugen sie das Geschick"[3].

Nach dem Göttermahl, bei dem Ambrosia und Nektar (ašnân und kurunnu, „Brot und Wein") aufgetragen wird, wird Marduk mit dem Kampf beauftragt.

Taf. IV. Marduk, der als Herrscher inthronisiert wird, zeigt durch das

[1]) Tafel III ist die Schilderung wiederholt. Die 11 Ungeheuer entsprechen den 11 Tierkreisbildern (11, weil immer eins in den Sonnenstrahlen verschwunden ist) der späteren gegenwärtigen Weltordnung. Der Herr der 11 ist deshalb Marduk, wie vorher Kingu.

[2]) So besser (statt Ub-šu-ukkin-na) zu lesen mit Hommel, Schwurgöttin Eschghanna 97[2]. 98[1].

[3]) Zur Trunkenheit als Neujahrs-(Weltenneujahrs-)Motiv s. S. 145 u. i. Motivreg.

Verschwindenlassen und Wiedererstehen eines Kleides[1] die Schöpfermacht seines Wortes. Die Götter rufen: „Marduk ist König" und geben ihm Zepter, Thron und Ring (? palû). Dann rüsten sie ihn zum Kampf und schicken ihn auf einen Pfad des Heils und Glücks. Auf dem Wagen mit Viergespann fährt er, mit Bogen, Pfeil und Köcher ausgerüstet zieht er zum Kampfe „hinab zu Tiâmat". Die Hauptwaffe heißt der „göttliche" abûbu[2]. Ein Netz des Anu stellt er an den vier Windrichtungen auf, daß Tiâmat nicht entrinnen kann[3]. Eine Schar von sieben bösen Winden (darunter ein Vierwind und ein Siebenwind) sind in seinem Gefolge. Kingu, dem zugleich der Kampf gilt, und seine Partner sind bestürzt. Tiâmat tritt Marduk mit herausfordernder Rede[4] entgegen. Marduk tadelt ihre Empörung und sagt: „Tritt her, ich und du wollen miteinander kämpfen". Als Tiâmat solches vernahm, ward sie wie wahnsinnig. Marduk tötet dann Tiâmat, indem er sie mit dem Netz umschließt, einen Wind in ihren Rachen treibt und ihren Leib mit seiner Waffe zerreißt. „Er zerschnitt ihr Inneres, zerfetzte ihre Eingeweide, vernichtete ihr Leben, warf ihren Leichnam hin und trat auf sie[5]. Die feindlichen Götter fing er im Netz und setzte sie gefangen[6]. Dann wird Kingu getötet[7]. Marduk entreißt ihm die Schicksalstafeln, siegelte sie mit einem Siegel und legt sie an seine Brust. Darauf zerschneidet er den Leichnam der Tiâmat von innen heraus[8] wie einen Fisch in zwei Teile und benutzt sie („indem er Pläne ersann"), wie wir nach Berossos ergänzen dürfen[9], zum Bau der Welt[10]:

---

[1]) Über den kosmischen Sinn wird später zu reden sein, s. S. 37. Taf. III, 42 übergibt Tiâmat ihrem Gatten Kingu den Mantel (karru), der wohl auch hier als Weltenmantel zu fassen ist.

[2]) Sicherlich ist der Kampf ein Kampf des Lichts mit der Finsternis, wie es auch Berossos ausdrücklich darstellt, speziell ist der Weltenkampf mit den Motiven des Kampfes zwischen Sonne und Mond stilisiert, s. HAOG S. 245 ff. Aber abûbu ist nicht „Lichtflut", wie Zimmern KAT[3] S. 495, Anm. 1 im Anschluß an Jensen folgert. Der Wasserflut, die allerdings Tiâmat verkörpert, steht nicht eine Lichtflut, sondern eine Feuerflut im Laufe der Äonen gegenüber, s. Register unter „Feuerfluten". Aber in abûbu kommt hier überhaupt kein Gegensatz zum Ausdruck. Der Zusammenhang von abûbu mit der Sintflut ergibt sich aus dem HAOG 29 übersetzten astronomischen Kommentar zu Enuma eliš. Hängt abûbu mit hebr. mabbûl zusammen? (Meißner MVAG 1905, 4, S. 6). In dem Vokabular K 4219 Vs. II, 7 (CT XVIII, pl. 24) wird abûbu = bu-ub-b[u-lum] gesetzt. Bemerkt sei noch, daß Virolleaud, Suppl. XX, 6. 11. 18 ein Staub-abûbu vorkommt: „Wenn . . . . so wird ein abûb ipirtim sich erheben". Die Erklärung Kuglers, Sternkunde II, S. 127 abûbu = Tornado bez. Erdbebenwelle ist sicher falsch.

[3]) HAOG S. 51 so zu korrigieren. Zum Netz vgl. Ez 12, 13 und S. 14 unten.

[4]) Dem Drachenkampf geht der Redekampf voraus. Der Drache spricht höhnende Worte, s. S. 450 und S. 630 zu Dan 7, 9 ff. und vgl. S. 450.

[5]) Zu dem Motiv s. HAOG S. 209 und vgl. Abb. 152; vgl. Ps. 91, 13; Test. Levi 18.

[6]) s. S. 602 zu Jes 24, 21 ff. [7]) Vgl. den HAOG S. 29 behandelten Text. Z. 2.

[8]) Der Drachenkämpfer im Innern des Leibes. Es ist der sog. Perseus-Typus (Mondmotiv, s. Hüsing, Krsaaspa im Schlangenleibe, Myth. Bibl. IV, 2 u. vgl. unten S. 16, Abb. 4, ferner S. 636 f. zur Jonalegende). Noch deutlicher ist der Kampf von innen heraus in der Beschreibung des den Tiâmat-Kampf darstellenden assyrischen Bronzereliefs s. S. 14.

[9]) Berossos sagt: Bel habe die ṭamte mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der andern den Himmel gemacht. Das muß auch hier der Sinn der dunklen Zeilen sein.

[10]) Im einzelnen ist hier vieles noch unklar. Man bedenke, daß es sich um

Die Hälfte vor ihr stellte er auf, und ließ sie den Himmel bedachen,
schob einen parku (eig. Riegel[1]) vor, stellte Wächter[2] hin,
ihre (der oberen Hälfte) Wasser nicht herauszulassen[3], befahl er ihnen.

Taf. V (nur ein kleines Stück erhalten) erzählt die Erschaffung der Himmelskörper und die Ordnung des Weltalls und Gestirnlaufs. Die wichtigsten Zeilen sind besprochen HAOG S. 72. 133f.

Taf. VI erzählt in dem erhaltenen Anfangsstück die Menschenschöpfung, s. S. 40ff.

Taf. VII. Lobpreis Marduks, der als Schöpfer 50 Ehrennamen, d. h. Eigenschaften, Offenbarungsformen, erhält, s. HAOG S. 12f.

1 Asaru, Schenker der Fruchtbarkeit, der die Ackerfurchen zieht,
der das Getreide wachsen läßt und Pflanzen, der das Grün sprießen läßt,
Asaru-alim, der im Rate gewichtig, stark an Einsicht ist,
die Götter hören fürchtend . . . .
5 Asaru-alim-nunna, der Mächtige, das Licht des Vaters seines Erzeugers,
der leitet die Beschlüsse von Anu, Inlil und Ea . . . . . .
Er ist ihr Unterhalter, welcher bestimmt . . . . .
dessen . . . Überfluß ist(?) . . . .
Tutu, der Schöpfer ihres Wachstums ist er.
10 Wenn er hell ist, haben in ihrer Wohnung sie Ruhe,
wenn er die Beschwörung schafft, sind die Götter sorglos,
wenn sie im Grimme sich empören, wird er sie niederwerfen.
Sie sollen ihn (darum) erhöhen unter allen Göttern . . . . .
keiner unter den Göttern soll ihm gleichstehen.
15 Tutu: Zi-ugin-na, (d. i.) Leben der Götterschar,
welcher machte den Göttern den strahlenden Himmel,
sie (er?) ergriffen ihren Weg, setzten fest [ihre Bahnen].
Nicht sollen vergessen werden in . . . . seine Taten
Tutu: Zi-azag nannten sie ihn drittens, den Bringer der Reinigung,
20 der Gott des guten Hauches, der Erhörer und Gewährer,
der Fülle und Reichtum schafft, Überfluß erzeugt,
der alles Kleine groß macht,
dessen Hauch, eingeatmet(?), in Todesnot heilbringend ist,
man soll rühmen, ehren, preisen seinen Ruhm.
25 Tutu: Als Aga-azag soll ihn viertens verherrlichen die Gesamtheit
der Besitzer der reinen Beschwörung, der lebendig macht den Toten,
der den gefangenen Göttern Rückkehr (Befreiung) schenkt,
das (jenen) auferlegte Joch legte auf die ihm feindlichen Götter,
um sie (die Götter) zu befreien[4] schuf die Menschheit,
30 der Barmherzige, der Leben zu geben vermag.
Bestehen sollen und nicht abgeschafft werden seine Gebote

---

eine Dichtung, nicht um eine gelehrte Auseinandersetzung handelt. Einmal ist Tiâmat das Urchaos, ein andermal mythologisierter Teil des Weltalls.

[1]) Vgl. rakiaʿ 1 Mos 1, der die oberen und unteren Wasser trennt und den חק (Grenze) Ps 148, 6, der gesetzt ist, damit die oberen Wasser ihre Grenze nicht überschreiten (vgl. S. 53). 1 Mos 7, 11 wird adubba (Gitter) weggenommen und die oberen und unteren Wasser strömen zusammen.

[2]) Das sind die „Zophasemim", die Tierkreisbilder der neuen von Marduk geschaffenen Weltordnung (s. S. 22[2]).

[3]) Es ist nicht etwa an den Regen zu denken, sondern an den den Tierkreis umgebenden Himmelsozean. Vgl. zu Hi 38, 8—11.

[4]) Es bezieht sich doch wohl auf die Befreiung der Götter durch den Sieg Marduks über Tiâmat. Von einer Befreiung von 7 Göttern aus dem Gefängnis Nergals spricht Kol. A des zu Ps 24 erwähnten neubabylonischen Textes.

im Munde der Menschen, welche seine Hände geschaffen.
Tutu: Mu-azag soll fünftens seine reine Beschwörung ihr Mund aussprechen,
Der durch seine reine Beschwörung zerstört den Schlupfwinkel der Feinde.
35 Sag-zu, der das Herz der Götter kennt; der sein Inneres prüft
und den Übeltäter nicht von sich entrinnen läßt;
der veranstaltet die Versammlung der Götter, ... ihr Herz,
der unterwirft die ungehorsamen ....
der leitet Gerechtigkeit,
40 der Widersetzlichkeit und ....
Tutu: Zi-si, welcher ....
der ...... Unruhe ....
Tutu, Suḫkur, drittens[1], zer[störend die Feinde],
zerstreuend ihren Bund(?) ....
45 vernichtend alle Bösen ....
46—47 *verstümmelt.*

King fügt hier zwei jedenfalls in die Lücke gehörige Fragmente ein, deren Stellung zu dem Ganzen unsicher ist:

I. 1 Er rief (= schuf) die Weltgegenden, machte die Menschen
2—8 *verstümmelt.*
II. 1—6 *verstümmelt.*
7 welcher Rat gibt und alles ......
8 der Gott Mummu, welcher schuf

Hierauf folgt das Schlußfragment:
1—2 *verstümmelt.*
.... aller Herren
.... dessen Macht groß ist.
5 Der Gott Lugal-dur-maḫ, der König des Bandes der Götter (markas ilâni), der Herr von Durmaḫ,
der im Königssitz erhaben ist,
der Gott A-du-nu-na, der Berater Eas, der Schöpfer der Götter seiner Väter,
welchen auf dem Wege seiner Majestät
10 kein anderer Gott erreicht,
.... [in] Dul-azag kennen ihn
.... sein Wohnsitz ist rein
.... den Unverständigen Lugal-dul-azag-ga
.... erhaben ist seine Macht
15 .... ihr ...inmitten des Meeres
.........[..?] der Schlacht.
105[2] .... ihn
.... der Stern, welcher am Himmel strahlt,
welcher ihren Anfang und ihr Ende faßt, mögen sie [ihm] zusehen,
und der mitten durch Tiâmat hindurchgeht, ohne zu rasten,
sein Name sei Nibiru, der seine Mitte hält,
110 die Pfade der Sterne soll er lenken,
wie Schafe weiden die Götter allesamt,
binden soll er Tiâmat, ihr Leben bedrängen und beenden.
In der Zukunft der Menschheit, in späten Tagen
soll er ..... nicht .... soll er .... für ewig.
soll er ......, nicht ...... soll er ...... für ewig.
115 Weil er ašru machte und danninu geschaffen[3],

[1]) Falsche Zahl.

[2]) Die folgenden Ziffern des Schlußfragments beruhen auf der keilschriftlichen Zählung am Rande der Tafel (von 10 zu 10 Zeilen).

[3]) S. HAOG S. 38 u. 48f.: ašru ist hier die „himmlische Erde" und danninu die „irdische Erde" als ihr Gegenstück,

hat Vater Inlil seinen Namen „Herr der Länder" genannt.
Die Namen, welche die Igigi nannten allesamt,
hörte Ea, sein Herz wurde heiter:
„Der dessen Namen seine Väter ruhmvoll machten,
120 sein Name sei wie der meine — Ea.
Den Bereich meiner Befugnisse allesamt soll er verwalten,
alle meine Obliegenheiten ergreifen."
Mit dem Namen „Fünfzig"[1] nannten die großen Götter
seine fünfzig Namen, machten groß seinen Weg.
125 Sie sollen bewahrt werden und der maḫru[2] soll sie lehren (sehen lassen),
der Weise und Gelehrte sollen sie zugleich überdenken.
Es soll sie überliefern der Vater, sie seinen Sohn lehren,
dem Hirten und Hirtenknaben das Ohr öffnen.
Er freue sich über den Herrn der Götter Marduk,
130 Sein Land soll gedeihen, er selbst sich wohl befinden.
Fest gilt sein Wort, nicht gewandelt wird sein Befehl,
nicht ändert das Wort seines Mundes irgendein Gott.
Wenn er zürnt, wendet er nicht wieder (begütigt) seinen Nacken,
wenn er ergrimmt ist, tritt seiner Wut kein anderer Gott entgegen;
135 der hochherzige, umfassenden Sinnes,
Frevler und Sünder ist vor ihm [stinkend ?]
Sie empfingen Belehrung, sprachen vor ihm
138—142 (Schluß der Tafel) *verstümmelt.*

Die Assyrer haben den Drachenkampf von Marduk auf Ašur übertragen.

K 1356[3] wird bei Gelegenheit der Restaurierung des bît akît ṣêri („Neujahrshaus der Steppe") der Bronzebeschlag eines Tores geschildert, auf dem die Götter um Ašur sich scharen und ihm beim Sieg über Tiâmat helfen. Ašur ist im Begriff, in die Tiâmat hinein[4] zu ziehen auf dem Streitwagen, den der Gott Martu lenkt, bewaffnet mit Bogen und abûbu-Waffe. Die Götter folgen ihm zu Fuß und Wagen, stehen vor ihm und hinter ihm in hchlachtordnung. Auf der anderen Seite ist Tiâmat mit ihren Helfers-Selfern dargestellt. Auf dem linken Seitenrande steht:

„[Der] besiegende . . . . . .[5] auf Ašurs Wagen stehend.
Tiâmat nebst den Geschöpfen ihres Innern".

Ein höchst interessanter griechischer Nachklang des Marduk-Tiâmat-Mythos findet sich in dem Stil der Erzählung des Dichters Alkaios vom Kampf des Pittakos, der Phrynon im Zweikampf besiegt, indem er ihm als Fischer das Netz[6] überwirft und ihn mit Dreizack und Dolch tötet, Strabo 13, 1, 38[7].

---

[1]) Winckler, KT[3] 117, Anm. 1 bemerkt dazu: 50 ist die Zahl (und das Ideogramm) Eas. Marduk erhält den Namen 50 und 50 Namen als Nibiru, d. i. auf dem Ende des Kreislaufs, da dieser in 7 × 50 Tage (Mondjahr von 354 Tagen mit 4 überschüssigen) zerfällt. Vgl. HAOG 12. 153.
[2]) s. HAOG S. 12f.
[3]) Zur Literatur usw. s. HAOG S. 312f.
[4]) Zur Spaltung von innen s. S. 11, Anm. 8.
[5]) [mal]-ku König oder [ana]-ku „ich". Jedenfalls ist der König gemeint.
[6]) s. oben S. 11 und vgl. S. 421.
[7]) s. S. 452 zum Goliathkampf.

Im Anschluß an den Drachenkampf des Epos Enuma eliš sei der Text vom „Kampf mit dem Labbu" mitgeteilt[1]. Es handelt sich um einen Kampf, der sich am Himmel in der Sternenwelt abspielt. Die Götter halten sich am Kleide des Sin (Mond) fest. Der Kampf wird ebenfalls von einem der Götter geführt, nachdem andere ihre Ohnmacht erklärt haben, und wie beim Tiâmat-Kampf erhält der siegende Gott die Königsherrschaft. Die Tat ist hier von der Weltschöpfung getrennt und in die Heroenzeit verlegt. Vor dem Kampfe existieren bereits Menschen und Städte.

(Vorderseite): Es seufzten die Städte, die Menschen .....
es klagten die Menschen [.....],
auf ihr Wehgeschrei .... nicht ....
auf ihr Gebrüll .... nicht ....
Wer [hat geboren ?] den Drachen (muš[ruššâ])[2].
Das Meer (tâmtu) hat den Drachen [geboren ?]
Inlil zeichnete am Himmel [das Bild des Labbu][3]:
50 Meilen seine Länge, 1 Meile [sein Kopf],
½ Gar sein Mund, 1 Gar .....,
10 1 Gar ist der Umfang seiner [Ohren ?],
5 Gar weit [....] er einen Vogel [....]
im Wasser von 9 Ellen schleppt er .....,
(und) richtet empor seinen Schwanz .....
Alle Götter des Himmels .....
im Himmel beugen sich die Götter vor [Sin ?],
den Saum von Sins Kleid faßten sie eilends.
„Wer wird hingehen und den Labbu [töten],
das weite Land erretten .....,
und die Königsherrschaft ausüben ......?"
20 „Gehe hin, Tišpak (Ninib)[4], töte den Labbu,
errette das weite Land .....
und übe die Königsherrschaft aus .....!"

---

[1]) Rm 282 (CT XIII, 33f.) bearbeitet von Hrozný, MVAG 1903, S. 264ff., zuletzt von Rogers, Cun. Parallels S. 61—63. Hrozný sieht in dem Labbu die Personifikation des Nebels. Das ist mythologisch ganz undenkbar. Schon die „Zeichnung am Himmel" sagt übrigens deutlich, daß es sich um eine astrale Erscheinung handelt, s. unten Anm. 3. Wir geben den Text in extenso, weil er den Kampf mit Rahab und Leviathan in den poetischen Stücken des A. T. illustriert. Zum Text s. auch Jensen, Gilgameschepos I, S. 56ff.

[2]) So wohl mit Hrozný nach einer Parallelstelle zu ergänzen. In dem Ninib-Hymnus K 38 (= II R 19 Hrozný MVAG 1903, S. 170ff.) wird Ninibs Waffe mit dem mušruššû tâmtim „der rotglänzenden Schlange des Meeres" verglichen und vorher (Z. 14) mit dem mušmaḫḫu, der „großen siebenköpfigen Schlange", (siba akkadašu). Vgl. Zimmern KAT[3] 504 u. dazu Steinmetzer ZA 27, 252ff. Hier ist wohl sicher an die Hydra des Sternhimmels zu denken, die wir HAOG S. 247 (Abb. 142) vgl. S. 42 (Abb. 24) auf babylonischen Monumenten nachweisen konnten.

[3]) Die letzten drei Zeilen erkläre ich wie H. Zimmern. Daß Inlil ein Schlangenbild zeichnet, beweisen die folgenden Maße. Es ist irgendwie an ein Sternbild zu denken, die erste Spur von Zeichnung einer Sternbilderkarte. Ist es die Schlange des Mondhimmels, die Offbg. 12 ein Drittel der Sterne hinwegfegt? Diese Schlange am Nordhimmel ist in der Tat ein riesiges Sternbild. Oder auch hier die Hydra? S. oben Anm. 2.

[4]) Die Szene spielt also am Ninib-Punkt, am Höhepunkt des Kreislaufs bez. des Weltalls (s. HAOG S. 33 u. 92).

„Du hast mich geschickt, o Herr, das Geschöpf (?) des Flusses .....,
ich kenne nicht ..... des Labbu
....
....
(Rückseite): ..... tat seinen Mund auf und [spricht] zu [Inlil],
„Laß eine Wolke heraufsteigen, ... den Sturmwind,
halte dein Lebenssiegel vor dein Gesicht,
fahr hinab und töte den Labbu.
Und er ließ Wolken heraufsteigen, ... den Sturmwind,
hielt sein Lebenssiegel vors Gesicht,
fuhr hinab und tötete den Labbu.
3 Jahre 3 Monate 1 Tag und [x Stunden]
fließt dahin das Blut des Labbu .....

Der Kampf mit dem Drachen ist eins der beliebtesten Themen der Bilder auf den Siegelzylindern (Abb. 1 bis 3. 5)[1]. Der Phantasie blieb freier Spielraum. Es ist nicht immer möglich, im einzelnen die Bilder mit einer bestimmten Gestalt der Legende zu identifizieren. Wie der „Drache

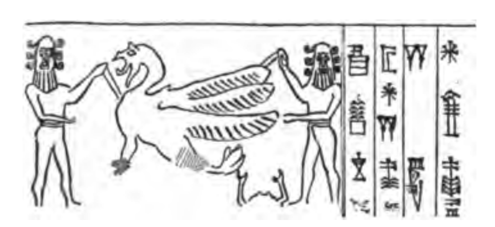


Abb. 1: Altbabylonischer (!) Siegelabdruck (Drachenkampf mit Gilgameš-Typus) von einer Urkunde aus der Zeit des Dungi, Königs von Ur. Nach Ward, Seal Cyl. Nr. 563.



Abb. 2: Babylonischer Siegelzylinder, Drachenkampf darstellend. Original im Musée Guimet; s. Annales du Musée Bd. 33, Nr. 98



Abb. 3: Babylonischer Siegelzylinder mit Drachenkampf. Nach Collection de Clercq Pl. XXX Nr. 325.



Abb. 4: Herakles in den Drachen eintretend („Perseus-Typus" s. S. 11 Anm. 8 u. S. 14 und 636). Nach P. Carus, The Story of Samson S. 116.

von Babel", der mit Marduk kämpfte, also das Chaosungeheuer Tiâmat, in neubabylonischer Zeit vorgestellt wurde, wissen wir jetzt aus den Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Babylon: es ist ein drachenartiges Ungeheuer mit zweigehörntem Schlangenkopf und Skorpionsschwanz. Das Mischwesen verbindet

[1]) Andre Beispiele HAOG S. 26 Abb. 15; S. 27 Abb. 17; S. 252 Abb. 127; S. 253 Abb. 128—130; S. 273 Abb. 172f.; S. 274 Abb. 174. Vgl. ferner unten S. 57f., Abb. 12—14.

also die Vorstellung von Schlange und Drache[1]. Auf den Ziegelreliefs des Ištartores ist das Ungeheuer schreitend dargestellt (HAOG S. 26 u. 27 Abb. 14 u. 16), auf dem Mardukbilde, das den Verzierungen eines Thronsessels angehörte (HAOG S. 273, Abb. 172) ist es, wie auf den „Grenzsteinen", liegend dargestellt. Agum II. berichtet, daß er im Marduk-Tempel in Babylon neben dem



Abb. 5: Babylonischer Siegelzylinder mit Drachenkampf nach Coll. de Clercq Nr. 331 (Pl. XXXI). Sieg des Neumondes im Frühjahr (HAOG S. 245 ff.)?



Abb. 6: Syrisch-hettitischer Siegelzylinder mit Drachenkampf. Original in der Bibliothèque nationale in Paris. Nach Delaporte, Catalogue Nr. 314.

Marduk-Bilde auch den mušruššû aufgestellt habe (KB III, 1, S. 142 f., Z. 13 ff.). Es handelt sich hier wohl ebenfalls um das Chaosungetüm. Auch das Relief aus Nimrud-Kelach (HAOG S. 26, Abb. 15) wird sich auf Ašurs Kämpfe im Sinne der altbabylonischen Kosmogonie beziehen.

---

6. Eine Notiz über die Schöpfung in der Einleitung zu einem Texte über Heilung von Zahnschmerzen CT XVII, pl. 50:

„Nachdem Anu [den Himmel] geschaffen, der Himmel die Erde geschaffen, die Erde die Flüsse geschaffen, die Flüsse die Gräben geschaffen, der Schlamm den Wurm geschaffen usw." S. hierzu HAOG S. 28.

7. Eine bei der deutschen Grabung in Babylon gefundene Rezitation, die beim Tempelbau aufzusagen war und die den Weltenbau preist[2]:

Als Anu den Himmel erschaffen,
Ea den Ozean schuf, seine Wohnung,
kniff Ea im Ozean Lehm ab,
schuf den Gott des Ziegels zur Erneuerung ....
schuf Rohr und Wald(?) zur Herstellung des Baues ....
schuf den Gott der Zimmerleute ..... zur Vollendung der Bauarbeit ...,
schuf Gebirge und Meere für Wesen aller Art ....
schuf den Gott der Goldschmiede, den Gott der Schmiede, den Gott der Steinarbeiter —
schuf den Oberpriester der großen Götter, zur Vollziehung der Gebote,
schuf den König zur Ausstattung ....
schuf die Menschen zum [Opfer bringen] ..
.... Anu Inlil Ea

8. Eine assyrische Weltschöpfungserzählung, in kleinen Fragmenten erhalten (K 3445 + Rm 396 = CT XIII, pl. 25, Rs. 24 ff.).

---

[1]) Schlange und Drache gehen tatsächlich in allen Mythologien durcheinander. vgl. Offbg. 20. 2 (Schlange = Drache).

[2]) BE 13987, 24 ff.; Weißbach, Miscell. S. 32 ff. und Tafel 12.

Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos Nr. 20 rechnet das Stück zu Enuma eliš. Eine kosmologisch wichtige Stelle lautet (s. HAOG S. 32):

Über dem Ozean (apsû), der Wohnung [des Ea]
gegenüber Ešarra[1], das ich gebaut .....
habe ich unten die Erde (ašratu)[2] stark gemacht ....
will ich ein Haus bauen als Wohnung.

9. Eine aus spätbabylonischer Zeit überlieferte astrale Rezension der Legende vom Sieg über Tiâmat und vom Bau der gegenwärtigen Welt findet sich King, The Seven Tablets I, 209ff. Text II, pl. LXVIIff.[3] Der Text wurde übersetzt und besprochen (auch im Zusammenhang mit Berossos) HAOG S. 29f. Sie ist auch deshalb für das Verständnis der altorientalischen Ideenwelt wichtig, weil sie Urchaos und Sintflut prinzipiell gleichsetzt und weil sie die kosmischen Ereignisse zur Ausmalung historischer Vorgänge benutzt.

10. Eudemos von Rhodos, ein Schüler des Aristoteles, berichtete nach einem Zitat des Damaskios[4] in seiner Geschichte der Theologie (*περὶ τὸ θεῖον ἱστορία*), offenbar aus einer babylonischen Quelle:

„Unter den Barbaren übergehen die Babylonier den einheitlichen Ursprung aller Dinge offenbar mit Stillschweigen, nehmen aber zwei (uranfängliche) Prinzipien an: Taute und Apason, indem sie Apason zum Manne der Taute machen, diese aber Mutter der Götter nennen. Ihr einziger Sohn sei Moymis (Mummu), den ich für das geistig vorzustellende Weltall (*νοητός κόσμος*) halte, wie er aus den beiden Elementen entstanden ist. Ferner sei aus ihnen eine neue Generation entsprossen: Lache und Lachos (Laḫmu und Laḫamu), und dann eine dritte: Kissare und Asoros (Ki-šar und An-šar). Von diesen drei: Anos, Illinos und Aos. Der Sohn von Aos und Dauke sei Bel gewesen, den sie als den Weltenschöpfer (Demiurg) annehmen."

Diese Darstellung verdeutlicht das S. 9f. besprochene Fragment der I. Tafel des babylonischen Epos. Sie ist echt babylonisch. Es ist durchaus nicht nötig, eine Kommentierung durch griechische Gedanken anzunehmen. Auch die babylonischen Denker wußten, daß die mythologischen Gestalten nur Manifestationen der Naturerscheinungen sind. Die Welt gilt ihnen als Stoffwerdung der Gottheit. Auch die Deutung des Mummu-Moymis als das Intellektuelle ist babylonisch richtig, s. HAOG S. 20ff.

11. Der Bericht des Berossos, der die jüngste babylonische Rezension der Schöpfungserzählung bietet.

Berossos, geboren um 345 v.Chr., war Priester im Tempel des Bel-Marduk von Babylon zur Zeit Alexanders des Großen, vollendete um 275 ein Werk unter dem Titel Babyloniaca, das er Antiochos I. Soter widmete. Antiochos hatte die Babylon freundliche Politik Alexanders wieder aufgenommen und wollte, wie sein Beiname Soter sagt, selbst der Bringer einer neuen Zeit sein[5]. Als Priester standen ihm die Tempelarchive zur Verfügung. Er selbst bemerkt ausdrücklich, daß er geschriebene Quellen benutzt habe (*ἀναγεγράφθαι δὲ τὸν λόγον οὕτως*), also Keilschrifterzählungen und vor allem Chroniken.

---

[1]) Himmel im Gegensatz zur Erde, s. HAOG S. 32. [2]) S. HAOG S. 48.

[3]) Beachte, daß die babylonischen Bilder (Abb. 2f. 5f.) astrale Symbole zeigen!

[4]) Fragm. 97 (= Damaskios 382 Kopp), s. Pauly-Wissowa RE VI, Kol. 898. Die Stelle wird oft ganz unberechtigt dem Damaskios zugeschrieben. Sie ist also bedeutend älter als Berossos.

[5]) S. HAOG S. 194, Anm. 1.

Die Fragmente, die in Exzerpten und Zitaten griechischer Schriftsteller vorliegen, werden gegenwärtig neu gesammelt von P. Schnabel. Als Einleitung dazu ist sein Buch Prolegomena und Kommentar zu den Babyloniaca des Berossos gedacht, dessen erster Teil 1912 erschienen ist, Leipzig, B. G. Teubner.

Das 1. Buch handelte von der σοφίη der Babylonier. Es begann, um das Interesse der griechischen Leser zu gewinnen, mit einer Schilderung des Landes Babylonien, dann beschrieb es die Anfänge der Kultur, die Oannes[1] den tierisch lebenden Bewohnern gebracht haben soll. Die Schöpfungserzählung wird Oannes in den Mund gelegt, der sie mit einer allegorisch-rationalisierenden Erklärung versieht. Bereits Movers hat erkannt, daß Oannes ebenso wie die sechs weisen Fabelwesen, die dann kommentierend auftreten, Personifikationen von Offenbarungsbüchern sind[2]. Die Schöpfung entsteht wie im babylonischen Epos aus dem Kampf mit dem als Ungeheuer personifizierten Urchaos und seinen Helfershelfern. Aus dem Chaos wird die Welt gebaut. Zur Erzählung vom Weltenbau gehört die Erzählung vom Bau Babylons samt Tempel und Turm, den der Schöpfer Bel mit Hilfe der erstgeschaffenen Menschen ausführt. Die Menschenschöpfung selbst geschieht dadurch, daß Bel sich den Kopf abschlagen läßt; sein Blut wird mit Erde gemischt und aus dem blutigen Erdklumpen werden Menschen und andere Lebewesen geschaffen[3].

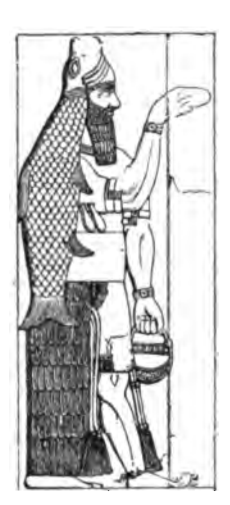


Abb. 7: Priester mit Fischmaske, wohl als Ea-Oannes maskiert (Nimrod-Kelach).

Wie in der babylonischen Dichtung Enuma eliš scheint auch bei Berossos die babylonische Astronomie einen breiten Raum in der Erzählung eingenommen zu haben. Bel schafft die Sterne und nennt sie mit Namen. Die große Anzahl der Fragmente hatte früher zu der Ansicht verleitet, daß Berossos außer den Babyloniaca auch ein astronomisches Werk geschrieben haben müsse. Im folgenden (S. 20f.) werden wir sehen, daß Berossos auch die astrale Kommentierung der babylonischen Kosmogonie kannte, wie wir sie auf babylonischen Tafeln finden (s. HAOG S. 29f. und oben S. 18).

Das 2. Buch der Babyloniaca erzählte die Menschheitsgeschichte vom ersten babylonischen König Aloros bis Nabonassar. Die chronologischen Schemata sind nur stellenweise durch sachliche Notizen und Erzählungen unterbrochen. Mit dem 10. Urkönig ist das erste Weltzeitalter „nach Anfang, Mitte und Ende" beschlossen. Die erste große Flut bringt die Welt in den chaotischen Zustand zurück. Berossos schildert ausführlich die Flut und das Geschick des geretteten Xisuthros. Dann folgen 86 mythische Könige nach der Flut und 5 historische Dynastien bis Nabonassar (747—734), mit dem ein neues Zeitalter einsetzt (S. 493), und

---

[1]) Weißbach erklärt den Namen Oannes als ummânu „Werkmeister". Berossos sagt, daß ein Bild des Oannes (das er ausführlich schildert), bis zu seiner Zeit aufbewahrt werde. Auch die Ungeheuer des Urchaos seien im Tempel zu Babylon abgebildet. Leider ist der Tempel Esagil noch nicht ausgegraben. Das Abb. 7 gegebene Bild des Priesters mit der Fischmaske aus Niniveh erinnert an die Oannes-Schilderung. Zu den Bildern der Chaosungeheuer s. S. 20.

[2]) Zu diesen Offenbarungsbüchern s. unten im Kapitel „Urväter", S. 104.

[3]) Die babylonische Vorlage für diesen Mythos, der Mondcharakter hat, ist gefunden, s. S. 42.

der auch in der babylonischen Königsliste A in die letzte Dynastie vor der Assyrerherrschaft eingereiht ist.

Das 3. Buch umfasst die Assyrerzeit (747—626), das neubabylonische Chaldäerreich (629—539), wobei die Neuerbauung Babylons unter Nebukadnezar II. ausführlich erzählt wird, und die Perserherschaft (538—331) bis zur Eroberung Babylons durch Alexander den Grossen. Die Zeit von Aloros bis Alexander soll 468000 Jahre umfassen (s. HAOG S. 194ff.).

Das Hauptfragment der Schöpfungserzählung lautet folgendermaßen:

„Berossos sagt, es habe eine Zeit gegeben, wo das All Finsternis und Wasser war, und darin seien wunderbar und eigentümlich geartete und aussehende Lebewesen entstanden; Menschen mit zwei, auch solche mit vier Flügeln und zwei Köpfen, auch solche mit einem Körper aber mit zwei Köpfen, einem männlichen und weiblichen und mit zwei Geschlechtsteilen, männlich und weiblich[1]; ebenso andere Menschen, die einen mit Ziegenbeinen und Hörnern, andere mit Pferdefüßen, wieder andere mit dem Hinterteile von Pferden und dem Vorderteile von Menschen, also wie Kentauren anzusehen. Auch Stiere mit Menschenköpfen und Hunde mit vier Leibern, die hinten in einen Fischschwanz ausgingen und Pferde mit Hundsköpfen und Menschen und andere Tiere mit Köpfen und Leibern von Pferden und Fischschwänzen, und andere Lebewesen mit verschiedenartigen Tiergestalten. Außerdem noch Fische und Kriechtiere und Schlangen und allerlei andere wunderbare Lebewesen mit Mischgestalten. Ihre Bilder seien im Tempel Bels[2] vorhanden. Über sie alle habe aber ein Weib geherrscht mit Namen Omorka, was auf chaldäisch ṭamte heiße und griechisch „Meer" (*θάλασσα*) bedeute, von gleichem Zahlenwert wie *σελήνη* (vgl. Eisler, OLZ 1909, 289ff.).

Als alles so beschaffen war, da sei Bel gekommen und habe das Weib in der Mitte durchgespalten[3] und aus ihrer einen Hälfte die Erde, aus ihrer andern den Himmel gemacht, die ihr zugehörigen Tiere aber vertilgt.

Das alles sei aber eine allegorische Naturbeschreibung[4]. *Als nämlich alles noch ein Urwasser war und Tiere darin lebten, habe dieser Gott seinen Kopf sich abgeschlagen und das herausfließende Blut hätten die Götter mit der Erde vermischt und (so) die Menschen gebildet*[5]. *Deshalb hätten diese Vernunft und göttlichen Verstand. Bel aber, den man als Zeus bezeichnen kann, habe die Finsternis in der Mitte gespalten und Erde und Himmel voneinander getrennt und so das Weltall geordnet. Die Tiere aber hätten die Kraft des Lichtes nicht ertragen und seien umgekommen.*

---

[1]) Babylonische Bilder und Darstellungen von Skorpionen, Fischmenschen usw. erinnern an die Tierkreisgestalten des Berossos. Nach Enuma eliš Tafel I sind es 11 Ungeheuer, s. S. 10, Anm. 1.

[2]) Es ist der Marduktempel Esagila gemeint. Agum II. (1650 v. Chr.) stellt dergleichen Monstra im Tempel auf (V R 33, s. KB III, 1, 134ff.). HAOG Abb. 14 u. 16 zeigen Ungetüme aus dem Inliltempel von Nippur und vom Ištar-Tor Babylons. Nach einem unveröffentlichten Texte aus Babylon waren Schlangen und Skorpione vor dem Torhaus des Tempels der Gula aufgestellt. Nach MDOG 47, S. 38, Anm. dergleichen auch in Ašur vor dem Tempel Eḫarsagkurkurra zu Sanheribs Zeit. Das älteste bekannt gewordene Kentauren-Bild zeigt HAOG S. 116 Abb. 93.

[3]) Den Kampf übergeht Berossos. Er war ihm wohl zu lächerlich für griechische Ohren.

[4]) Das kursiv Gedruckte gehört einer andern Rezension an; die Ausscheidung stellt den Zusammenhang auf die einfachste Weise her. Es ergeben sich einfach zwei Berichte. Im kursiv Gedruckten sind die beiden Teile, Schöpfung der Menschen und Schöpfung von Himmel und Erde umzustellen.

[5]) In dem S. 7f. und 43 besprochenen Assur-Text wird eine Doppelgottheit zu diesem Zwecke geköpft ([ilu]Lamga, eine Monderscheinung) und aus ihrem Blut ist der Mensch gebildet.

Als nun Bel die Erde vereinsamt, aber doch (?) fruchttragend gesehen habe, habe er einem der Götter befohlen, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herausfließenden Blute die Erde zu mischen und die Menschen und Tiere zu bilden, welche vermöchten die Luft zu ertragen. Bel habe aber auch die Gestirne, sowie Sonne, Mond und die fünf Planeten gebildet."

Sehr interessant ist die Bemerkung, daß ṭamte den gleichen Zahlenwert wie σελήνη (Mond) habe. Vgl. die astralmythologische Angabe bei Plato Symposion c. 14 (HAOG S. 27). HAOG S. 29f. wurde eine neubabylonische astrale Interpretation des Schöpfungsmythos mitgeteilt. Abb. 8 ist mit dem Ungeheuer, das dem schießenden Drachenkämpfer gegenübersteht, eine Mondsichel irgendwie verbunden. Nun wird nach diesem Texte (King, The Seven Tablets I, 211 = Brit. Mus. 55466 + 55486 + 55627, Rev. 11—12) Tiâmat im Mond (ina libbi ilSin) gesehen, Marduk wird in der Sonne (ina libbi ilUD)[1] gesehen. Derselbe Text gibt vielleicht noch einen Wink für die Erklärung der Verbindung des Mondes mit Tiâmat. Z. 1 nennt er die Waffe, die seine Hand hält: MUL. MUL. Dieses Wort wird in astrologischen Texten durch kalîtu „Niere" erklärt. Virolleaud, Sin III, Z. 7—8: „Der Mond ist wie eine Niere"[2] (kalîtum). V R 46, 26 erscheint MUL.MUL.LA als Waffe („Pfeil") in der Hand Marduks, des Siegers über die Tiâmat. Der Mond, der Abb. 8 mit dem Drachen verbunden ist, soll also vielleicht den Mond in Nierengestalt als symbolische Waffe Marduks andeuten. Aus III R 55, 3 (HAOG S. 162) wissen wir, daß der Mond als Niere in seiner Phasengestalt vom 6. bis 10. Tage nach Neumond angesehen wurde. Diese Phase wird also das Mondbild im Siegelbild darstellen. Zum Verständnis der astrologischen Umdeutung des kosmogonischen Kampfes erinnere man sich daran, daß die Gigantomachie, die in der Kosmogonie Weltenkampf ist, auch in den Zyklen der Einzelerscheinungen in die Erscheinung tritt: im Kampf zwischen Schwarzmond und Weißmond, zwischen Sonne und Mond usw. (HAOG S. 232f).

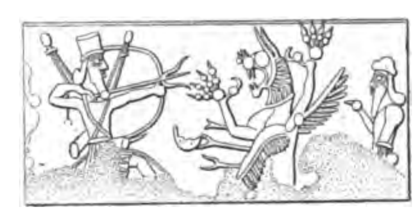


Abb. 8: Assyrischer Siegelzylinder mit Drachenkampf und Mondmotiv. Nach Lajard, Culte de Mithra Pl. 25, 5.

Phönizien[3].

Über die nach der Angabe des Philo von Byblos von Sanchuniathon überlieferte Kosmogonie der Phönizier berichtet Eusebius (im Sinne christlicher Polemik) in der Praeparatio evangelica cap. 10[4]. Die zugrunde liegende Lehre stammt auch hier offenbar aus der altorientalischen Geisteskultur, die mythologische Einkleidung ist durch philosophierende griechische Gedanken teilweise verwischt.

„Als Urprinzip dieses Weltalls setzt er finstere, von Geist befruchtete Luft, oder den Hauch finsterer Luft und das schlammige, finstere Chaos. Dieses sei un-

---

[1]) So zu lesen: ilUD; King liest irrtümlich Tam-[tim].

[2]) Vgl. zur symbolisch kosmischen Bedeutung der Niere in der alten Shinto-Religion meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 199.

[3]) Vgl. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Krit. Ausg. des Bibl. Instituts III), S. 315f.

[4]) Daß Philo von Byblos eine alte phönizische Quelle benutzt hat, und daß die Kosmogonie echt phönizisch ist (wenn auch nicht von dem als Zeitgenossen Davids geltenden Sanchuniathon), ist sicher trotz der sonstigen literar-kritischen Schwierigkeiten, die man bei Lukas, Grundbegriffe der Kosmogonien, S. 139ff. zusammengestellt findet. Zum Texte s. Sanchuniathonis fragmenta ed. Orellius, Leipzig, J. C. Hinrichs 1826.

ermeßlich und grenzenlos durch lange Zeit. Als aber der Geist (Pneuma = bab. Mummu), so sagt er (Sanchuniathon), in Liebe zu seinen eignen Ursprüngen entbrannte und eine Vermischung[1] entstand, wurde diese Umarmung Pothos (Geschlechtstrieb) genannt. Dies ist das Prinzip der Schöpfung aller Dinge. Der Geist aber kennt seine Schöpfung nicht (d. h. er ist nicht geschaffen). Und aus dieser Umarmung des Geistes entstand Mot. Das ist nach den einen Schlamm, nach andern eine faulige, wässerige Mischung. Und aus dieser kam alles Erzeugnis der Schöpfung und die Entstehung des Weltalls. Es waren aber gewisse Lebewesen ohne Bewußtsein; aus ihnen gingen vernunftbegabte Wesen hervor, die den Namen Zophasemin, das heißt Beschauer (Wächter) des Himmels[2], erhielten und die wie ein Ei gestaltet waren (die elliptische Gestalt des Tierkreises?[3]). Und es leuchtete hervor Mot[4], Sonne und Mond, die Sterne und die großen Gestirne."

Dann wird erzählt, wie die Lebewesen entstehen:

„Als die Luft durchleuchtet war, entstanden durch Feuer, Wasser und Meer: Winde, Wolken und sehr große Ergüsse und Fluten himmlischer Wasser. Und nachdem sie geschieden und von ihrem ursprünglichen Orte losgerissen waren durch den Feuerbrand der Sonne, und alles sich wieder in der Luft begegnete und aneinander stieß, da entstanden Donner und Blitze und bei dem beschriebenen Donnerkrachen erwachten lebende Wesen, erschraken bei dem Lärm, und so rührte sich auf der Erde und im Meer Männliches und Weibliches. Das wurde in der Kosmogonie des Taut[5] und in seinen Kommentaren niedergeschrieben, wie es mit Gründen und Vermutungen sein Verstand durchschaut, ausgedacht und uns erläutert hat." Nachdem er dann (so fügt Eusebius hinzu) die Namen des Notos und Boreas und der übrigen Winde

---

[1]) Vermischung wie zwischen Mummu und Tiamat in der babylonischen Mythologisierung, s. HAOG S. 21f. Der Geist entbrannte gegen seine eignen Ursprünge, er ist also Erzeugnis der beiden Chaos-Hälften wie Mummu im Babylonischen und wohl auch Schu im Ägyptischen (s. S. 23f.) und erzeugt mit der Mutter die neue Welt.

[2]) Wohl Zophesamin zu lesen (hebr. ṣophê „Wächter", phöniz. samîn = šamajim „Himmel"). Es sind die Tierkreisgötter, die im babylonischen Epos als Wächter darüber wachen sollen, daß die himmlischen Wasser nicht den Damm durchbrechen (Enuma eliš, Tafel V, 139f., s. HAOG S. 57f.); vgl. auch die astronomische Erläuterung des Weltschöpfungsepos HAOG S. 29. Der von Zimmern KAT[3] S. 629 vermißte inschriftliche Beleg ist damit gegeben. — Vier Wächter des Tierkreises kennt auch die jüdische Kosmologie, s. bin Gorion, Sagen der Juden I, S. 63ff. S. hierzu noch zu 1 Mos 28 S. 319ff.

[3]) Für die Annahme eines Welteies in der phönizischen Kosmogonie darf man sich auf diese Stelle nicht berufen. Wohl aber redet eine von Philo abweichende Kosmogonie der „Sidonier", die von Damaskios c. 125 (S. 385 Kopp) berichtet wird und auf Eudemos von Rhodos (also älter als Berossos) zurückgeht, von einem Ei, das aus der Urmaterie hervorging, als sich mit dem nebelhaften Urstoff (Ὀμίχλη) das Verlangen (Πόθος) verbunden hatte. Auch die von Damaskios ib. erwähnte phönizische Kosmogonie nach Mochos spricht vom Weltei: Aus Αἰθήρ und Ἀήρ ging Ulomos hervor, der intelligible νοῦς; aus ihm ging Chusoros hervor, die intelligible δύναμις, hierauf das Ei, das zu Himmel und Erde sich spaltete. Das Ei begegnet uns ferner in der späten indischen (s. die Bilder bei Niklas Müller, Glauben, Wissen und Kunst der Inder, Mainz 1822), chinesischen und japanischen Kosmogonie (s. S. 39).

[4]) Wie 1 Mos 1 existiert also auch hier Licht vor der Schöpfung von Sonne und Mond. Die Auffassung scheint anzunehmen, daß schon durch die Erschaffung des Tierkreises Licht wird. Freilich bleibt dieses Mot ebenso wie das vorher erwähnte Mot dunkel.

[5]) Dieser Taut wird im Verlauf des Textes als der Erfinder der Niederschrift der Uranfänge geschildert. Es heißt dort: die Ägypter nannten ihn Toot, die Alexandriner Toyt, die Griechen Hermes. Babylonisch ist es Nabû, der Schreiber der Geschichte im Schicksalsgemach (HAOG S. 276f.).

erklärt hat, fährt er fort: „diese aber haben zuerst die Keime der Erde gesegnet, haben an die Götter geglaubt und vor ihnen, durch die sie entstanden waren, die Knie gebeugt — sowohl sie selbst, wie die Folgenden, wie die Vorhergegangenen, und haben Speise- und Trankopfer dargebracht." Und er fügt hinzu: „Dieses (es muß vorher etwas ausgelassen sein) waren die Grundgedanken der Anbetung, wie sie ihrer Schwachheit und ihrem Kleinmut (ψυχῆς ἀτολμία) entsprachen. Dann (so heißt es) seien aus dem Kolpia-Winde und aus seinem Weibe Bau, was so viel heiße wie Nacht, Aion und Protogonos, die sterblichen Menschen entstanden, die so hießen. Aion habe die Nahrung von den Bäumen erfunden; die von ihnen Erzeugten seien Genos und Genea genannt worden. Diese hätten Phönizien bewohnt und als es sehr heiß wurde, hätten sie die Hände zum Himmel emporgehoben, zur Sonne. Diese hielten sie, so sagen sie, für den alleinigen Herrn des Himmels, nannten ihn Beelsamen[1], das ist bei den Phöniziern Herr des Himmels, bei den Griechen Zeus."

In der folgenden Darstellung von Göttergenealogien heißt es:

„Von diesen (den Titanen!) stammen Amynos und Magos, welche den Gebrauch von Dörfern und Herden lehrten; von diesen Misor und Sydyk[2], d. h. der Gerade und der Gerechte, die den Gebrauch des Salzes erfanden; von Misor: Taut, welcher die Niederschrift der Uranfänge erfand[3]."

Ägypten[4].

Die älteste uns bekannte ägyptische Kosmogoniedarstellung stammt aus dem Anfang des alten Reiches und gehört der Lehre von On an.

Abb. 9 stellt die Weltentstehung bildlich dar (zum Text s. Champollion, Monuments III, 275 f.: tableau astronomique, tombes royales, Thèbes-Biban-el-Molouk). Der Erdgott Keb liegt unten. Die Himmelsgöttin Nut liegt über ihm[5]. Schu, ihre Sohnesemanation, schiebt sich zwischen beide und hebt Nut empor, so daß sich ihr Leib über Keb wölbt. Ihr Leib ist zuweilen mit Sternen bedeckt (vgl. die Varianten bei Lanzone, Dizionario di Mitologia, Tav. 156 bis 163); zuweilen fährt auf ihrem Rücken die Sonnenbarke. Der beigegebene Text nennt die Dekane mit ihren Sterndeterminativen. Auf einer der Varianten (l. c. Taf 68, Nr. 1) sind unter dem Leibe der Nut die „vier Stützen des Himmels" angedeutet. Damit ist der astrale Charakter des Weltbildes ausdrücklich bezeugt. Von unserem Standpunkte aus, nach dem wir geistige Zusammenhänge zwischen der sumerisch-babylonischen und ägyptischen Geisteswelt schon für die ältesten bekannten Perioden annehmen müssen[6], liegt es nahe, in dem Ineinander der drei eine Analogie zu Apsû, Tiâmat und Mummu zu sehen, s. HAOG S. 20 ff. Schu, in der rationellen Mythologie die „Luft", würde dem

---

[1]) s. von Baudissin, Adonis und Esmun S. 26.

[2]) Vgl. in den babylonischen Ritualtafeln und Götterlisten die personifizierten Tugenden: Kittu und Mešaru, Recht und Gradheit; (s. HAOG S. 114. 250). CT XXIV, pl. 31, 82 ist Ki-it-tum als Sohn des Šamaš bezeichnet. In den Ritualtafeln (z. B. Zimmern, Beiträge zur bab. Rel. S. 104 f., S. 133 f.) kommen beide neben Šamaš vor, der als „Richter der Welt" gilt. In der Psalmenpoesie sind sie bildlich als Säulen des Thrones Jahves (Ps 89, 15) gedacht. Die beiden Säulen rechts und links vom Tempeleingange in Jerusalem: Jakin und Boʿaz (1 Kg 7, 21; 2 Chr 5, 17), symbolisieren dieselbe Idee (zu ihrer kosmischen Bedeutung s. S. 365). HAOG, S. 188, Abb. 122 zeigt ein phönizisches Tempel-Modell, von zwei Säulen flankiert.

[3]) S. oben S. 12, Anm. 5.

[4]) Das Material bei Wiedemann in Hastings Dictionary Suppl. Bd. 176 ff.

[5]) Daß es sich um den Zeugungsakt handelt, lassen einige Varianten deutlich erkennen. Babylonisch würde umgekehrt das männliche Prinzip (Himmel) oben und das weibliche (Erde) unten liegen.

[6]) s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 62 f. und Die Panbabylonisten, der Alte Orient und die Ägyptische Religion[2] 1907.

geistigen Prinzip entsprechen, gleich Mummu (S. 9. 38), der die aus dem Chaos hervorgehende Welt erzeugt durch Trennung des Urvaters und der Urmutter.

Die Kosmogonie ist auch in Ägypten gleich Theogonie. In der Legende vom Untergange des Menschengeschlechts (dem sog. Kuhbuche) redet der Sonnengott das Urgewässer Nun an:

Du ältester Gott, aus dem ich entstanden bin!

Vorher hat er alle Götter aufgerufen, mit denen er in der Urzeit in dem Urgewässer Nun zusammen war.

Von den kosmogonischen Andeutungen, hinter denen Weltenlehre steht, müssen die poetischen, systemlosen Weltenbilder unterschieden werden, die sowohl den Himmel wie die Unterwelt als ein Spiegelbild der Welt, d. h. Ägyptens ansehen:



Abb. 9: Ägyptische Kosmogonie. Nut von Schu über Keb emporgehoben. Zeichnung nach einem Sarge im Turiner Museum (= Lanzone, Dizionario Tav. 161 Nr. 3).

Die Erde wird dargestellt als ein Land mit Wasser, Inseln und Kanälen gleich Ägypten. Auch der Himmel wird nach dem Zeugnis der Pyramidentexte vorgestellt wie Ägypten als Land mit Wasser, Inseln, Kanälen, oder als Meer, auf dem Sonne, Mond und Gestirne in Barken fahren, oder als überschwemmtes Land mit Inseln und Deichen, an dem im Osten der Palast des Re oder der Götterbaum steht. Himmel und Erde werden auch als Platten dargestellt, die an den vier Ecken von vier Bergen getragen sind. In der Mitte der Erdplatte liegt Ägypten, von der Himmelsplatte hängen die Gestirne als Lampen herab.

Die Totenwelt ist ebenfalls ein Gegenbild der irdischen Welt[1].

Einen Text, der die Weltschöpfung im Zusammenhang schildert, gibt es nicht. Nur gelegentlich, wie in dem zu Ps 104 zitierten Sonnenhymnus, werden die Schöpfungswerke gepriesen.

In der Lehre von Theben, wie sie aus der 20. Dynastie überliefert ist, und die mit der Marduklehre von Babylon verwandt ist, ist Amon gleich Marduk Sieger über den Chaosdrachen (Schlange Apophis) und Demiurg.

„Seine Mannschaft jauchzt, wenn sie sehen, wie der Feind gefällt ist, wie seine Glieder mit dem Messer zerfleischt sind, wie das Feuer ihn gefressen hat, und

---

[1]) Zu den verschiedenen, zunächst lokal getrennten Tempellehren vom Jenseits s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 68 ff. Abb. 139 und 140 (S. 342) zeigen ein ägyptisches Begräbnis und das ägyptische Totengericht.

wie seine Seele noch mehr gestraft wird als sein Leib. Diese Schlange, ihrem Kommen wird gewehrt....[1]"

Sodann ist er Schöpfer, Ernährer und Erhalter aller Wesen.

„Er befahl, und die Götter entstanden, er ist der Vater der Götter, der die Menschen machte und die Tiere schuf ...... Er ist der, der das Kraut machte für die Herden und den Fruchtbaum für die Menschen; er schafft, wovon die Fische im Strome leben und die Vögel unter dem Himmel[2]...."

Im Amon-Hymnus von Kairo, der aus der 20. Dynastie überliefert ist, aber sicher älteres Material verwertet, heißt es:

I, 5f.: „Oberster aller Götter, Herr der Menschheit, Vater der Götter, der die Menschen machte und die Tiere schuf, der Herr dessen, was da ist, der den Lebensbaum schafft, der das Kraut macht und Fruchtbäume, der das Vieh ernährt."

II, 7: „Preis dir, der den Himmel erhob, und die Erde [gründete ?]".

IV, 7: „Atum, der die Menschen schuf, welcher ihre Art(?) erhebt und ihr Leben macht, der ihre Farbe unterscheidet, einen vom andern."

VI, 3: „Die Menschen kamen aus seinen Augen und die Götter entstanden aus seinem Munde."

Immer wird die Gottheit als Schöpfer und Erhalter der Welt bis ins kleinste gepriesen (bis zu Ungeziefer und Mäusen).

Was hier von Amon gesagt ist, wird, wie in den babylonischen Tempellehren, auch von anderen Göttern gesagt, von Chnum oder von Taut. Die Anschauungen variieren in Theben, Heliopolis, Memphis.

Die Menschenschöpfung wird insbesondere dem widderköpfigen Chnum nachgesagt, wie in Babylonien Ea, der ebenfalls durch den Widder symbolisiert wird. Abb. 10 zeigt, wie er den Menschen auf der Töpferscheibe modelliert[3].

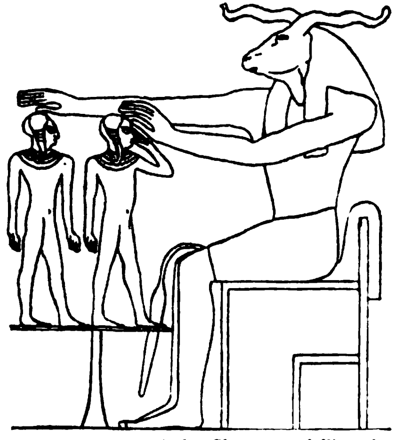


Abb. 10: Der ägyptische Chnum modelliert den Menschen auf der Töpferscheibe. Aus dem Tempel in Luxor.

Eran.

Die Theologie Zarathustras ist in ihrer Weltenlehre babylonisch beeinflußt. Die Lichtwelt, die Ahuramazda geschaffen hat, wird von der finstern Welt, deren Repräsentant Angramainyu ist, bedroht, wie in der babylonischen Kosmogonie die Welt Anšars durch Tiâmat und Kingu. Der Welt des Lichts tritt als Gegenschöpfung eine Welt der Finsternis gegenüber. Zwischen beiden ist eine Leere (im Avesta vayu, in den Pahlavi-Texten vāe), die den chaotischen Schauplatz der Begegnung und des Kampfes bildet. Nach dem bedeutendsten Werk der Pahlaviliteratur, dem spätüberlieferten Bundeheš (d. h. Urschöpfung), dessen Lehre aber auf alten verloren gegan-

[1]) Zitat nach Erman, Religion der Ägypter[2] S. 73f. [2]) Nach Erman l. c. S. 73.
[3]) Eusebius praep. ev. I, 12 erwähnt ein solches Bild.

genen avestischen Traditionen beruht, vollzieht sich der Kampf in einer Reihe von Weltzeitaltern[1]. Der Kampf selbst wird durch astrale Vorgänge dargestellt, wie in Babylonien. Auf Angramainyus Seite stehen sieben böse Planeten[2]. Sie stürzen sich in die himmlische Sphäre. Ahuramazda bringt die sieben unter seine Macht und gibt ihnen neue Namen, darunter ist sein eigener Name. Nun werden sie im Zaum gehalten durch die guten Gestirne, die Wächter des Himmels, und sie alle helfen, die Tore der Unterwelt zu hüten.

Häufig wird der Kampf der Urzeit als Drachenkampf dargestellt. Eine der ältesten im Avesta aufbewahrten Mythen (Yašt 19, 45—53) schildert den Kampf des Ātar (Feuer) gegen Azay Dahāka, den Drachen, und erwähnt dabei die Schöpfung der ersten Menschen:

45. Die starke mazdageschaffene unnahbare Herrlichkeit
verehren wir, die vielgepriesene, überlegen wirkende, fürsorgliche, tatkräftige, gewandte, über die andern Geschöpfe hinwegsehende;

46. worum sich bemühten Spenta Mainyu und Angra Mainyu, um diese unnahbare (Herrlichkeit).
Da schickte jeder von beiden die schnellsten Boten aus:
Spenta Mainyu schickte als Boten aus den Vohu Manah und den Aša Vahišta und Ātar, den Sohn des Ahura Mazda;
Angra Mainyu schickte als Boten aus den Aka Manah und den das blutige Holz schwingenden Aešma und das Ungeheuer Dahāka und den Spityura, (der) den Yima [mit der Säge] entzweischnitt.

47. Darauf reckte sich weiter empor Ātar, (der Sohn) des Mazdāh Ahura, so also denkend:
„Diese Herrlichkeit, die unnahbare, werde ich erfassen." —
Da machte sich von hinten her an ihn heran das dreimäulige Ungeheuer, (des) Wesen übel ist, also (s)ein Lästerwort sprechend:

48. „Zurück, laß dir das gesagt sein, o Ātar, (Sohn) des Ahura Mazda!
Wenn du diese, die unnahbare (Herrlichkeit) festhältst, will ich dich ganz und gar zugrunde richten, damit du künftig nicht (mehr) aufleuchten kannst auf der Erde, um zu schirmen alles, was zum Aša gehört."
Da zog Ātar die Hände wieder zurück, besorgt, weil ihm nach dem Leben getrachtet wurde, da das Ungeheuer furchtbar war.

49. Drauf stürmte weiter heran das dreimäulige Ungeheuer, (des) Wesen übel ist, also denkend:
„Diese Herrlichkeit, die unnahbare, werde ich erfassen!" —
Da richtete sich gegen es von hinten her Ātar auf, (der Sohn) des Ahura Mazda, also mit Worten sprechend:

50. „Zurück! laß dir das gesagt sein, o dreimäuliges Ungeheuer Dahāka!
Wenn du diese, die unnahbare (Herrlichkeit) festhältst, werde ich dich am Hintern (mit Flammen) aussprühen, an (deinem Maul) werde ich empor leuchten, damit du künftig nicht (mehr) herankommen kannst zu der ahurageschaffenen Erde, um alles, was zum Aša gehört, zu verderben." —
Da zog das Ungeheuer die Hände wieder zurück, besorgt, weil ihm nach dem Leben getrachtet wurde, da Ātar furchtbar war. —

51. Diese Herrlichkeit schwoll hin bis zum See Vourukaša; nach ihr haschte sogleich der schnelle Rosse besitzende Apam Napāt, und sie verlangt der schnelle Rosse besitzende Apam Napāt:

---

[1]) s. hierzu HAOG S. 200ff.

[2]) So Jackson. Der Kreislauf der sieben Planeten ist also in zwei Hälften geteilt. Je eine Hälfte des Weltalls hat sieben Planetensphären nach oben und nach unten.

„Diese Herrlichkeit, die unnahbare, werde ich erfassen auf dem Grund des (wunder)tiefen Meers, auf dem Grund der tiefen Seen!"

52. Den hohen Gott, den strahlenden Gebieter, den schnelle Rosse besitzenden Apam Napāt verehren wir, den auf Anruf helfenden Helden, der die Menschen schuf[1], der die Menschen gestaltete, der ein im Wasser lebender Yazata am besten hört, (wenn) man zu ihm betet.

Yasna 9, 7f. besiegt Thraētaona das Ungeheuer Azay Dahāka, „den dreimäuligen dreiköpfigen, sechsäugigen, tausend Fertigkeiten besitzenden". Nach Yašt 5, 29 stammt er aus Bawray (= Babylon)[2]. Yašt 19, 31 ff. wird eine ganze Serie von Drachenkämpfen in Verbindung mit dem Verlust des Paradieses durch Yima erzählt (wiedergegeben S. 68ff.)

Yašt 8, 13ff. wird der Drachenkampf von Tištrya (Manifestation des Sirius) übernommen. In allerlei Gestalten tritt er auf, als schöner Jüngling, als weißer, goldgehörnter Ochs, als weißes Roß. In dieser Gestalt kämpft er mit dem schwarzen Roß, mit dem Dämonen Apaoša. Der Gegenstand des Kampfes ist der See Vourukaša[3], der kosmische Ursprung aller Gewässer, von dem alle Gewässer strömen.

Das Schlangenungeheur Azay Dahāka ist in der kosmischen Legende ein Sohn Angra Mainyus und der Uda, mit der er im ehelichen Umgang lebt. In der aus dem Mythos entwickelten Heldensage besiegt ihn Feridun (der avestische Thraētaona) und kettet ihn fest unter dem Berge Damāvand, nachdem er 1000 Jahre in Babylon geherrscht hat. Am Weltende wird er noch einmal loskommen, um dann endgültig von Keresāspa, der getötet war und zum Leben erweckt ist, vernichtet zu werden.

Nach Yasna 9, 10 f. erschlägt Keresāspa den „gehörnten Drachen" Azhi Srvara. Nach Yašt 19, 43 erschlägt er das gehörnte Ungeheuer mit steinernen Händen Snāvidhka; es hatte prahlend[4] in der Götterversammlung erklärt, daß es Himmel und Erde, ja sogar Ahuramazda und Angramainyu in Verwirrung bringen werde. Keresāspa kehrt in dem von Firdousi gesammelten „Königsbuch" Schanameh wieder als König und Retter Rustem, dessen Roß (s. zu Sach 6, 1 ff. S. 643 f.) die Weltzeitalter darstellt.

Indien.

Die Kosmologie der Veden bedarf erneuter Untersuchung durch einen weitblickenden Indologen unter Trennung rein poetischer Vorstellungen von der Weltenlehre, die auch hier in der höheren Schicht offenbar vorliegt. Aus sich selbst heraus können diese Dinge nicht befriedigend erklärt werden[5]. Die Sängerschulen reden von einer oberen und unteren Welt, unter dem Namen rodasī zusammengefaßt, Rigv. 2, 1, 15 u. ö.), daneben von drei Himmeln und drei Erden. Rigv. 5, 60, 6: der oberste, der mittlere, der untere Himmel. Atharvaveda 18, 2, 48 sagt: „An Wasser reich ist der unterste Himmel." Entspricht dieser etwa dem Himmelsozean im dreigeteilten himmlischen All der babylonischen Lehre (HAOG S. 30ff.)? Rigv. 1, 108, 9 u. ö. ist von drei Welträumen die Rede: die obere, mittlere und untere. Entspricht das dem dreigeteilten irdischen All der babylonischen Lehre? Rigv. 1, 164, 6 (spätere Stelle) kennt sechs Welträume[6], 7, 87, 8 3 Himmel und 3 Erden. Unklar ist, wie sich zu dieser oberen und unteren Welt der obere und untere Luftraum (antariksha) verhält, die nach Rigv. 7, 80, 1 aneinanderstoßen. Da nach Rigv. 6, 9, 1 Surya (die Sonne) am Tage den oberen und in der Nacht den unteren durchwandelt, so scheint es mir fast, als ob Luftraum und Ozean verwechselt wäre. Zwei Meere (oben und unten) kennt Atharvaveda 4, 16 (s. S. 582).

---

[1]) Apam Napāt, der die Menschen schuf, ist Gott des Wassers nach Yašt 8, 34; 13, 95; 19, 51 (= Ea?). [2]) So Justi, Bartholomae, Wolff.

[3]) Vend. 5, 19 steht mit ihm der mythische Baum Hvāpi in Verbindung.

[4]) Siehe zu diesem Drachenkampf-Motiv S. 11[4].

[5]) Ich habe nichts gefunden, was über Heinrich Zimmer, Altindisches Leben, Die Kultur der vedischen Arier 1879, S. 357 ff. wesentlich hinausgeht.

[6]) 4, 53, 5; 5, 69, 1 neun Weltenräume gleich den neun Heimen der Germanen

Die Kosmogonie wird auch in den Veden mit einer Gigantomachie verbunden. Wie in der mythologisierten babylonischen Lehre Marduk nach dem Siege über das Chaos die Welt baute und bei Wiederkehr chaotischer Zustände in Natur- und Menschengeschichte den Kampf und Sieg wiederholt, so ist in einer Schicht der vedischen Mythologie Indra der Drachenkämpfer und Demiurg. Wie in Enuma eliš dem Marduk, so wird hier Indra von den geängsteten Göttern der Oberbefehl gegeben. Er tötet den Drachen und baut die Welt, als deren Herrn ihn dann die Götter anerkennen[1].

Eine Kosmogonie liegt auch in dem späten Stück Rigv. 10, 90 vor.

Puruṣa, ein tausendköpfiges Ungeheuer, das die Erde bedeckt und 10 Finger darüber hinausragt, auch über die Unsterblichkeit verfügt, bildet den Urgrund der Schöpfung. Aus seinen Organen entstehen die Weltteile und die Stände (Kasten).

Der große 129. Hymnus des 10. Buches enthält kosmogonische Gedanken, in der die bereits im babylonischen Kulturgebiet uns entgegentretende Lehre mit spekulativen Ideen vermischt ist.

Die Welt war auch hier im Anfang Meer. Aus dem Samen des in ihm wohnenden Geistes entstand alles Entwicklungsfähige:

„Damals war weder Nichtsein noch Sein, weder der Luftraum noch der Himmel. Wer hat alles dieses so mächtig verhüllt? Wo, in wessen Obhut war das Wasser, der unergründliche Abgrund?

Damals gab es weder Tod noch Unsterblichkeit, weder Tag noch Nacht. Einzig und allein das Eine (Tad, Dieses) hauchte, von keinem Winde bewegt, durch sich selbst; außer ihm gab es kein Anderes.

Finsternis war da, von der Finsternis verdeckt war dieses All, im Anfange unterschiedloses Wasser; das Gewaltige, das umhüllt war von dem leeren Raume, das ward allein durch die Macht der inbrünstigen Betrachtung (Tapas) hervorgebracht.

Der Wille (Kāma) kam darüber zuerst zustande, des Geistes ursprünglicher Same war er; die Verwandtschaft des Seienden machten die Weisen ausfindig im Nichtseienden, nachdem sie im Herzen danach geforscht hatten.

Von einem zum andern wurde von ihnen das Band gezogen, war es wohl unten oder war es oben? Es waren befruchtende Wesen, es waren Nächte, Selbstwesenheit von der einen, Streben von der anderen Seite.

Wer weiß es in Wahrheit, wer kann es verkünden, woher geboren, woher ist diese Schöpfung; herwärts sind die Götter durch Dieses (Tad) Sendung gelangt, wer aber weiß, woher er selber gekommen?

Von wem diese Schöpfung herrührt, sei es, daß er sie geschaffen oder nicht geschaffen, nur Er, der Allbeschauer droben am höchsten Himmel weiß es — oder weiß er's auch nicht?"

Rigv. 10, 190 berichtet, wie aus Tapas (inbrünstige Betrachtung) sich die Welt entwickelt:

„Aus des Tapas Inbrunst entsprang das Gesetz (Ritam) und die Wahrheit (Satyam); darauf entstand die Nacht und das wogende Meer.

Aus dem wogenden Meere ward die Zeit (Saṃvatsara) geboren, sie setzte fest die Tage und die Nächte, sie, die Macht hat über alles, was die Augen bewegt.

Der Reihe nach bildete der Schöpfer Sonne und Mond, Himmel und Erde, den Luftraum und das Ätherreich."

Nach Rigv. 10, 72 ging zur Zeit des ersten Göttergeschlechts aus dem Nichtseienden das Seiende hervor, die Gebärerin Aditi erzeugt mit Dakṣa im Urmeer die 7 Adityas, die die Welt gerecht regieren. Der höchste ist Varuṇa, der nächste Mitra

[1]) Rivg. 4, 19, 1 f.; 2, 12, 1 ff. 6, 17, 7; 8, 36, 4 ff; 3, 32; 10, 49, 2. Wie im babylonischen Kulturkreis werden dann die Motive der Gigantomachie als Stil der Geschichtserzählung insbesondere beim vorzeitlichen Kampf der Arier gegen die Inder verwendet.

sein Freund. Da Varuṇa-Mitra die Manifestationen von Mond und Sonne sind, so können die 5 übrigen Adityas nur durch die 5 übrigen Planeten vertreten sein: die 7 Planeten regieren also auch hier die Welt wie in der babylonischen Lehre (HAOG S. 80ff.).

Die Schöpfungssagen der Puranas, wie die Sagen von Paradies und Sintflut, die literarisch bis ins 5. nachchristliche Jahrhundert zurückreichen, sind zusammenhängend behandelt bei Wollheim de Fonseca, Die Mythologie des alten Indien, 1857, S. 8ff.

China.

Nach der Lehre der Klassiker ist Tao, „der Weg", die Ordnung des Weltalls aus den Prinzipien des männlichen Yang (zugleich Wärme, Licht) und des weiblichen Yin (zugleich Kälte, Dunkelheit) entstanden. Yang wird durch den Himmel repräsentiert, Yin durch die Erde[1]. Der Mensch ist eine Verbindung beider Prinzipien, ein Mikrokosmos.

Nach dem chinesischen Dichter K'üh-Yüan (starb 292 v. Chr.)[2], der Skulpturen und Traditionen aus Südchina benutzt, gab es „im Anfang oben und unten noch keine Gestalt", nur die „Bilder"(!) waren vorhanden. Im Schanhai-King verknüpft er mit den Traditionen von der Kanalisierung der Stromläufe kosmologische Spekulationen.

Ein geflügelter Drache zeichnet die Flußläufe vor; die Flüsse selbst erscheinen als neunköpfiger Drache, den Yü erschlägt, und aus dessen eingedämmtem Blute er einen Bau errichtet. Derselbe Dichter spielt auf eine Gigantomachie an, die Liehtze (4—5. Jahrh. v. Chr.) näher berichtet. Einer der Urkaiser kämpft mit dem chaotischen Ungeheuer Kung-kung. Dieses stößt im Zorn gegen den Pahtschou-Berg (der oder einer der Himmelspfeiler), zerhaut die Säulen des Himmels und zerschneidet die Bande der Erde. Seitdem laufen die Gestirne nach Westen und die Flüsse nach Osten, weil sich die Erde dorthin gesenkt hatte, bis die schlangenleibige Kaiserin Nü-kua mit „fünffarbigen Steinen" das Firmament repariert und die Ecken der Erde auf die Tatzen einer riesigen Schildkröte stellt[3].

Eine andere Gigantomachie ist mit der Gestalt des Huang-ti verbunden, der wider den „ersten Empörer" Ch'ih-yu, den Gehörnten mit der eisernen Stirne, der Winde und Regengott mit Sturm- und Wasserfluten zum Kampfe heranführt, die Göttin Pah, den Dämon der Dürre, vom Himmel herabsteigen läßt.

Als erstes Menschenpaar treten in der wohl entlehnten Kosmologie des Lolo Fuh-hi und Nü-kua auf. Fuh-hi gilt in den mythischen Erzählungen als Gründer des Reiches, als Erfinder des Kalenders und der Schriftzeichen, d. h. der 8 Kwa (Trigramme) des Yih-king und als Erzieher der Menschen zu gesittetem Wesen (wie Oannes bei Berossos).

Der Yi-Yih-King erklärt die 64 Linienzeichen des mythischen Fohi. Der Urgegensatz in der Welt wird in der ganzen weißen Linie Yang — und in der gebrochenen schwarzen Linie Yin — — gesehen. ☰ ist das reine Yang, der Himmel, die alles bewegende und leitende Lichtwelt. Ihm gegenüber steht ☷ ☷, das reine Yin, die dunkle, empfangende Erde. Die unterste Yang-Linie bezeichnet den Wasserdrachen. Der Himmel ist Vater, die Erde ist Mutter. Durch Vermischung beider ent-

---

[1]) Also wie im Babylonischen im Gegensatz zum Ägyptischen s. S. 23.

[2]) Ich verdanke die Angabe der Güte des Professors Conrady.

[3]) Eine jüngere, aber vielleicht aus Südchina stammende, jedenfalls nicht vor dem 2. Jahrhundert auftauchende Sage berichtet von Päk-kü, der die Welt aus dem Chaos meißelt, oder aus dessen Leibe die Welt gemacht wird.

stehen die „tausend Dinge". Aber beide sind Substanz, die Vernunft repräsentiert allein der Mensch, insbesondere der Kaiser, der für den Himmel regiert, und der die unwandelbare Ordnung in der Welt, das Gleichgewicht im Mannigfaltigen, erhält[1]. Der spätere Mythos redet wohl unter indischem Einfluß viel vom Weltei.

Japan.

Die Japaner haben in ihrer alten Religionslehre eine Kosmologie, die das Chaos als Weltenei ansieht[2]:

> „In alter Zeit, da Himmel und Erde noch nicht geschieden waren, das Weibliche (Yin) und das Männliche (Yang) noch nicht geteilt waren, bildeten sie ein Chaos, gleich einem Ei, und in ihrer chaotischen Masse war ein Keim enthalten. Das Klare schwebte als das Leichte nach außen, nach oben und wurde Himmel; das Schwere, Trübe blieb schwerfällig zurück und wurde Erde".

Etrusker.

Die Etrusker sind schon auf kleinasiatischem Boden bez. auf dem benachbarten Inselgebiet mit der babylonisch-hettitischen Kultur in engen Zusammenhang gekommen[3]. Von ihr haben sie auch die Weltenlehre. Bei Suidas findet sich s. v. *Τυρρηνία* als „tuskische"[4] Lehre, die aus dem tuskischen Geschichtsbuch geschöpft sei, die folgende:

> „Der Demiurg habe der Welt zwölf Jahrtausende zum Lebensalter anberaumt, und jedes Tausend unter die Herrschaft eines Tierkreiszeichens gestellt. Sechs Jahrtausende habe die Schöpfung gedauert, sechs solle der Bestand sein. Im ersten sei Himmel und Erde, im zweiten das Firmament, im dritten Meer und Gewässer, dann die beiden großen Lichter, die Seelen der Tiere, zuletzt der Mensch geschaffen worden."

Mit Otfried Müller, Die Etrusker (herausgeg. v. Deecke) II, 38 wird wohl allgemein angenommen, daß die tuskische Lehre von der biblischen Schöpfungsgeschichte abhängig sei. Dieses Urteil war erklärlich, solange man die übrigen altorientalischen Urkunden nicht kannte.

Griechenland.

Wie die Etrusker sind auch die übrigen Völker der Mittelmeerkultur durch altorientalische Weisheit hindurchgezogen[5].

---

1) O. Wuttke, Kosmogonie der heidnischen Völker 16 ff.

2) Nihongi Kap. I (vgl. Florenz, Jap. Myth. S. 1 f.).

3) s. HAOG Register über Etrusker und meine Allgemeine Religionsgeschichte, S. 226 f., wo die verwandten Elemente besprochen sind.

4) Tuskisch nennen Lateiner und Umbrer das Volk, das sich in Etrurien niederließ. Die Griechen nennen es Tyrsener oder Tyrrhener. Zur Lemnos-Inschrift vgl. Torp, Die vorgriechische Inschrift von Lemnos, Christiania 1903; zur Heimat der Etrusker Skutsch bei Pauly-Wissowa VI, 731 ff.

5) s. die Bilder bei Milani, Biblia prebabilica (Studi religiosi VI) 1906. Zwei Beispiele S. 243, Abb. 120 und S. 594, Abb. 266. Ein anderes Beispiel mögen die Labyrinthe bilden, die durch jüngste babylonische Funde als stilisierte Eingeweide sich erwiesen haben. Auf einem aus Babylon stammenden Exemplar (s. Abb. 11) steht bei dem eingeritzten Labyrinth ausdrücklich „Eingeweide" (tirânu). Sie sind also

Hesiods Theogonie 116ff. ruht auf älteren Traditionen volkstümlicher und priesterlicher Weisheit, die im letzten Grunde aus dem Orient stammt.

Die Welt ist nach Hesiod nicht geschaffen, sondern aus dem Chaos entstanden. Aus der „breitbrüstigen" Gaia ging Uranos hervor, der „unerschütterliche Sternenhimmel", der „ihre Hütte und den künftigen Sitz der seligen Götter" bildet. Die Welt hat sich in drei Weltperioden entwickelt: die erste ist durch Uranos und Gaia, die zweite durch Kronos und Rheia, die dritte durch die Trias Hades, Poseidon, Zeus charakterisiert. Wie bei den Babyloniern (S. 9) und wie bei den Germanen (S. 33) tritt die kosmische Trias im dritten Weltäon ein. Daß unter dem rätselhaften Chaos wie in der babylonischen Lehre die von Finsternis bedeckte Urflut zu verstehen ist, aus der durch Urzeugung des mannweiblichen Prinzips die Welt entstand, darf man vielleicht aus den parallelen kosmogonischen Spuren bei Homer schließen: Il. XIV, 152ff. ist der Okeanos als *θεῶν γένεσις* genannt in Verbindung mit Tethys, der Urmutter. Die Finsternis des Urchaos ist durch Nyx und Erebos repräsentiert, die aus dem Chaos hervorgehen und *in Liebe vereint* Aither und Hemera schufen. Nyx gilt als *Bändigerin der Menschen und Götter*, und nach Eudemos wurde von ihr in der orphischen Weisheit gesagt: *Von der Nyx ging der Anfang aus.*



Abb. 11: Labyrinthe (die Inschrift sagt, wie oft sie verschlungen sind) auf einer Tafel, gefunden in Babylon. Nach Koldewey, Das wiedererstandene Babylon S. 239. Vgl. S. 30 Anm. 5.

Die Gigantomachie der Urzeit ist in Hesiods Theogonie fragmentarisch überliefert. Uranos schlug die Hekatonchairen in Fesseln; daß es sich um die Weltherrschaft gehandelt hat, ist sicher anzunehmen. Sie wurden von Zeus und den Olympiern herbeigerufen, um im Kampfe gegen die Titanen den Sieg zu sichern. Nicht Zeus führt die Entscheidung herbei, sondern diese hundertarmigen Riesen. Das Eingreifen des Zeus scheint einer Dublette der Titanomachie anzugehören. Die Titanen werden in den Tartaros gebannt. Eine andere Variante ist der ebenfalls in der Theogonie bezeugte Kampf des Zeus gegen ein Ungeheuer, das nach 820ff. als Geschöpf der Gaia und des Tartaros bezeichnet wird. Auch in einem Stück des homerischen Hymnus auf Apollon Pythios, in dem Heras Kind Thyphaon, von der *δράκαινα* am Parnassos genährt, als Gegner des Zeus zu denken ist, soll nach Usener eine hesiodische Gigantomachie enthalten sein.

Also auch hier ist die Welt samt den Göttern entstanden, nicht geschaffen.

Zur griechischen Weltzeitalterlehre s. HAOG S. 203.

Germanen.

In Völuspa erzählt eine Völve (Seherin) den Menschen, Heimdalls heiligem Geschlecht, von der Schöpfung der Asen, vom Weltenbau und Weltuntergang. Die Stoffe sind offenbar von der altorientalischen Lehre

---

kosmische Symbole, auf ägäischem Gebiet mit der Gigantomachie in Verbindung gesetzt. Die Besiegung des stierköpfigen Minotauros im kretischen Labyrinth durch Theseus ist also ein kosmischer Mythos.

beeinflußt, die vielleicht in Form von prophetischen Spekulationen in Skandinavien Einlaß gefunden hat und noch in den Liedern des 10. bis 13. Jahrhunderts weiter klingt[1].

Im Anfang war weder Sand noch See noch kalte Woge, nicht Erde noch Himmel, nur Ginnungagap („die gähnende Kluft", das Urchaos), doch nirgends Gras, bis die Söhne Burs die Menschenwelt schufen. Sie hoben die Erdscheibe aus dem Meer und schufen Midgard, die von den Menschen bewohnte Welt[2].

Ich heische Gehör von den heil'gen Geschlechtern,
von Heimdalls Kindern, den hohen und niedern;
Walvater Odin wünscht es, so will ich erzählen
der Vorzeit Geschichten aus frühster Erinn'rung.

Zu der Riesen Ahnherrn reicht mein Gedächtnis,
die vor Zeiten erzeugt mich haben;
neun Welten kenn' ich, neun Räume des Weltbaums,
der tief im Innern der Erde wurzelt.

In der Vorzeit war's, als Ymir lebte[3]:
Da war nicht Kies noch Meer noch kalte Woge;
nicht Erde gab es, noch Oberhimmel,
nur gähnende Kluft, doch Gras nirgends.

Da lüpften Burs Söhne die Lande empor
und erschufen den schönen Midgard,
von Süden beschien die Sonne den Boden,
da wuchs auf dem Grunde grünendes Kraut.

Die Sonne von Süden, gesellt dem Monde,
rührte mit der Rechten den Rand des Himmels;
nicht wußte die Sonne, wo sie Wohnung hatte,
der Mond wußte nicht, welche Macht er hatte,
die Sterne wußten nicht, welche Stätte sie hatten.

Da gingen zu Sitze die Götter alle,
die heiligen Herrscher, und hielten Rat:
sie benannten die Nacht, Neumond und Vollmond,
Morgen und Abend, Mittag und Vesper,
die Zeiten all zur Zählung der Jahre.

Im Norden von Ginnungagap war es eisig kalt, im Süden heiß. Im Norden Niflheim und drinnen der Brunnen Hvergelmir, aus dem sich 12

---

[1]) Die älteste erreichbare Kultur der Germanen zeigt auch die Spuren einer höheren Kultur besonders in der Bronzetechnik und Goldschmiedekunst. Zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Wegen sind Elemente der vorderasiatischen Geisteskultur nach Europa gedrungen. Wenn die Heiligtümer von Stonehenge in Südengland in ihrer astral-kalendarischen Orientation richtig erklärt sind (s. W. Pastor, Aus germanischer Vorzeit S. 48ff.), so bezeugen sie für das 2. Jahrtausend eine Wissenschaft, die nur auf orientalischem Einfluß beruhen kann. Auch zu den sog. Trojaburgen und Labyrinthen sind jetzt die vorderasiatischen Wurzeln gefunden, und ihr kosmischer Charakter ist außer Zweifel gestellt (S. 31). Vgl. auch S. 219.

[2]) Die folgende Übersetzung nach Hugo Gering, Die Edda.

[3]) Ältere Variante: „als eitel nichts war".

Flüsse von Wasser und Nebel ergießen. Im Süden war Muspellsheim, die helle, heiße Gegend. Durch Vermischung beider entstand der Riese Ymir. Von Ymir kommt das Riesengeschlecht (die der Sintflut vorangehende Heroenzeit). Unter seinem linken Arm entsteht aus dem Schweiß ein Riesenpaar, die Füße erzeugen den sechsköpfigen Riesen Thrudgelmir. Aus dem tropfenden Reife entsteht auch die Kuh Audumla[1]. Die vier Milchströme ihrer Zitzen ernähren Ymir. Sie selbst nährt sich durch Belecken des salzigen Reifsteins[2]. Als sie leckte, kam eines Mannes Haar zum Vorschein, am zweiten Tage der Kopf, am dritten der ganze Mensch. Sein Name war Buri. Er war der Vater des Bur, der Bestla, die Riesentochter, zur Frau nahm und mit ihr drei Söhne zeugte: Odin, Wili und We.

Wie in der babylonischen (S. 9) und griechischen (S. 31) Kosmogonie entsteht die göttliche Trias in der dritten Weltengeneration: Ymir (aus Ginnungagap hervorgehend) — Buri, Bur — Odin, Wili, We („die die Welt und die Erde regieren"). In ihrem Äon geht aus dem Kampfe mit den chaotischen Mächten der Urzeit die gegenwärtige Welt hervor[3].

Die drei Söhne Burs töteten Ymir und ertränkten in seinem Blute die Reifriesen. Nur Bergelmir entkam, der Sohn jenes sechshäuptigen Thrudgelmir. Er wurde bei der blutigen Sintflut[4] in ein Boot gelegt.

Aus Ymirs Fleisch erschaffen die Söhne Burs die Welt:

Aus Ymirs Fleisch ward die Erde geschaffen,
aus dem Blute das brausende Meer,
die Berge aus dem Gebein, die Bäume aus den Haaren,
aus dem Schädel das schimmernde Himmelsdach.
Doch aus seinen Wimpern schufen weise Götter
Midgard dem Menschengeschlecht;
aus dem Hirne endlich sind all die hartgesinnten Wetterwolken gemacht.

Wir haben in dieser Kosmogonie und der mit ihr zusammenhängenden Lehre von Sintflut, Drachenkampf, Welterneuerung Zug um Zug die altorientalische Lehre in höchst eigenartiger, germanischer Mythologisirung. Ebenso die Lehre von den Weltzeitaltern und dem Weltenbrand (s. HAOG S. 193 ff.). E. H. Meyer, Myth. der Germ. 434 ff., nimmt Beeinflussung durch antike Gelehrsamkeit an; in der Wala findet er die Sophia des alexandrinischen Judentums; der Riese Thrudgelmir soll aus der Orphitenlehre stammen; Platos Timaeus soll seine Einflüsse ausgeübt haben. Mogk, Germanische Mythologie 147 ff. lehnt dies ab. Wenn es stimmt, so ist zu bedenken, daß die genannten Quellen auf die gleiche altorientalische Lehre zurückgehen. Golther, S. 518, zieht selbständige Entstehung vor, aber er fällt in die alte Theorie zurück, wenn er S. 531 den Weltbaum Ygdrasil für eine Nachahmung des christlichen Kreuzesbaumes ausgibt. An anderer Stelle ist Golther auf richtiger Fährte, wenn er zur Annahme von „Entlehnung" neigt (richtiger: Wanderung der Lehre). Er sagt S. 502: „Wenn sich Gleichungen in einer zusammenhängenden, stufenreichen und sinnvollen

---

[1]) Vgl. zur Kuh als Repräsentation der Muttergöttin (die übliche Erklärung als Naß und Fruchtbarkeit spendende Wolke mag späterer poetischer Ausdeutung entsprechen, der ursprüngliche Sinn des Mythos ist ein anderer) HAOG S. 210 und unten S. 595 Abb. 267. Die Mutter des Gilgameš Ninsun wird sinništu-rîmat „weibliche Wildkuh" genannt, s. OLZ 1914, Sp. 4f. Ihr Bild gibt Abb. 49 wieder.

[2]) Das Salz ist nach nordischer Auffassung der Urquell alles geistigen Lebens.

[3]) Tacitus berichtet Germania Kap. 2: „Die Germanen feiern in alten Liedern . . . . den Tuisto, einen aus der Erde hervorgewachsenen Gott (deum terra editum) mit seinem Sohn Mannus als Ursprung und Begründer ihres Volkes." Mannus hat drei Söhne: Ing, Irmin, Isto. Ist hier die kosmogonische Trias auf die germanische Urgeschichte übertragen?

[4]) Vgl. die Hathor-Legende im ägyptischen „Kuhbuch" S. 127f. Zu den Quellen und zur Übersetzung s. Golther, Handb. der germ. Myth. 517. Die gegenwärtige Welt ist also die nachsintflutliche Welt. Daß die Sintflut parallel ist zum Urchaos und aus ihr eine neue Welt entsteht, entspricht ebenfalls der Lehre. Näheres darüber im Kapitel Sintflut S. 117f. In der oben nach Völuspa geschilderten Weltschöpfung sind die Äonen verwischt.

Reihenfolge von Schöpfungsakten einstellen, wenn Einzelheiten, die einem kunstvollen, willkürlichen Gedankengang entspringen, zusammenstimmen, so liegt die Annahme der Entlehnung nahe." Aus der sehr instruktiven Einleitung Golthers kann man lernen, daß die germanische Mythologie jenseits Jakob Grimm, ihn selbst teilweise mit eingeschlossen, auf der richtigen Fährte war, ehe das altorientalische Material vorlag. Mit noch viel größerer Vorsicht ist die Behauptung biblischer Beeinflussung aufzunehmen. Nur für Einzelzüge könnte das gelten. E. H. Meyer l. c. S. 434f. hält die gesamte Kosmogonie für eine Umdichtung der biblischen Schöpfungsgeschichte. Auch in der fränkisch-germanischen Mythologie finden wir die altorientalische Lehre. Wir haben das HAOG S. 231 für die Göttertrias gezeigt, bei der Caesar und Tacitus nicht in Widerspruch stehen, und werden weitere Nachweise bei der Menschenschöpfung, beim Weltbaum bringen (s. d. Register).

Das Wessobrunner Gebet (8. oder 9. Jahrh. n. Chr.) beginnt im Tone der Sibylle mit dem Fragment einer Kosmogonie:

„Dies erfuhr ich unter den Menschen als der Wunder größtes: Als weder die Erde, noch der Himmel darüber, als weder Baum noch Berg war, die Sonne nicht schien, der Mond nicht leuchtete, noch der vielberühmte See, als nichts der Enden und Wenden vorhanden war, da war schon der eine allmächtige Gott, der Männer mildester, da waren mit ihm schon die Menge der göttlichen Geister."

Man wird nach dem hier beigebrachten Material, das eine durch die Welt gewanderte Lehre von der Weltentstehung bezeugt, kaum mehr geneigt sein, Wackernagel zuzustimmen, der das Gebet für den Anfang einer Übersetzung von 1 Mos 1 hielt, wenn es auch sicher im Sinne des Glaubens an den einen allmächtigen Gott und durch Vergleichung mit der biblischen Geschichte christianisiert ist. Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß mittelalterliche Ausmalungen der Schöpfungsgeschichte, die wiederum vom Orient beeinflußt sein können Stoff geliefert haben. Lucas l. c. stellt das Gebet jedenfalls mit Recht mit den Kosmogonien der Edda zusammen, und Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde S. 68 wird mit seiner Vermutung recht haben, nach der das Gedicht in seiner verloren gegangenen Fortsetzung auch den Weltuntergang geschildert haben dürfte.

In der keltischen Literatur finden sich ebenfalls Spuren der mythischen Gigantomachie der Urzeit in der Stilisierung der Heldensage: „Die Leute der Göttin Dann" kämpfen gegen die furchtbaren Fomoren. Auch von Fahrten nach dem Lande der ewigen Jugend und den Inseln seliger Helden wird berichtet.

Drittes Kapitel.

Der biblische Schöpfungsbericht.

1 Mos 1—2, 3.

Die Erzählung umfaßt die folgenden Stücke:

1. Im Urzustand ist die Welt Tehom (Tohu und Bohu), d. i. das Urwasser (1, 2).
2. Über Tehom war Finsternis, über majim „brütet" der Geist Gottes (1, 2).
3. Die Schöpfung geht aus dem Urwasser hervor durch das Wort Gottes.
4. Die Schöpfung vollzieht sich nun nicht als Resultat dieses „Brütens", sondern in sieben bzw. acht durch das Wort Gottes hervorgerufenen Schöpferakten, die sich auf sechs Tagewerke verteilen. Siebenmal sagt Gott dabei, daß es gut war, dreimal heißt es: „er segnete":

a) Es wird Licht (1, 3—5).

b) Es wird Raḳîʿa geschaffen, der „das Urwasser" (Tehom) in „obere Wasser" und „untere Wasser" scheidet (1,6—8);

c) aus dem „unteren Wasser" tritt das Festland hervor und wird mit Gras, Pflanzen und Bäumen bekleidet (1,9—13);

d) am Raḳîʿa des Himmels werden Sonne, Mond und Sterne angebracht, die als Zeichen dienen und nach denen Zeitabschnitte, d. h. (kalendarische) Feste, Tage und Jahre bestimmt werden sollen (1,14—19);

e) Wasser und Luft werden mit Tieren belebt (1,20—23);

f) Das Festland wird mit Haustieren und wilden Tieren bevölkert (1, 24—25);

g) Die Menschen werden geschaffen nach Gottes Bild als Mann und Weib (1,26—31);

5. Gott ruht am siebenten Tage und heiligt den siebenten Tag (2, 1—3).

Der Verfasser von 1 Mos 1 ist ein religiöser Reformator[1]. Er kennt das altorientalische Weltbild. Denn dieses Weltbild entspricht der Wissenschaft der damaligen Zeit. Aber der biblische Erzähler bekümmert sich um die Spekulationen nicht näher, ja er mißachtet sie und polemisiert wohl gelegentlich im stillen gegen die mythologische Gestaltung der Lehre, obwohl er als ein Kind seiner Zeit sie selbst nicht ganz vermeiden kann. Ihm kommt es auf Darstellung religiöser Gedanken an, und er erfüllt alte Formen mit neuem Inhalt[2].

1 Mos 1—2, 4a erzählt die Schöpfungsgeschichte nach dem sog. Priesterkodex. Der Stoff ist vielleicht dem Buche des Elohisten entnommen. Der Verfasser des Priesterkodex hat ihn in seiner Weise bearbeitet und stilisiert und in ein chronologisches Schema eingeordnet, das den Weltlauf in Zeitalter einteilt im Sinne der altorientalischen Weltzeitalterlehre. Die Unterschrift 4a ist ursprünglich wohl Überschrift gewesen:

Das ist das Zeitalter (Tholedoth) *Himmels und der Erde, da sie erschaffen wurden.*

Zur altorientalischen Weltzeitalterlehre s. HAOG S. 193 ff., zur biblischen Weltzeitalterlehre unten S. 111 ff. Der Begriff Tholedoth entspricht dem babylonischen adû. Daß Tholedoth hier nichts anderes bedeuten kann, wie 5, 1; 6, 9; 11, 27, wo es seinem wörtlichen Sinne nach mit „Stammbaum", „Geschlechtsregister" übersetzt werden kann, hat Hommel, Grundriß 182 mit Recht betont. In den auf uns gekommenen Bruchstücken des P sind noch vier Tholedoth zu erkennen. Man muß voraussetzen, daß das vollständige Werk des P die Zeitalterrechnung bis zum Ende durchgeführt hat. Sein eigenes Zeitalter wird ihm als das der Vollendung erschienen sein. Wahrscheinlich hat er sieben Zeitalter gezählt: Schöpfung, Adam (Urväter), Noah (Zeitalter nach der Flut), Abraham, Moses, David, Esra (?). Näheres s. S. 115.

Für die einzelnen, oben notierten Punkte ist folgendes Material zur Vergleichung heranzuziehen:

1. (Chaos). *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war tohu wa bohu.* Diese „Erde", von der 1 Mos 1, 2 spricht, kann nicht unsre „Erde" sein, wie die spätere Entfaltung des Begriffes zeigt[3]. Aus der Erde = Tohu und Bohu entsteht ja hernach das dreigeteilte irdische All: der Lufthimmel, die Erde, das Meer. Dann wird also auch in dem Worte „die Himmel" (im Anfang schuf Gott Himmel und Erde) das dreigeteilte himmlische All sich verbergen, wenn auch später die Trennung nicht aufrechterhalten wird. Es fehlen dem Erzähler die Worte, ebenso wie z. B. den Griechen, die Uranos und Gaia sagen, und damit die gesamte obere

[1]) Über die Veranlassung zu den Urgeschichten und über das Verhältnis von Mythologie und Geschichte s. bereits S. 4 ff.

[2]) s. bereits ATAO[1] S. 77 ff. und dann Winckler F. III, 386 f., der sich im gleichen Sinne ausspricht. Zur spätjüdischen Auffassung s. A. Wünsche, Der Schöpfungsbericht nach Auffassung des Midrasch in Zeitschrift für Bibelkunde, Talmud und Patristik I, 4, S. 2 ff.

[3]) vgl. bin Gorion, Die Sagen der Juden I, S. 4 f.

und die untere Welt bezeichnen. Den orientalischen Kosmogonien stehen mythologische Personifikationen zu Gebote, die die vereinfachte Darstellung der biblischen Schriftsteller nicht wiedergeben kann. Aber das wissenschaftliche Weltbild, das hinter den Kosmogonieen steht, ist das gleiche: im dreigeteilten himmlischen All (oberer Himmel, himmlische Erde = Tierkreis, Himmelsozean) hängt das dreigeteilte irdische All (Lufthimmel, Erde, Meer). Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung HAOG S. 30ff., die im folgenden allenthalben vorausgesetzt ist.

Das irdische All ist also aus einer chaotischen Urflut hervorgegangen. Die Lehre vom chaotischen Urwasser fanden wir in sämtlichen Kosmogonien des altorientalischen Völkerkreises[1]. Aus dem Urwasser steigen die Welten empor, S. 9f.

Das Wort Tehom, der Name für die Urflut (ohne Artikel, also personifiziert gedacht), entspricht im Hebräischen einerseits dem babylonischen Worte tâmtu „Meer", das in dem S. 8ff. besprochenen babylonischen Schöpfungsberichte die Urflut bezeichnet, die (vgl. 2 Pt 3, 5) die spätere himmlische und irdische Welt umfaßt, andrerseits der mythologischen Gestalt der Tiâmat, dem drachenartigen Ungeheuer, dessen Besiegung durch Marduk im babylonischen Epos Enuma eliš der Welt-Neuschöpfung vorausgeht. In dem Worte verbirgt sich ein Rest der Mythologisierung der Weltenlehre, die dem Verfasser wohl bekannt ist, die er aber vermeiden will. Auch in der Bezeichnung Tohu und Bohu für das Urchaos steckt die mythologische Sprechweise. Es ist offenbar ein mit Rücksicht auf den Gleichklang gebildeter Kunstausdruck. Tohu ist aber zweifellos mit Ti(h)âmat verwandt und Bohu mit behemôt, einem Namen des mythischen Chaosungeheuers, das in der biblischen Literatur Hi 40, 25 bezeugt ist. Beim Kampfe Marduks stellen zwei Ungeheuer das Chaos dar, Tiâmat und Apsû (an dessen Stelle dann Kingu tritt, s. S. 10). Die babylonischen Siegelzylinder, die das Thema der Gigantomachie mit Vorliebe behandeln, deuten oft zwei feindliche Wesen an, die nacheinander abgetan werden. Vgl. auch Steinmetzer, ZA 27, 252ff.

Tohu und Bohu gehören der chaotischen Welt an. Wenn die phönizische Bau, die nach Philo die Mutter des Urmenschen ist, und die babylonische Muttergöttin Bau[2] mit Bohu zusammenhängen, so repräsentiert sie die entsprechende Gestalt in der gegenwärtigen Weltordnung, wie Tiâmat die Ištar-Gestalt und Urmutter der chaotischen Welt ist und wie Mummu dem Marduk als dem Herrn der neuen Welt entspricht. Feuchtwang, Assyriologische Studien (Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. d. Judentums 1905, Bd. 49, Heft 5—6) bringt talmudisches Material zum Zusammenhang zwischen Tehom und Tiâmat bei.

2. (Der *‚brütende Geist'* über der Finsternis des Chaos). In der bildlichen Rede *‚der Geist Gottes brütete'* verbirgt sich ebenfalls ein Stück altorientalischer Lehre in mythologischer Gestalt. Der weltschaffende „Geist Gottes" ist im höheren biblischen Sinne das, was in der babylonischen Lehre Mummu-*Μωυμις*, „die intelligible Welt" ist. Es ist dem Sinne nach die göttliche Weisheit (Sophia), die nach Spr 8, 22 ff. (S. 48) bei der Weltschöpfung wirksam war. Das Brüten ist der formale Rest einer mythologischen Aussage.

Nach einem ägyptischen Mythos soll der Bildner Chnum auf der Töpferscheibe das Ei modellieren, welches das Licht in sich trägt[3].

---

[1]) Vgl. bin Gorion l. c. S. 5f. 9f. 13f. 17f.

[2]) Wenn Hommels Gleichsetzung der Göttin Gur (Engur zu lesen, wie durch Glosse bezeugt ist, s. Meissner, Seltene assyr. Ideogr. 7732f.) mit Bau (Grundriß 114[4]) sich bewährt, so ist II R 54, Nr. 3, 18 (= CT XXIV, pl. 20, Z. 18) von Bedeutung, wo die Göttin Engur als Ama-u-tu-an-ki „Mutter, die Himmel und Erde geboren" bezeichnet wird.

[3]) Vgl. S. 167 und s. Brugsch, Religion der Ägypter S. 161 und zum Weltei oben S. 12[3].

3. (Das Wort als Schöpfermacht). In einer mythologischen Darstellung würde die entstehende Welt als Resultat des „Brütens des Geistes" dargestellt sein. Aber der religiöse Gedanke durchbricht die Form. Die Welt entsteht durch das Wort des unabhängig von der Welt und erhaben über der Welt waltenden Gottes. Hier ist nichts von Theogonie zu finden. Die Sicherheit, mit der hier „Gott" gesagt wird, hebt die biblische Schöpfungslehre hoch empor über jede orientalische Kosmogonie.

Die schöpferische Macht des Wortes wird in sumerischen und babylonischen Hymnen (den sog. enem-Hymnen, sumerisch enem = Wort) besungen. Die meisten der Texte sind von Reisner veröffentlicht. Vgl. Langdon, Sum. and Bab. Hymns, der in der Einleitung ausführlich die Sache behandelt. Einzelne der Texte sind übersetzt bei Zimmern, Hymnen und Gebete: AO VII, 3. XIII, 1; Jensen KB VI, 2, 1; Jastrow, Religion Babyloniens II, 24ff.; Langdon, Babylonian Liturgies. Für IV R 26, Nr. 4 (zweisprachiger Hymnus auf das Wort Marduks) besitzen wir die Vorlage aus Gudeas Zeit (Thureau Dangin, Nouvelles fouilles de Telloh, s. PSBA 1912, 156f.).

Der Gedanke eines Schöpferwerkes durch das Wort der Gottheit findet sich rudimentär auch im babylonischen Schöpfungsepos. Als Marduk in der Götterversammlung zum Rächer an Tiâmat und zum Himmelsherrn bestimmt ist, dem „die Königsherrschaft über das ganze All insgesamt zukommen soll", soll er durch ein Wunderzeichen seine Herrschaft inaugurieren:

„Sie stellten in ihren Kreis ein ‚Gewand',
sprachen zu Marduk, ihrem Erstgebornen:
deine Schicksals(bestimmung), o Herr, stehe vor (der) der Götter!
Vernichten und schaffen befiehl, so soll es werden!
Wenn dein Mund sich auftut, soll das Gewand vergehen!
Befiehl ihm wieder, so soll das Gewand (wieder) unversehrt sein!
Da befahl er mit seinem Munde, da war das Gewand vernichtet,
er befahl ihm wieder, da war das Gewand (wieder) geschaffen.
Wie die Götter, seine Väter, sahen, was aus seinem Munde ausging,
freuten sie sich, huldigten: Marduk ist König!"

Die Sache klingt harmlos, aber es liegt ihr ein tieferer Sinn zugrunde. Die Stelle gehört zu denen, in welchen der Rezitator Dinge, die den Hörern bekannt sind oder die umgekehrt vielleicht als Mysterium gelten, nur andeutet. Das „Gewand" kann nicht ein einfaches Kleid sein. Dazu paßt das folgende „unversehrt sein" nicht. Es wird sich um das kosmische Kleid handeln, das der Weltenherr bei der Schicksalsbestimmung trägt (vgl. S. 424).

Spuren des „Weltenmantels" im Stil der biblischen Erzählungen hatte ich längst vor Erscheinen des Eislerschen Werkes Weltenmantel und Himmelszelt an verschiedenen Stellen meiner Schriften angedeutet. So auch bei Besprechung dieser Stelle ATAO[2] S. 162. Eisler hat es wohl erst nachträglich bemerkt und hat offenbar recht unwirsch davon Kenntnis genommen, wiederholt unter Mißdeutung meiner kurzen verstreuten Bemerkungen. Wir werden unten wiederholt dem Weltenmantel begegnen, in der Geschichte des Saul, des Elias-Elisa usw. s. die Stellen im Register unter „Mantel" „Weltenmantel".

4a. (Lichtschöpfung.) *Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht!* Die heidnischen Kosmogonien sprechen in der uns überlieferten mythologischen Form von einem Sieg des Jahrgottes über das finstere Urchaos. Die Welt ist aus dem Urchaos hervorgegangen, wie die neue lichte Welt im Frühjahr nach Besiegung des Wasserdrachens aus der Wasserflut des Winters emporsteigt.

Daß Marduk als Lichtspender erscheint, gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn man bedenkt, daß in der babylonischen Lehre Marduk, der Bringer

des Lichts, als Sohn Eas mit Adapa, dem zêr amelûti, „dem Sproß der Menschheit", der auch das neue Zeitalter bringen wird, gleichgesetzt wird (s. S. 41). Auch an die biblische Lichtschöpfung, die der Sonne vorausgeht, haben sich bekanntlich Spekulationen von einem Schöpfungsvermittler angeschlossen, wenn sie sich nicht gar von Haus aus dahinter verbergen. Im 104. Psalm, der die sieben Schöpfungsakte lyrisch widerspiegelt, wird der erste Schöpfungsakt mit den Worten angedeutet: *der sich in Licht hüllt wie in einen Mantel*[1] und im Prolog des Johannesevangeliums, das absichtlich an 1 Mos 1 anknüpft (*im Anfang*), wird das Leben des Logos als das Licht charakterisiert, das von jeher alle göttliche Schöpfung durchwaltet; der erhöhte Christus der Apokalypse, der den Drachen besiegt und die neue Welt schafft, heißt Offbg. 3, 14 *Urgrund der Schöpfung Gottes*[2]. Das Licht geht also mit gutem Grunde Sonne und Mond voraus, vgl. Jes 60, 20; Offbg 22, 5 und 21, 23, wo das Licht vom ἀρνίον[3] ausgeht.

Es folgen nun die 7 Schöpfungswerke. Im Epos Enuma eliš, das auf sieben Tafeln verteilt ist, läßt sich die Zahl der Schöpferwerke bei dem fragmentarischen Charakter der Tafeln nicht feststellen. Die Reihenfolge scheint nach den Aufzählungen im Lobpreis des Marduk auf der letzten Tafel so ziemlich mit der des biblischen Sechstagewerkes zu stimmen. Auch die Schöpfungswerke des babylonischen Schöpfungsberichts (S. 8 f.) erinnern an die Reihenfolge in 1 Mos 1, nur daß im babylonischen Berichte der Mensch vorangeht, was andrerseits zu 1 Mos 2 stimmt. Die S. 30 mitgeteilte etruskische Lehre, der avestische und indische Bericht (S. 25 f. 27 f.) und das Wessobrunner Gebet S. 134 setzen ebenfalls Schöpfungswerke voraus.

4b. (Die „Feste"). *Es werde ein raḳîʿa inmitten der Gewässer.* Der raḳîʿa dient zur Trennung der oberen und unteren Wasser[4]. Es ist dasselbe Wort, das Ez 1, 22 ff., 10, 1 die Basis des göttlichen Thronwagens bezeichnet, der von vier Keruben, den Repräsentanten der vier Weltecken, getragen wird. Raḳiʿa heißt das „Festgestampfte", (Sept, στερέωμα), entsprechend babylonisch šupku. Im Babylonischen ist šupku die Aufschüttung, der Damm der himmlischen Welt, der die Himmelswogen abgrenzt; es ist der Tierkreis, auf dem die planetarischen Stufen emporführen zum Sitz des summus deus. Er wird ausdrücklich „raḳîʿa des Himmels"[5] (babylonisch šupuk šamê) genannt v. 14. 17. 20, und v. 14 ff. entstehen am raḳîʿa Sonne und Mond und kokabim („Sterne", speziell die Planeten) „als Vorzeichen". Raḳîʿa ist also im Sinne der ursprünglichen Weltenlehre das „himmlische Erdreich" am Tierkreis, an dem die Zeitbestimmer wachen[6]. Für das alte Weltbild ist der Tierkreis als Offenbarungsstätte der Gestirne so wichtig, daß die andern Gebiete der himmlischen Welt in den Hintergrund treten.

---

[1]) vgl. bin Gorion, Sagen der Juden I, S. 4 f: „da hüllte sich Gott der Herr in ein lichtes Gewand und seine Herrlichkeit erstrahlte von einem bis zum andern Ende der Welt"; vgl. auch ib. S. 8.

[2]) Marduk als Sohn Eas entspricht also dem Logos als dem Mittler der Schöpfung. Wenn andrerseits Mummu (s. S. 18) als νοητὸς κόσμος dem Logos entspricht, so ist das kein Widerspruch. Marduk entspricht im neuen Weltäon dem Mummu der Urzeit, wie Ištar Tiâmat entspricht (s. ATAO[4]. 161).

[3]) „Widder" = „Bringer der neuen Zeit" im Kreislauf = Christus s. BNT 16.

[4]) vgl. Midrasch Ber. rabba 4.

[5]) Der Gegensatz wäre: „raḳîʿa der Erde". Vgl. Chagiga 12^b: „Es gibt zwei raḳîʿa nach 5 Mos 10, 14." „In dem raḳîʿa sind Sonne, Mond, Planeten und Tierkreisbilder eingesenkt." Vgl. hierzu S. 52.

[6]) vgl. Chagiga 12 . Vgl. auch den hebr. Text von Sir 41.

Raḳîʿa wird darum einfach für „Himmel" gesetzt[1]. So soll es auch der Leser von 1 Mos 1 einfach verstehen. Auf das mythologische himmlische All mit seiner Dreiteilung (HAOG S. 30ff.) wird in 1 Mos 1 völlig verzichtet. An seine Stelle ist ja der lebendige Gott getreten, der als Schöpfer dem Himmel und der Erde majestätisch gegenübersteht[2].

Zum raḳîʿa als „Tierkreis" vgl. noch S. 12, Anm. 1 und S. 319ff. zu 1 Mos 28, 10 ff., wo in sullam („Damm" wie raḳîʿa und šupku) ein kosmisches Requisit der gleichen Bedeutung vorliegt.

Zu 4c. (Das feste Land). Aus dem noch immer die irdische Erde überflutenden Urwasser tritt das trockene Land hervor, die eigentliche Erde (hebr. têbêl)[3]. Genau so wird im babylonischen Schöpfungsbericht (oben S. 8) die Erde auf dem Wasserreich aufgebaut. Ebenso wird Ps 24,2 die Erde „*auf das Meer gegründet und auf Fluten aufgestellt*", wie sie im babylonischen Bericht aus Rohr und Erdmasse auf dem Wasser gebaut wird. In einer assyrischen Schöpfungserzählung, in der Ašur, der Hauptgott der Assyrer, die Rolle des Weltschöpfers spielt[4], wird der Erdboden (ašratu) „über dem Ozean und gegenüber Ešarra fest gemacht". Daß auch die fehlenden Stücke des Epos Enuma eliš Ähnliches erzählt haben, zeigt der Schluß-Hymnus, der von Marduk sagt, er habe den ašru (hier die „himmlische Erde")[5] geschaffen und (gegenüber dem ašru) den daninnu gebildet, d. i. das irdische Festland[6]:

„Weil er ašru und danninu gebildet hat, hat ihn der Vater Inlil „Herr der Länder" genannt" (s. HAOG S. 38).

Die Erschaffung des Pflanzenwuchses erwähnt der Lobpreis am Schluß des Epos Enuma eliš (S. 12). In dem oben S. 8 besprochenen Lehrgedicht heißt es: „Gras(?), Halme der Wiese, Rohr und Schlingpflanzen machte er, das Grün des Feldes machte er, die Länder, Wiesen und das Schilf." Zur jüdischen Ausdeutung s. bin Gorion, Sagen der Juden I, S. 10. 14ff.

Zu 4d. (Sterne). Die Anschauung von den Sternen als geistigen Wesen leuchtet durch in dem Ausdruck „*Herrschaft von Sonne und Mond*" 1, 16 und „*Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer*" 2, 1.

---

[1]) 1 Mos 1, 20 sollen die Vögel (Ps 104, 12 „Vögel des Himmels") „hinfliegen am raḳîʿa des Himmels", das heißt an der uns zugewendeten Vorderseite der himmlischen Welt, die durch den Tierkreis repräsentiert ist. Der Glossator hat als Glosse vorgesetzt: „über der Erde".

[2]) Winckler F. III, 387 f. meint, daß v. 6, wo der raḳîʿa in der Mitte der Wasser geschaffen wird, um Wasser und Wasser zu trennen, das irdische Erdreich, der irdische raḳîʿa gemeint ist, der als Aufschüttung entsteht, wie die Erde und der Tierkreis im babylonischen Schöpfungsbericht oben S. 8. Es ist möglich, daß beide Vorstellungen vom himmlischen und irdischen raḳîʿa hier ineinander gehen; der Verfasser von 1 Mos 1 hat jedenfalls die beiden raḳîʿa nicht klar auseinandergehalten.

[3]) Vgl. bin Gorion, Sagen der Juden I, S. 5. 9. 13f. 18. 44f. 57f.

[4]) s. S. 14.

[5]) s. HAOG S. 32 und zu dem Text oben S. 13, Z. 115. In einem Kommentar (HAOG S. 39[1]) ist ašru als šamû „Himmel" und danninu als irṣitim „Erde" erklärt.

[6]) Ašru ist eine Bezeichnung für himmlische Erde (Gegensatz zu danninu, irdische Erde). S. HAOG S. 38f. und zu den dort angeführten Stellen Enuma eliš IV, 12 und die Bemerkung Wincklers dazu KT[2] 107, Anm. 1.

S. zu Jahve Ṣebaoth S. 392f., zu 1 Mos 28, 10 ff. (S. 319ff.), Ri 5, 20, Jes 24, 21 ff. Auch in den Stellen, die Sterne als mächtige Herrscher auffassen, wie Jes 40, 26; Hi 38, 7; 5 Mos 4, 19, verbirgt sich die Anschauung. Zur jüdischen Ausdeutung s. bin Gorion, Sagen der Juden I, S. 10. 15. 18f. 46ff. (Maimuni, More neb. 2, 5).

Während die mythologische Bedeutung der Sterne verschwunden ist, ist die astrologische Bedeutung wenigstens v. 14 f. noch erkennbar („*sie sollen zu Merkzeichen dienen*"). Die 'ôtôt (= assyr. itâti) sind astrale Vorzeichen, vor deren Mißbrauch Jer 10,2 warnt. 1, 17 f. ist auch die letzte Spur verschwunden, wie in dem Hymnus auf die Gestirne Si 43, 1 ff.

In den babylonischen Schöpfungstexten nimmt die Erschaffung der Gestirne einen breiten Raum ein, s. S. 72, 133f. und zu Berossos S. 19.

Im Bundeheš wird Kap. II die Schöpfung der Lichter erzählt: 12 Tierkreisbilder, 28 Mondhäuser, 486 000 Zodiakussterne „zur Hilfeleistung"; unter den Fixsternen vier Heerführer in den vier Himmelsgegenden zur Anführung der Sterne. Kap. V sind die sieben Planeten als Heerführer der Fixsterne; der Berg Hara Burzati ist Regler der Gestirnbahnen.

4e. (Wassertiere). Unter den Wassertieren erscheinen die tanninîm, die „Seeschlangen". Der alte Orient denkt sich das Meer, das Unterweltscharakter trägt und gleichsam die Reste des chaotischen Urwassers darstellt (tehôm, s. HAOG S. 20ff.), von furchterregenden Wesen bevölkert. Daß hier ein Anklang an das Chaosungeheuer zu suchen ist, kann man nach Ps 74, 13 (s. S. 59) vermuten. Ps 104, 26 (nach 1 Mos 1 gedichtet) nennt den Liviathan als Meerungeheuer[1].

Da die v. 20 geschaffenen Wassertiere sich v. 21 als tanninîm,' Seeungeheuer entpuppen, so können auch die Vögel, die an der rakî'a hinfliegen, ursprünglich als mythische Wesen gedacht sein. Nach Nachmanides zu 5 Mos 18, 10 wurden die Vögel wegen ihrer Nähe zum planetarischen Himmel als geistige Wesen gedacht (Mitteilung von Levertoff). Bereschith rabba 19, 6 sagt, daß einer der am 5. Tage geschaffenen Vögel so groß gewesen sei, daß er mit seinen Flügeln den Sonnenball bedeckte. Böklen, Adam und Kain S. 8 deutet das auf den Mond und meint, daß die Tiere von v. 20 eine himmlische Zoologie darstellen, die identisch sei mit den v. 14 bis 19 geschaffenen Gestirnen.

4 f. (Tierschöpfung). Vergleiche die Erschaffung der Tiere[2] in dem S. 43 Nr. 9 übersetzten babylonischen Fragment. In dem Schöpfungsbericht, der S. 8 besprochen ist, heißt es hinter der Pflanzenschöpfung:

„Die Wildkuh, ihr Junges, das Kalb, das Schaf, sein Junges, das Lamm der Hürde . . . Ziegenbock, Gazellenbock. . . (schuf er)".

4g Menschenschöpfung (s. hierzu S. 46f.).

Adam klingt an Adapa an, den Namen des babylonischen Urmenschen in dem hernach zu besprechenden babylonischen Amarna-Text, wo er den Beinamen zêr amelûti („Same des Menschengeschlechts") führt.

Adapa ist Geschöpf der Gottheit, aus „Erde" geformt, wie Adam. Er entspricht Marduk, dem Sohne Ea's, auf der Heroenstufe. K 3459 col. II, 12 (BA V, 320, Z. 12) scheint adapa Epitheton Marduks zu sein. Zu Adapa-Adam s. Stucken, Astralmythen 60. 71; Zimmern KAT[3] 523; Winckler F. III, 297.

---

[1]) Vielleicht auch tanninîm, wenn so statt אניות zu lesen ist (oder אֵימֹת „Schrecknisse" im Sinne von Ungeheuer?); so übrigens Duhm z. St. — Vgl. bin Gorion, Die Sagen der Juden I, S. 11. 16. 19. 64f. (Liviathan); Baba Bathra 75a; Aboda Zarah 36; Pes. d. R. Kahna ed. Buber 189.

[2]) Zur jüdischen Auffassung s. bin Gorion, Sagen der Juden I, S. 11. 17. 19. 63f.

Zur Vorstellung von der Menschen-Erschaffung ist ein reichhaltiges babylonisches Material vorzulegen. Ea, Nintu, Aruru, Ištar und Marduk, der andererseits selbst „Urmensch" (Adapa, zêr amêlûti, „Sproß der Menschheit") ist, gelten als Menschenschöpfer.

Das Material, aus dem bei den Babyloniern der Mensch geschaffen wird, ist vor allem ṭîṭu „Erde", oder (vgl. S. 42) „Lehm und Blut"; ṭîṭu iḳtariṣ „sie kniff Lehm ab", heißt es bei einer der Menschenschöpfungen (Gilgameš-Epos KB VI, 220 f. Z. 34, s. S. 43), wörtlich wie Hi 33, 6. Von einem Menschen, der gestorben ist, heißt es wiederholt im Gilgameš-Epos (Stelle bei Delitzsch HWB 301 f.), sein Leben sei „zu Erde" (ana ṭîṭu, ṭiṭiš) geworden; vgl. II R 58, Nr. 5, 57 = CT XXV, pl. 48, Z. 7: Duḳ-ḳa-bur = Ea ša paḫari (Töpfer). Ea heißt selbst CT XXIV, pl. 14, 41. 43 Duḳ-ḳa-bur „Töpfer". Diese Vorstellung ist im Ägyptischen noch weiter ausgebildet, wo der Menschenbildner an der Töpferscheibe sitzend dargestellt wird.[1]

1. Ein sumerischer Text aus Nippur, der die Menschenschöpfung durch Nintu erwähnt, s. S. 7. 118. 123, Anm. 3.

2. Eine sumerische Liturgie (Langdon, Bab. Liturgies Nr. 197) auf Nintu von Keš, die als Refrain von der Erschaffung eines männlichen Wesens nach dem Bilde Ašširgi's (= ilaš-šir, CT XXIV, 26, 110) eines Sohnes der Göttin Maḫ (= Nintu, CT XXV, 12, 22 mit Ninib gleichgestellt) und eines weiblichen nach dem Bilde Nintu's zu reden scheint (s. OLZ 1913, Sp. 541).

3. Die Erschaffung des Adapa[2] in der Adapa-Legende, die unter den Texten in Amarna gefunden wurde[3].

Der Bericht über den eigentlichen Schöpfungsakt ist nicht erhalten. Auf dem erhaltenen Fragment wird erzählt, daß Ea seinem Geschöpfe „göttliche" Vollmacht verlieh, einen weiten Sinn, zu offenbaren die Gestaltungen des Landes, daß er ihm Weisheit gab — nicht aber gab er ihm ewiges Leben — und daß er ihn, das Kind von Eridu, wie einen „Weisen" unter den Menschen schuf. Weiter erfahren wir, daß er als ein „Weiser und Übergescheiter" (apḳallu[4] und atraḫasîs[5]) mit allerlei priesterlichen Funktionen betraut wird und als göttlicher Bäcker und Mundschenk waltet.[6] Mit dem Bäcker von Eridu besorgt er das Backen, täglich besorgt er Brot und Wasser für Eridu, mit seiner reinen Hand versorgt er die Schüssel, keine Schüssel wird ohne ihn zubereitet, täglich besteigt er das Schiff und geht auf den Fischfang für Eridu: wenn Ea auf seinem Lager sich ausstreckt, verläßt Adapa Eridu und fährt auf einem Schiffe während der Nacht umher, um Fische zu fangen. Als er eines Tages auf den Fischfang fuhr, warf der Südwind plötzlich sein Schiff um, und er fiel ins Meer. Aus Rache zerbrach er dem Südwind (Vogel Zû) die Flügel, daß er sieben Tage nicht wehen konnte. Er wird vor Anu in den Himmel Anus gerufen, und dieser fordert Rechenschaft und sagt: „Kein Erbarmen!" Auf Fürbitten der Torwächter Tamuz und Giššida besänftigt Anu seinen Zorn und befiehlt, ihm ein Gastmahl zu bereiten, ein Feierkleid ihm zu reichen und Öl zur Salbung; Kleidung und Öl nimmt er an, aber Speise und Trank schlägt er aus. Ea hatte ihn gewarnt: „Wenn du vor Anu hintrittst, Speise des Todes wird man dir reichen: iß nicht davon! Wasser des Todes wird man dir reichen: trink nicht davon! Ein Gewand wird man

---

[1]) s. Abb. 10, S. 25. Zur Vorstellung vom „Erdgeborenen" in der Weltenlehre der Völker s. HAOG S. 182 f. [2]) Zum Namen s. oben.

[3]) Vollständige Transkription und Übersetzung bei Jensen KB VI, 92 ff. und Knudtzon VAB II, S. 964 ff.

[4]) s. Jensen KB VI, 406. Sowohl der göttliche Sohn Eas, Marduk, wie der menschliche Sohn Adapa sind apḳallu, „Weise".

[5]) Umkehrung Ḫasis-atra bei Berossos Epitheton des Anfängers der neuen Welt nach der Sintflut. [6]) S. 54; vgl. Motivregister.

dir reichen: ziehe es an! Öl wird man dir hinhalten: salbe dich damit[1]." Aber siehe da, es war Lebensspeise und Lebenswasser! Anu bricht in Staunen aus. Er hat dem Menschen, den sein Schöpfer Ea das Innere des Himmels und der Erde schauen ließ (d. h. mit Kenntnis der Mysterien ausgestattet hat), auch noch die Unsterblichkeit geben wollen. Der „Götterneid" hat ihn betrogen[2].

Dieser Text ist mit diplomatischen Aktenstücken gleich der Ereškigal- Legende an den ägyptischen Hof geschickt worden, wohl als Musterstück für Lese- und Schreibübungen. Die gute Schrift und Stilart, die sich von den kanaanäischen Schriftstücken deutlich unterscheidet, spricht für Babylonien als Ursprungsland.

4. Auf dem Fragment Rm 982[3] ist von der Erschaffung eines männlichen Wesens durch Ea inmitten des Ozeans die Rede, das hernach gesäugt wird. Es scheint sich hier um die Geburtsgeschichte des Adapa zu handeln.

5. Der S. 7f. erwähnte zweisprachige Schöpfungstext aus Assur sagt Vs. Z. 25:

ilLamga ilLamga i niṭ-bu-ḫu i-na da-me-šu-nu i ni-ib-na-a a-me-lu-ta.

„Gott Lamga, Gott Lamga, wohlan, wollen wir schlachten, aus ihrem Blute schaffen die Menschheit," —.

Lamga ist eine Erscheinungsform des Mondgottes Sin, s. Brünnow 11166; Deimel, Panth. babyl. S. 162. Da die „Köpfung" Mondmotiv ist, so liegt es nahe, nach den unten Anm. 4 besprochenen Texten bei dem Schlachten an Köpfung zu denken. Der Schöpfer scheint auch hier Inlil zu sein. Der Ort der Schöpfung ist der kosmische Ort Sir-sar-a, „das Band des Himmels und der Erde".

6. Im Epos Enuma eliš schildert der Anfang der VI. Tafel nach feierlicher Einleitung als letztes Schöpfungswerk die Erschaffung der Menschen:

„Als Marduk die Rede der Götter hörte,
da nahm er sich in den Sinn, zu schaffen [Kunstreiches].
Er öffnete seinen Mund und sprach zu Ea,
was er in seinem Innern ersann (ihm) mitteilend:
Blut[4] will ich nehmen, und Bein will ich [bilden, abkneifen][5],

---

1) Zu den Gastmahlssitten und dem Kleid s. Ps 23, 5; Mt 22, 12.

2) 1 Mos 3,5 liegt der Gedanke vom „Neide Gottes" in den Worten der Schlange. Im Sinne israelitischer Religion umgedeutet liegt das Motiv 1 Mos 11, 6 vor.

3) CT XIII, pl. 31; vgl. Delitzsch, Das Weltschöpfungsepos S. 110f. u. s. Zimmern KAT[3] 520.

4) Oder „mein Blut"? Ein anderes sehr schlecht erhaltenes altbabylonisches episches Fragment (Cun. Texts VI, 5, s. Zimmern, KAT[3] 497) spricht Vs. Z. 6 davon, daß die Göttermutter ilMa-mi Menschen aus Lehmerde und aus dem Blute eines geschlachteten Gottes gebildet habe. Berossos' Bericht, nach dem sich Bel (Marduk) den Kopf abschlagen ließ und aus dem herabfließenden Blute, mit Erde vermischt, Menschen (und Tiere) bilden ließ, bestätigt sich. Auch der oben unter 5 erwähnte Text aus Assur erzählt die Erschaffung aus dem Blute der Gottheit. Daß der Geköpfte bei Berossos dann „hört" und „sich etwas in den Sinn nimmt" und „seinen Mund öffnet", bringt der Mythos schon fertig. Es handelt sich ja, wie gesagt, „um allegorische Darstellung von Naturvorgängen". Der Kopf wächst nach wie bei der Schlange im persischen Mythos S. 26f. Ablehnen müssen wir freilich die religionsgeschichtlichen, dogmatischen Schlußfolgerungen, die Fr. Hommel im Probeheft von „Glauben und Wissen" (Volkstümliche Blätter zur Verteidigung und Vertiefung des christlichen Glaubens, hersg. von Dennert) durchblicken läßt in dem Artikel: „Heidnische Weissagungen auf den Messias".

5) Oder: ein Stück Lehm will ich [abkneifen]? s. KAT[3] 586, Anm. 3.

will hinstellen den Menschen, der Mensch möge [ ];
will erschaffen den Menschen, daß er bewohne [ ];
auferlegt sei [ihm] der Dienst der Götter, diese seien [in ihren] Götterkammern."[1]

(Das Folgende ist verstümmelt.)

In der Schlußtafel wird auf diese Menschenschöpfung als Ruhmestat Marduks Bezug genommen: „Nicht vergessen sollen werden seine (Marduks) Reden im Munde der Schwarzköpfigen, die seine Hände schufen."

7. In einer fragmentarischen Stelle der VII. Tafel heißt es[2]:
Er benannte (d. h. schuf) die Weltgegenden und schuf die Menschen (die Schwarzköpfigen).

8. Die Erschaffung des Engidu im Gilgameš-Epos Tafel I:
„— — — du, Aruru, hast [Gilgameš] geschaffen,
nun schaffe sein Ebenbild! — — —
Als Aruru dies hörte, schuf sie in ihrem Herzen ein Ebenbild des Anu.
Aruru wusch ihre Hände, kniff Lehm ab, spuckte darauf (?),
..... Engidu, schuf einen Gewaltigen....."

9. In der „Höllenfahrt der Ištar" IV R 31 Rev. schafft Ea einen amêlasinnu[3], der die Befreiung der Ištar aus der Unterwelt besorgen soll:
„Ea schuf in seinem Herzen ein Bild (?),
Bildete Aṣûšu-nâmir, einen asinnu-Menschen."

10. Das Fragment DT 41 (= CT XIII, 34)[4] beginnt:
„Nachdem die Götter allesamt [das Weltall] gemacht,
den Himmel hergestellt, [das Erdreich] gefü[gt],
hervorgebracht hatten beseelte [Wes]en ..[....],
Vieh des Feldes, [Getier] des Feldes und Gewimmel [der Stadt gebaut],
[......] den Lebewesen [... gegeben],
[dem Vieh des] Feldes und dem Gewimmel der Stadt [..] zug[eteilt]
[das Vieh des Feldes, die Sch]ar des Gewimmels | jegliches Geschöpf[...]
[....], das in der Schar meiner Familie [...],
da [kam] Ea [herauf] und [schuf] zwei klein[e Wesen],
[in der Sch]ar des Gewimmels machte er [ihre Gestalt (?)] herrlich —[5]
(es folgen noch verstümmelte Zeilen).

Nach den letzten zwei Zeilen ist anzunehmen, daß Ea aus dem Ozean heraufsteigt und unter den bereits geschaffenen Menschen[6] zwei besonders schöne kleine Menschen schafft.

11. In der Beschwörungsserie Šurpu[7] heißt es:
„Es trete auf Ea, der Herr der Menschheit, dessen Hände die Menschen geschaffen haben."

12. In einem Beschwörungstexte[8], der, wie es scheint, bei Geburten rezitiert wurde, klagt Atarḫasîs bei Heimsuchungen, die über die Men-

---

[1]) Die Menschen sind zum Dienste der Götter geschaffen, vgl. S. 8.

[2]) s. S. 12f.

[3]) Eine froschgestaltige (Neu)monderscheinung, s. zuletzt Figulla in OLZ 1912, Sp. 438f. Aṣûšu-nâmir d. h. sein (des Neumondes) Aufgang leuchtet.

[4]) HAOG S. 182.

[5]) Ergänzung durch den Merodachbaladan-Stein gesichert: uštarriḫ nabnîtsun.

[6]) Daß solche vorhanden gedacht sind, setzt Jensen KB VI, 1, 42 nach den Ausdrücken „Gewimmel der Stadt" und „meine Familie" mit Recht voraus.

[7]) Taf. IV, Z. 70. S. Zimmern, Beitr. z. Kenntnis der bab. Religion, S. 24f.

[8]) K 3399 + 3934, s. Jensen KB VI, 1, 247 ff.

schen gekommen sind (wahrscheinlich vor der Sintflut, s. unten), indem er vor Ea, seinen Herrn, tritt:

„— — — ihr habt uns geschaffen und
[möge (darum) abgewe]hrt werden Krankheit, Sumpffieber, Schüttelfieber, Unglück."

Am Schluß dieses Textes hat die Göttermutter und Menschenbildnerin Mami von je 7 Frauen: 7 Männlein und 7 Weiblein „schön bilden" lassen und „als ihr Gegenstück vollendet". Hammurabi nennt sich Cod. III, 27 ff. Geschöpf der weisen Ma-ma, einer Erscheinungsform der Ištar.

13. In der sog. „kuthäischen Schöpfungslegende"[1] wird in zunächst noch dunklen Zusammenhängen erzählt, wie ein König von Kutha in der Urzeit von Ungeheuern bedrängt wird. Die Erschaffung derselben wird folgendermaßen erzählt:

„Die Krieger mit Leibern von Höhlenvögeln, Menschen mit Rabengesichtern,
es erzeugten sie die großen Götter und
auf dem Boden, da die Götter seine Stadt (?) gebaut hatten,
säugte sie Tiâmat,
bildete sie ihre Mutter, die Herrin der Götter, schön.
Inmitten des Gebirges wurden sie groß und wurden sie mannbar und bekamen sie ‚Maße'."

Wenn 1 Mos 1, 26 die Erschaffung des Menschen durch die Anrede eingeleitet wird

Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich,

so ist im Sinne des biblischen Erzählers zunächst an leibliche Ähnlichkeit zu denken, im Sinne einer anthropomorphen Vorstellung (5, 1: *Als Gott den Adam erschuf, da erschuf er ihn Gott ähnlich*; vgl. 9, 6); die biblische Weltanschauung ist auch hier ganz realistisch. Gott theomorphisiert bei der Schöpfung, der Mensch anthropomorphisiert beim Gottesgedanken.

Von der geistigen Ausstattung, die die Gottesebenbildlichkeit birgt, sagt Weish. Sal. 2, 23: „*denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eignen Wesens gemacht.*"

Den Gedanken einer Erschaffung „nach dem Bilde der Gottheit" kennt ebenfalls die babylonische Lehre. Die Begründung liegt hier in der Weltenlehre; der Mensch ist Mikrokosmos[2]. Da aber die Welt als Stoffwerdung der Gottheit gilt, so ist der Mensch selbst ein Gott im Kleinen. Vor allem gilt der Priester (und König) als Bild der Gottheit. CT XXIV, 50 (s. HAOG S. 180 f.) werden 8 Priesterklassen als „Bild des Gottes N. N." aufgezählt. Die Unterschrift sagt: napḫar VIII ṣalam ilâni rabûti „insgesamt 8 als Bilder der großen Götter." Das älteste Zeugnis von einer Erschaffung des Menschen nach göttlichem Bilde bietet die S. 41 besprochene sumerische Liturgie auf Nintu. Bei der Erschaffung des Engidu im Gilgameš-Epos, bei der Aruru „Lehm abkneift", heißt es (S. 43), sie

[1]) Zuletzt behandelt von Jensen KB VI, 1, 290 ff. („der König von Kutha") und vorher von Zimmern, ZA XI, 317 ff.: „König Tukulti bêl niši" und die „kuthäische Schöpfungslegende".

[2]) Der Begriff ist babylonisch. Der Ausdruck, der in die philosophischen Systeme überging, findet sich m. W. zuerst in Vit. Pyth. p. 114 (Kießling): ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος . . . . . ὅτι πάσας ἔχει τὰς τοῦ κόσμου δυνάμεις.

habe vorher „in ihrem Herzen ein zikru des Gottes Anu geschaffen", und in einem andern Text (S. 44) erschafft die Ištar (Mami, Cod. Hamm. III, 27 ff. Ma-ma, s. S. 44) sieben Männlein und Weiblein miḫruša, wohl „als ihr Gegenstück"[1]. Welchen Sinn das „Bild Gottes" in sich schließt, kann man aus der Erschaffung des Urmenschen Adapa entnehmen (S. 41). „Ea, der Schöpfer, verlieh seinem Geschöpf göttliche Vollmacht, einen weiten Sinn zu offenbaren die Gestaltungen des Landes, und Weisheit; nur ‚ewiges Leben' empfing er nicht." Im Gilgameš-Epos heißt es: „das Leben haben die Götter für sich behalten". In der S. 118 Nr. 1 erwähnten Liturgie im Dienst eines vergöttlichten Königs heißt es nach Langdons vorläufiger Mitteilung: „Leben gleich dem eines Gottes will ich ihm geben" und „eine ewige Seele gleich der der Götter bestimme ich ihm".

Hinter den Worten 1 Mos 1, 26 verbirgt sich übrigens der Rest einer Vorstellung von einer himmlischen Ratsversammlung[2], ähnlich, wie es im Midrasch, Bereschith rabba 8, 4 und in der außerbiblischen Legende bei der Geschichte des Moses in Ägypten heißt:

„Da öffneten sich seinen Blicken die himmlischen Höhen, Geheimnisse ferner Welten erschlossen sich ihm, die Engel Gottes waren um den Thron des Allmächtigen versammelt, um Gericht zu halten über die Geschehnisse auf Erden."[3]

Die hymnische Rede setzt bewundernde Zuschauer bei der Schöpfung voraus, wie Hi 38, 7, wo Gestirn-Engel dem Schöpfer zujubeln. Auch 6, 1 (vgl. S. 47f. zu Ps 8) setzt die Existenz von Engelwesen („*Söhne Gottes*") voraus. Die Weltenlehre dachte sich wohl diese Engelwelt ebenso wie die Teufelswelt als das Resultat eines vergangenen Weltäons, dessen Katastrophe die „Erde" einst in tohu wa bohu verwandelte. Um einen „Nachklang des Polytheismus der babylonischen Grundlage" (Budde, Urgeschichte 484) handelt es sich jedenfalls nicht.

Der Schlußredaktor fügt der aus P übernommenen Erzählung ein Fragment aus dem Buche des Jahvisten an, das mit der Menschenschöpfung anhebt. Die geschaffene Welt wird zum Schauplatz der Geschichte des Menschen und seiner Beziehungen zu Gott.

Die Schöpfung bei dem sog. Jahvisten.

1 Mos 2, 4 ff.

Zur Zeit, als Jahve Gott Erde und Himmel machte — es gab aber auf Erden noch gar kein Gesträuch auf den Fluren und noch sproßten keine Pflanzen auf den Fluren; denn Jahve Gott hatte noch nicht regnen lassen auf der Erde,

---

[1]) So Zimmern KAT[3] 506, vgl. Jensen KB VI, 1, 546. Zu Höllenfahrt der Ištar Rs. 11 ff., wo auch Ea, ehe er den Götterboten bildet, erst ein Bild in seinem Herzen schafft, s. oben S. 43.

[2]) vgl. 1 Mos 3, 22; 11, 7; Hi 1, 6 ff. Im Wessobrunner Gebet (S. 34) sind die Mengen der himmlischen Geister um Gott versammelt bei der Weltschöpfung, s. S. 34. Zu himmlischen Ratsversammlungen s. S. 548.

[3]) s. Beer, Leben Mosis (Manuskript gedruckt aus handschriftlichem Nachlaß); zur himmlischen Ratsversammlung vgl. BNT S. 13 ff.

und Menschen waren [noch] nicht da, um den Boden zu bebauen [es stieg aber eine Quelle auf und tränkte die ganze Oberfläche des Erdbodens][1] — *da bildete Jahve Gott den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensodem; so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen.*

Das sind die Worte, mit denen der sog. Jahvist die Menschheitsgeschichte einleitet. Die große Parenthese ersetzt die Chaos-Schilderung. Der Stil klingt an den Anfang des S. 8f. besprochenen babylonischen Schöpfungsberichts, in dem die Schöpfungsakte ebenfalls mit den Menschen anheben, und auch an den Anfang des Epos Enuma eliš an. Auch die nordische Kosmogonie (S. 32f.) und das Wessobrunner Gebet (S. 34) beginnen ähnlich.

In Enuma eliš heißt es nach den ersten Zeilen:

„da wurden die Götter geschaffen."

Wenn es hier in der biblischen Erzählung heißt:

„... da bildete Jahve den Menschen",

so klingt das fast wie eine absichtliche Polemik gegen die außerbiblische Theogonie.

Der Text von 1 Mos 1 u. 2 verbirgt im gegenwärtigen Zustand rudimentär drei verschiedene orientalisch-wissenschaftliche Auffassungen von der Menschenschöpfung[2]:

1. 1 Mos 1, 26—30: *er schuf den Menschen männlich und weiblich.*

Der Leser innerhalb der Gemeinde Israels dachte natürlich an Adam und Eva. Die jüdische gelehrte Auslegung wird aber nicht ohne Grund den androgynen Charakter Adams herausgelesen haben. Wie es scheint, ist der Text korrigiert (s. Böklen l. c. S. 9, der auch Beispiele aus andern Kosmogonien für die Auffassung von androgynen Charakter des Urmenschen aufführt)[4].

Bereschit rabba 8 berichtet eine jüdische Auffassung, nach der der erste Mensch eine doppelgesichtige Gestalt war, die Gott auseinandersägte[3]. Das Motiv ist offenbar der Mythologie vom zweigesichtigen Mond entnommen. Wir erinnern uns daran, daß in einem sumerischen Schöpfungstext die Menschen aus dem Blute der als Doppelgestalt gedachten geschlachteten (geköpften) Mondgottheit geschaffen wurde (s. S. 42). Ein deutliches Mondmotiv liegt ja auch bei der sogleich zu besprechenden Erschaffung des Weibes aus der „Rippe" vor.

2. 2 Mos 2, 7 wird Adam geschaffen aus Erde, aus der adamah. Tractat Sanhedrin 38 a sagt, Gott habe Erde von der ganzen Erde genommen. Nach anderer jüdischer und islamischer Überlieferung wurde die Erde aus vier Himmelsrichtungen genommen[5]. Das gehört zu der Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos (S. 44).

---

[1]) Der 6. Vers, der den Zusammenhang stört, gehörte vielleicht ursprünglich zur Schilderung des Gartens, in dem neben dem Lebensbaum das Lebenswasser fehlt. Es wird nach Sept. אֵד zu lesen sein, s. S. 83 und vgl. Holzinger z. St. in Martis Handkommentar. Der Vergleich mit der babylonischen Erzählung stützt die Vermutung. Nach Theiss, Sumerisches im Alten Test. S. 11ff. wäre עד als Hochflut aufzufassen, die ganze Stellung auf die chaotische Urflut zu beziehen.

[2]) s. Böklen, Adam und Kain, Mythol. Bibl. I, Heft 2/3. Böklen nimmt ohne weiteres Mythen an, wo nur mythologischer Stil der Erzählung vorliegt. Nicht die Legenden wandern in erster Linie, sondern die Motive.

[3]) Nach jer. Targum zu 1 Mos 2, 7 schuf er ihn weiß, rot, schwarz; vgl. das Motiv im Mondmotiv-Märchen Grimm Nr. 53 und Varianten. [4]) s. Böklen l. c. S. 9f.

[5]) Dreyfus, Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch. Inaug.-Dissertation, Straßburg, 1894. Zu Targ. zu 2, 7 (Adam rot, schwarz, weiß) s. Motivreg. u. Geburt (geheimnisvoll).

3. 1 Mos 2, 18—24. Gott schuf aus der Rippe des iš die iššâh (v. 22). Die Erzählung benutzt Motive des Mond-Mythos.

Adam verfällt in Schlaf. Aus der Sichel des Mondes entsteht nach dreitägigem Schlaf des Mondes (Thompson, Rep. 249, Obv. 6: „Drei Tage ruht der Mond im Himmel") die neue Gestalt. Das aus dem verfinsterten Mond hervorbrechende Neulicht, das die Gestalt einer Spannrippe hat, ist in der mythologisierten Weltenlehre des Orients Symbol der Neuschöpfung, der Erneuerung des Kreislaufs. Der Mensch ist ein Mikrokosmos (s. S. 44). Wie Himmel und Erde oder wie die Mondsicheln, die auseinander hervorgehen, ergänzen sich Mann und Weib (vgl. 2, 24 *„sie wurden zu einem Leibe"*).

Zu dem bei Böklen, Adam und Kain gegebenen Material ein Nachtrag. Preuß berichtet ein Märchen aus Zentral-Australien: der Mond geht auf die Jagd. Er hat nichts zu essen, wird immer dünner, schließlich ist nur der Schlüsselbeinknochen übrig. Aus dem Schlüsselbein (Neumondsichel) schafft er sich selbst von neuem. Auch das Märchen vom „Machandelbaum" (Grimm Nr. 47) enthält verwandte Motive: dem Knaben wird der Kopf abgeschlagen und er wird zerstückt, aus den Knöchelchen, die unter dem Baum vergraben werden, wird er wieder lebendig (s. hierzu S. 7f. Anm. 3 und S. 427f.).

1 Mos 2, 24. *„Darum verläßt einer seinen Vater und Mutter, um seinem Weibe anzuhangen,* ruht auf der Erfahrungstatsache von der unwiderstehlichen Anziehungskraft der Geschlechter, die stärker ist als die Blutsverwandtschaft zwischen Eltern und Kind. Es werden nicht sittliche Grundsätze über die Ehe ausgesprochen, sondern nur Tatsachen, die durch das Geheimnis des fortzeugenden Lebens begründet sind.

Ebenso ist 3, 16 (*er soll dein Herr sein*) nur durch okzidentalisches Mißverständnis als religiöse Norm für das eheliche Verhältnis gemißbraucht worden. Das Weib sollte ebenbürtige Gehilfin sein (2, 18 u. 20), nicht Dienerin. Die Stelle will sagen, daß es zum Fluch der Sünde gehört, daß das Weib, das sich mit elementarer Gewalt zum Manne hingezogen fühlt, von ihm herrisch behandelt wird. Das entgegengesetzte Ideal ist: „Hier ist nicht Mann noch Weib."

Eine ägyptische Erzählung von der Erschaffung der Frau findet sich im Papyrus d'Orbiney im sog. Brüdermärchen im mythologisch gehaltenen Schluß. Der Flüchtling begegnet den Göttern, die Mitleid mit ihm hatten. Der Sonnengott sagte zu Chnum (dem Menschenbildner, S. 25): „Schaffe doch eine Frau für Bata, damit er nicht allein ist." Chnum machte ihm eine Genossin, die an ihrem Leibe schöner war, als alle Frauen im ganzen Lande. Jeder Gott war in ihr. Die sieben Hathorgöttinnen kamen, um sie zu besehen. Sie sagten aus einem Munde: „Sie wird eines gewaltsamen Todes sterben." Er (Bata) verliebte sich ganz in sie, sie wohnte in seinem Hause." ....[1]

Die Schöpfung in den Psalmen.

Im 8. Psalm spricht die Einzelstimme 4—9, die in den Chor eingelegt ist[2], Gedanken aus, die mit 1 Mos 1 verwandt sind:

---

[1]) Nach einer von Steindorff erbetenen Übersetzung. Die vorhergehende Erzählung von der magischen Flucht enthält übrigens die Motive von den Hindernissen, durch die der Feind aufgehalten wird, die Stucken, Astralmythen an allen Ecken der Welt nachgewiesen hat.

[2]) s. Gunkel, Die Psalmen z. St. und Kittel, Die Psalmen z. St. Die Übersetzung oben nach Kittel.

„Wenn ich sehe deinen Himmel, das Werk deiner Finger,
den Mond und die Sterne, die du bereitet —
Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst,
und ein Menschenkind, daß du es heimsuchst?
Doch hast du nur wenig hinter die Elohim ihn gestellt,
mit Majestät und Hoheit ihn gekrönt,
hießest ihn herrschen über deiner Hände Werk,
alles hast du unter seine Füße getan:
Schafe und Rinder zumal,
dazu auch die wilden Tiere,
die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer,
was hinzieht die Pfade im Meer.“

Dem Sänger schwebt der Urmensch vor, mit dem die Engel[1] verkehrten, und dem die Tiere als Gesellen gegeben wurden, auch die wilden Tiere, wie es einst in der Endzeit wieder sein wird (vgl. Jes 11, 6 ff.).

Ps 104 ist ein lyrischer Widerhall der Schöpfungserzählung von 1 Mos 1. V. 1—4 schildert den Himmel, 5—18 die Erde, 19—23 Mond und Sonne als Zeitregler, 22—26 das Meer mit seinen Fischen und Ungetümen. Dabei sind immer gegenwärtige Naturerscheinungen mit Erinnerungen an die urzeitliche Schöpfung verbunden, und zwar so, daß wie bei Hiob Kosmogonie, wissenschaftliche Weltbildbegriffe mit freien poetischen Gedanken vermischt sind. Während z. B. die Einengung der Wasser 1 Mos 1 kosmogonisch geschildert wird, vollzieht sie sich hier durch die Donnerstimme Jahves, die die Wasserwogen in ihre Grenzen weist.

Andere Psalmstellen zur Schöpfung sind im Kapitel 4 (Weltanschauung und Weltbild) besprochen.

Die Weltschöpfung im Spruchbuch.

Spr. 3, 19f:

Jahve hat durch Weisheit (ḫokma) die Erde gegründet,
hat festgestellt die Himmel durch Einsicht;
dadurch, daß sie (die Weisheit) ihn (Jahve)
erkennt,[2], haben sich die Tehemot gespalten
und die Himmelshöhen (šeḫakîm) triefen von Tau.

Spr. 8, 22—31. Die Weisheit (ḫokma, sophia) spricht:

Jahve schuf mich als den Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke, vorlängst.
Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde.
Als die Urfluten noch nicht waren, wurde ich geboren, als es noch keine Quellen gab, reich an Wasser,[3]
ehe die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln wurde ich geboren,
ehe er noch Land und Fluren geschaffen hatte und die Masse der Schollen des Erdkreises.

---

[1]) Elohim v. 6 werden wenigstens im ursprünglichen Sinne wie 1 Mos 6, S. 110f. benê elohîm, als Engel zu verstehen sein, wie es auch Luther annimmt, wenn später auch die jüdische Theologie beim Gebrauch des Tempelliedes sicher an Gott gedacht haben wird. Die Deutung der Tiere auf Gestirne bei Erbt MVAG 1912, 2, S. 132 leuchtet mir nicht ein; s. aber zur Tierschöpfung 1 Mos 1 S. 40.

[2]) So mit Peiser, OLZ 1900, Sp. 450. Aber es ist nicht nötig auf Philonische Weisheit zu weisen. Es liegt hier der echt babylonische Gedanke von dem im Urchaos ruhenden Intellekt vor (Mummu-νοητὸς κόσμος) s. S. 9. 18. 22.

[3]) Zur Weisheit in der Urflut s. S. 18 und Schlußwort zu den „Sprüchen Salomos“.

Als er den Himmel herstellte, war ich dabei, als er die Wölbung über dem Ozean festsetzte,
als er die Wolken droben befestigte, als die Quellen des Ozeans mächtig wurden,
als er dem Meer seine Schranke setzte, daß die Wasser seinen Befehl nicht überschreiten durften, als er die Grundfesten der Erde feststellte:
Da war ich ihm als Werkmeisterin zur Seite; da war ich (ganz) Entzücken Tag für Tag, spielend (geschäftig) vor ihm zu jeder Zeit,
spielend auf seinem Erdenrund, und hatte mein Entzücken bei den Menschenkindern.

Die Weltschöpfung bei Hiob.

Hi 38, 4—7.

Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sag an, wenn du Einsicht besitzest!
Wer hat ihre Maße bestimmt — du weißt es ja! — oder wer hat über sie die Meßschnur gespannt?
Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt, oder wer hat ihren Eckstein hingelegt,
unter dem Jubel der Morgensterne, als alle Gottessöhne jauchzten?

Dann werden die einzelnen Teile der irdischen Welt geschildert: das gebändigte Meer (8—11), die Erschaffung des Lichthimmels (12—15), die Unterwelt in den Tiefen des Meeres (16—19), die Räume der Erde und des Himmels (18—24), die Befruchtung der Erde (25—30), die Erschaffung der Sterne (38, 31 ff., 39, 1 ff., 40, 1 ff.)[1]. Züge des „wissenschaftlichen" Weltbildes sind hier durch rein poetische Schilderungen erweitert.

Viertes Kapitel.

Weltbild und Weltanschauung der Bibel.

Die von der Jahve-Religion Israels ausgeprägte, im Grunde einheitliche biblische Weltanschauung einschließlich des ihr zugrunde liegenden Weltbildes wurzelt in der religiösen Weltenlehre des alten Orients. Sie ist aber hier durch eine Neuschöpfung hindurchgegangen in Kraft der Erfahrung von dem überweltlichen, persönlichen, heiligen Gott, der richtend und rettend die Geschicke der Welt leitet und zu einem Ziele der Vollendung führt:

1. Gott schuf Himmel und Erde und machte den Menschen zur Krone der Schöpfung und zum Gegenstand seines liebenden Interesses.

2. Die Weltordnung ruht auf einer real gedachten durchgehenden Harmonie des irdischen und himmlischen Seins und Geschehens. Die Harmonie ist prästabiliert, steht aber unter dem Willen Gottes, der den Weltenplan nach seinem Willen leitet und modifiziert.

3. Die Teilerscheinungen des Kosmos vom Größten bis zum Kleinsten sind Spiegelbilder des Ganzen und Spiegelbilder voneinander. Insbeson-

[1]) s. Erbt MVAG 1912, 2, S. 98 ff.

dere stellt das gelobte Land des erwählten Volkes im dynamischen Sinne die Welt als Ganzes dar. Jahve ist Herr des Landes und damit Herr der Welt.

4. Der von Gott nach seinem Bilde geschaffene Mensch ist Mikrokosmos. Wenn neben das Königreich Gottes ein menschliches Königtum tritt, so ist der König Stellvertreter Gottes, dem Ideal nach Richter und Retter der Welt. Der Sitz der Königsherrschaft ist Abbild des himmlischen Gottessitzes.

5. Die Verdunkelung des Zusammenhanges zwischen Einzelgeschehen und Himmelsnorm ist Wirkung einer antigöttlichen Macht, die von einer früheren Weltära her in der gegenwärtigen Welt weiter wirkt und die Weltvollendung verhindern will. Der Schöpfer der Welt erlöst die Welt im Kampfe mit dieser widergöttlichen Macht, wobei der Sieg von vornherein gesichert ist.

6. Die Weltentwicklung vollzieht sich in Äonen, innerhalb deren sich die göttliche Gigantomachie abspielt bis zur Erringung des Sieges und der Weltvollendung.

7. In Israel galt das Land, wo Milch und Honig fließt (S. 594, Anm. 2), und wo Gott als König regiert, der Idee nach als Reich Gottes, als vollendete Welt. Die Religion war deshalb reine Gegenwartsreligion. Die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit forderte aber mehr und mehr die Erwartung eines kommenden Äon. Gott wird als Richter und Retter kommen oder durch den gesandten idealen Erlöserkönig eine vollendete Gottesherrschaft aufrichten.

8. Mit der Erneuerung der Welt (Sion, Kanaan, neuer Himmel und Erde) hängt der Glaube an eine leibliche Auferstehung zusammen.

Die biblische Weltanschauung kennt also keine Metaphysik im neuplatonischen Sinne. Sie ist nicht eine Zweiweltenlehre. Sie scheidet nicht zwischen einer Welt der Wirklichkeit und einer Welt der Unwirklichkeit, sondern sie kennt nur eine Welt, die der Schauplatz der Königsherrschaft Gottes in seinem Kommen und in seiner Vollendung ist[1], und deren Entwicklung durch die drei Sätze gekennzeichnet ist:

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.
Himmel und Erde werden vergehen,
Es wird sein ein neuer Himmel und eine neue Erde.

Das der Weltanschauung zugrunde liegende Weltbild zeigt in seinen einzelnen Requisiten deutlich den orientalischen Ursprung. Die Auf-

[1]) Vgl. die Thesen meiner Schrift: Hat Jesus Christus gelebt? (Leipzig 1911) S. 62: „Himmlisches und Irdisches ist innerhalb der biblischen Weltanschauung nicht geschieden als spirituelles Jenseits und materielles Diesseits, Geist und Leib, sondern als höhere und niedere geistleibliche Wirklichkeit. Die niedere Wirklichkeit ist sinnlich wahrnehmbar in Raum und Zeit, die höhere Wirklichkeit hat kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, sie gehört einer höheren Dimension, einer Welt der Vollendung an." Diese Welt der Vollendung ist schon da, sie ist nur insofern noch nicht da, als diese Welt der niederen Wirklichkeit noch nicht von ihr durchdrungen ist.

fassung, die das biblische Weltbild für möglichst naiv und kindlich hält, ist ebenso auf dem Irrwege, wie die Auffassung, die es mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbilde möglichst in Einklang zu bringen sucht.

Naiv kann das Weltbild des alten Orients, das den gesamten Kosmos in seine Betrachtung zieht, nicht gewesen sein. Wenn die gelehrten Juden in Babylonien gleich allen anderen orientalischen Gelehrten als Träger des gelehrten Wissens ihrer Zeit uns entgegentreten[1], so dürfen wir mutatis mutandis das auch von der höheren Schicht der Wissenden im alten Israel annehmen. Die religiöse Gemeinde der bene Jisrael hat sich in allen äußeren Lebensformen innerhalb der altorientalischen Geisteskultur entwickelt, die eine im wesentlichen einheitliche gewesen ist seit den ältesten urkundlich bezeugten Zeiten[2].

Die Behauptung der Naivität und Kindlichkeit beruht auf Vermengung des wissenschaftlichen Weltbildes mit poetischer Weltschilderung, die etwa wie Ps 36 die Welt als ein großes Haus ansieht, wo Gott die Vorräte aufspeichert, und die im Meer das große Sammelbecken sieht, aus dem alle Quellen gespeist werden. Auch die heutige Naturbetrachtung vermengt beides. Wenn ein Israelit vom Blitz sagte, daß er von Osten nach Westen geht, und wenn er von den geheimnisvollen Orten spricht, von denen der Wind ausgeht, so beweist das für eine kindliche Weltauffassung ebensowenig, wie wenn ein Mann des nachkopernikanischen Zeitalters sagt: „die Sonne geht auf und unter."

B. Duhm hat in seinem Psalmenkommentar (zu Ps 36 und 104) wie seine Vorgänger das biblische Weltbild nach den poetischen Schilderungen rekonstruiert. Daneben unterschätzt er die kosmologischen Kenntnisse der Wissenden in Israel und bei den Juden. „Obwohl die Juden über die ganze Welt verstreut waren, kannten sie die wirkliche Welt viel weniger als die Griechen, weil sie von wissenschaftlicher Sammlung und Bearbeitung des zerstreuten Wissens keine Ahnung hatten" (S. XXVI). Die gelehrten Israeliten und die Juden von Babylon haben das Wissen ihrer Zeit ebenso beherrscht wie die übrigen orientalischen Gelehrten ihrer Zeit.

Andererseits kann das biblische Weltbild mit dem der Naturwissenschaft weder in Einklang gebracht noch in Widerspruch gesetzt werden. Die Bibel hat ein Weltbild und zwar ein den ganzen Kosmos umfassendes Weltbild, während die Naturwissenschaft nach der Gewinnung eines Weltbildes strebt, das sich mit den tellurischen Kategorien begnügt. Die Hauptsache ist, daß die biblischen Wissenden imstande waren, auf Grund ihres Weltbildes bis zu dem Punkte vorzudringen, von dem aus das entspringt, was allein mit Recht Weltanschauung heißt. Der religiöse Inhalt der biblischen Weltanschauung, die in der Welt den Schauplatz des göttlichen Waltens sieht, ist unabhängig von den Einzelheiten des Weltbildes. Diese bilden vielmehr nur die symbolische Einkleidung.

Betrachten wir die einzelnen Requisiten, die an sich nur antiquarisches Interesse haben, die aber doch als Symbolik einer höheren Weltanschauung für alle Zeiten von religiöser Bedeutung sind.

Die babylonische Teilung der Welt in ein dreigeteiltes himmlisches All, in der ein dreigeteiltes irdisches All hängt (HAOG S. 30ff.), ist bei den biblischen Schriftstellern vereinfacht. An Stelle des himmlischen

---

[1]) R. Abbahu, der gegen Ende des 3. Jahrhunderts in Cäsarea, einem Hauptsitz des palästinischen Judentums und einer rabbinischen Akademie, lebte, spricht im Anschluß an die biblische Schöpfungsgeschichte von früheren Welten, die dem jetzigen Äon vorangingen. Rabbi Acha, der in Lydda zur Zeit Julians lebte, redet unwidersprochen von „vielen Welten", s. Bischoff, Babylonisch-Astrales im Talmud und Midrasch S. 82 ff.

[2]) Dies nachzuweisen war die Aufgabe meines Handbuches der altorientalischen Geisteskultur.

Alls ist der persönliche überweltliche Gott getreten, der Himmel und Erde geschaffen hat.

Wir haben bei der Besprechung von 1 Mos 1 gesehen, wie trotzdem die alte Anschauung vom doppelten dreigeteilten Kosmos noch durchscheint, vor allem in der Vorstellung vom „raḳîʿa des Himmels", dem im altorientalischen Weltbild die „himmlische Erde", der Tierkreis, entspricht (s. S. 35f.).

Die Vorstellung vom raḳîʿa als Tierkreis und Offenbarungsstätte der Gottheit (HAOG 38ff. 104ff.) liegt verblaßt vor Ps 19, 1:

> *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und der raḳîʿa verkündigt das Werk seiner Hände* (vgl. hierzu S. 574).

Dieser raḳîʿa, der die Willensoffenbarung der Gottheit vermittelt, ist aber babylonisch gesprochen šupuk šamê, der Tierkreis (S. 38f.). Auf ihm wandeln die Planeten, die Dolmetscher des göttlichen Willens, vor allem Sonne, Mond und Venus. Der Psalm schildert in der Sprache des Mythos den Lauf der Sonne. Vielleicht hat er in einer verloren gegangenen Fortsetzung die übrigen Planeten, die Herren des Tierkreises, geschildert. An Stelle des Mond-Hymnus, der nach dem Sonnen-Hymnus zu erwarten wäre, ist dann von einer späteren jüdischen Hand, der die Sache zu heidnisch vorkam, der Lobpreis des Gesetzes gestellt worden.

Auch an einigen anderen Stellen liegen Spuren des komplizierteren orientalischen Weltbildes vor:

Ps 36, 6f.: *Jahve, in den Himmeln ist deine Gnade,*
(vgl. 57, 11, *deine Treue bis zu den šeḫaḳîm,*
108, 5) *deine Gerechtigkeit wie Berge Gottes,*
deine Satzungen (ṣedaḳôt) die große Tehom (Sept. ἄβυσσος, Vulg. abyssus).

Šeḫaḳîm scheint epexegetischer Parallelismus zu šamajim zu sein. Da nach Hi 37, 18 šeḫaḳîm „gestampft" wird (das zu raḳîʿa gehörige Verbum steht da!), so ist vielleicht auch hier an den Himmelsdamm, den „gestampften" Tierkreis, gedacht worden. Hi 35, 5 ist von der „Mauer" (שׁוּר) der šeḫaḳîm die Rede[1]. An anderer Stelle ist offenbar šeḫaḳîm als Gegensatz zu tehom gedacht. Darin könnte eine Andeutung des „Himmelsozeans" im Sinne des babylonischen Weltbildes liegen, der den Tierkreis, die zum göttlichen Throne führende Stufenrampe (s. S. 319ff.), umgibt (HAOG S. 57ff). Dafür würde Hi 37, 18 sprechen, wo šeḫaḳîm mit einem „gegossenen Spiegel" verglichen wird. Offbg Joh 4, 6; 15, 2 erscheint der Himmelsozean als das „*kristallene Meer*", das den von vier Keruben getragenen Thron Gottes umgibt. Niemals ist šeḫaḳîm = Wolken, wie in den Lexika steht.

Eine Andeutung des Tierkreises und seiner Gestirne im Sinne der heidnischen Religion findet eine kühne Vermutung Peisers OLZ 1910, Sp. 5 in dem als völlig dunkel geltenden Ps 12, 9. Er vermutet, daß statt כרם זלת zu lesen ist כר מזלות und daß die Worte aus 16, 4, wo ein Halbvers fehlt, hier eingedrungen sind. 16, 4 liest Peiser dann יתהלכו [ב]כר [2]מזלות „*wandelnd am Damm der Tierkreisbilder*", was innerhalb der Rekonstruktion Peisers gut zu dem ersten Halbvers passen würde:

> *Es mehrten sich andere Baʿale,*
> *wandelnd am Damm des Tierkreises;*
> *nicht will ich ihnen Blutopfer bringen,*
> *noch ihre Namen auf meine Lippen nehmen.*

---

[1]) Sie könnte dem babylonischen parku entsprechen, der das Durchbrechen der himmlischen Gewässer durch den Damm verhindert s. hernach zu Ps 148, 4—6.

[2]) s. Kittel, Bibl. hebr. z. St..

Deutlicher leuchtet die Vorstellung von dem raḳîʿa wieder bei den biblischen Schriftstellern hervor, die im Exil erneutem Einfluß babylonischer Kultur ausgesetzt waren.

So werden wir in der Vision Ezechiels den raḳîʿa im Sinne des Tierkreises wiederfinden (s. S. 618ff. zu Ez. 1). Und wenn es Daniel 12, 3 heißt:

> *Die Weisen werden leuchten wie der Glanz des raḳîʿa,*
> *und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Gestirne (kokabim) immer und ewiglich,*

so denkt der Verfasser an 1 Mos 1, 14 oder vielleicht wie Ezechiel an den Tierkreis im Sinne des höheren Weltbildes. Am Tierkreis wandeln die hehren Gestirne, die den Willen der Gottheit verkündigen.

Zu den Gestirnen in der Bibel s. die im Register angegebenen Stellen.

Eine Spur des babylonischen Himmelsozeans (s. oben zu šeḫaḳîm) findet sich auch Ps 148, 4—6, wo von einer Grenze (חק) die Rede ist, die den *Gewässern über den Himmeln* gesetzt ist. Das babylonische Weltschöpfungsepos redet von dem parku, der das Durchbrechen des Himmelsozeans durch den Himmelsdamm verhindern soll, und von „Wächtern", die darüber wachen (S. 12). Das Gegenstück dazu ist die Grenze (חק) Ps 104, 9, die dem irdischen Ozean gesetzt ist.

Damit wären die Spuren für das kompliziertere doppelte (himmlische und irdische) dreigeteilte All gegeben, wie wir es in der babylonischen Wissenschaft finden. Für gewöhnlich aber denkt der Hebräer nur an ein einfaches dreigeteiltes All. 2 Mos 20, 4 (E):

> *Du sollst dir keinen Götzen verfertigen, noch irgend ein Abbild von etwas, das droben in den Himmeln oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist* (v. 11: *Meer und alles was darin ist*).

Bei dem Ausdruck *im Wasser unter der Erde* ist daran zu denken, daß das orientalische Weltbild den Ozean nicht nur die Erde rings umgeben ließ, sondern auch unter der Erde suchte. *Die Erde ist auf den Wassern gegründet* (Ps 24, 2). Die Tehom, die unten lagert, liegt dem Himmel gegenüber (s. S. 54 zu 5 Mos 33, 13). Bei der Sintflut *brechen die Brunnen der großen Tehom auf* (1 Mos 7, 11). Wenn 2 Mos 20, 4 verboten wird, Bilder zu machen von dem, was im Meere ist, so ist nicht etwa an die Fische, sondern an Seeungeheuer zu denken (Liviathan, Tanninim, Behemoth usw.), vgl. z. B. Ps 148, 7[1]. In den Tempeln der Babylonier wurden dergleichen Ungeheuer abgebildet (s. S. 20, Anm. 2). Daß es auch in Jerusalem geschah, beklagt Ez 8, 1 ff.

Ps 135, 6: *Alles, was ihm beliebt, hat Jahve getan, im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tehomot.*

Aus diesen drei Teilen besteht die Welt. Wenn gesagt wird: *Himmel und Erde*, z. B. 5 Mos 30, 19; Ps 50, 4, so ist der Ozean in der Erde inbegriffen.

Scheinbar hat die althebräische Sprache für „Welt" im Sinne von Kosmos (dieser Begriff findet sich nur Weisheit 1, 14; 2, 24 unter griechischem Einfluß) kein besonderes Wort. In späterer Zeit sagt man wohl hak-kol für die gesamte Schöpfung Jer 10, 16; Pred 11, 5. Die nachbiblische jü-

---

[1]) Statt tehomôt vielleicht behemôt zu lesen.

dische Sprache gebraucht das Wort ʿolâm, das „Äon" bedeutet, für Welt. Aber schon im althebräischen Gebrauch des Wortes ʿolâm liegt der Weltbegriff. Pred 3, 11[1] übersetzt LXX ʿolâm mit *αἰών*, Vulg. mit mundus. Raum und Zeit sind im orientalischen Denken identisch, weil die Naturerscheinungen dem Kreislauf der Gestirne parallel gehen (HAOG S. 9 und unten S. 271). Die Bibel kennt als orientalisches Buch nicht den griechischen Begriff der endlosen Zeit. Sie kennt nur Äonen des realen Weltlaufs, die einander ablösen. ʿolâm ist der Ausdruck für Äon in diesem Sinne, es bedeutet also Welt im räumlichen und zeitlichen Sinne zugleich.

Der Himmel.

5 Mos 33, 13 („Segen Mosis") wird der Himmel der Tehom, die unten lagert, gegenübergestellt. Das poetische Weltbild sieht in dem Himmel den großen Speicher (Hi 38, 22) mit Fenstern (2 Kg 7, 2. 19) und Türen (Ps 78, 23) und betrachtet dann den Sitz Gottes als Söller, der über den himmlischen Wassern erbaut ist (Ps 104, 3 vgl. 29, 3).

Vom Himmel im Sinne des höheren Weltbildes spricht Am 9, 6 in einem Lobpreis auf Jahve Ṣebaoth:

Der gebaut hat im Himmel seine Stufen (maʿalôt)[2]
und seiner Wölbung[3] *auf der Erde gegründet;*
der rief die Wasser des Meeres
und sie ausgoß über die Oberfläche der Erde[4].

Die planetarischen Stufen des orientalischen Weltbildes passen zu dem astralen Gottesnamen Jahve Ṣebaoth (s. S. 394f.). In rein bildlicher Sprache finden sie sich 1 Tim 3, 13 „*Stufe zum Himmel bauen*".

Ein besonderer Ausdruck für den Sternenhimmel ist marôm (im Plural parallel zu šamajim Ps 148, 1; Hi 16, 19); Jes 24, 21 sind die Heere des marôm parallel zu den feindlichen Königen der Erde, es sind also feindliche Gestirne wie im Deborah-Liede (S. 422). Auch Ps 148, 1. 3 werden die Sterne zugleich mit marôm genannt. Jes 37, 16 thront Gott im marôm; Ps 7, 8 sammeln sich um seinen Sitz im marôm die Völker der Erde.

Mehrere Himmel (HAOG S. 40 ff.) kennt die Redeweise 1 Kg 8, 27:

Siehe, die Himmel und die Himmel der Himmel können dich nicht fassen.

Die späteren Juden sprachen oft nach babylonischem Muster (bin

---

[1]) Text allerdings sehr unsicher.

[2]) Eine andere Lesart vereinfacht das Bild zu „Söller" (ʿalijjah).

[3]) aguddah, eig. Verknotung, s. Motivreg. u. Knoten. Verwandt ist wohl das aram. אגר des Papyrus A von Elephantine (cf. Sayce-Cowley, Aramaic Papyri; W. Staerk in Lietzmann, Kleine Texte 94, S. 34f.), auf das mich W. Staerk hinweist; es wird im Sinne von Balkenkonstruktion gebraucht.

[4]) Man kann im primitiven Sinne an die Flüsse denken, die im Meere entspringen (Pred 1, 7). Aber da auch v. 5 eine katastrophale Tat Gottes genannt wird, ist vielleicht an die Sintflut zu denken

Gorion, Die Sagen der Juden I, S. 38ff.) von mehreren Himmeln (HAOG S. 40ff.), insbesondere neben den Planetensphären von 7 Himmeln. Im höchsten Himmel ist dann („über den Sternen“ Jes 14, 13 f.) wie im babylonischen Weltbild der Sitz Gottes (2 Kor 12, 2 und slaw. Henoch 8 im dritten Himmel)[1]. 1 Mos 28, 10ff. (S. 319ff.) führt die Stufenrampe hinauf zum Hause Gottes, zum Tore des Himmels. Hier ist die Wohnung Gottes, Palast und Tempel zugleich, vgl. Jes 6, 1 ff. Im Deborah-Liede Ri 5, 13 steigt Gott vom Himmel herab zur Gigantomachie, wie 1 Mos 11, 5 u. 7 zum Gericht.

Vgl. den babylonischen Text unten S. 282, wo der zürnende Inlil oben thront und in seinem Auftrage der šêdu von Ešarrâ (oberer Himmel), dem Tempel der Gesamtheit der Götter, herabsteigt.

Insbesondere ist der Thron Gottes über dem gestirnten Himmel gedacht. Die Stufen, die zum höchsten Heiligtum Gottes führen, könnte man wie S. 54 als die planetarischen Tierkreisstufen erklären. Jes 57, 15 steht der Thron Gottes im marôm, d. i. im gestirnten Himmel, s. S. 54.

Die Türen des Himmels, durch die die Sonne aus- und eingeht, Ps 19,5—7, gehören wie in den babylonischen Texten (HAOG S. 36 f.) zur poetischen Weltschilderung.

Zum Paradies als kosmisches Heiligtum Gottes s. S. 65f.

Zum Nabel der Welt s. S. 320f., HAOG S. 34.

Der Sitz Gottes wird im babylonischen Weltbild auch als Berg gedacht, der sein irdisches Gegenstück in einem irdischen Berge hat. Ich habe HAOG S. 52 ff. („die Weltberge“) versucht, diese Vorstellung aus den kosmischen Ideen abzuleiten. Jes 14, 13 f. will der stolze Weltenherr *über die Sterne Gottes seinen Thron erheben und sitzen auf dem Har-mo'êd im äußersten Norden.* Ez 28, 14. 16 funkelt der heilige Berg Gottes von feurigen Steinen. Der Norden ist im kosmischen Sinne gemeint (Höhepunkt des Weltalls). Aber er spiegelt sich wieder in hohen irdischen Bergen, die im Norden liegen. Dem Hebräer machte wohl besonders der schneebedeckte Hermon, der, vom Südende des See Genezareth aus gesehen, den ganzen Nordhorizont zu bedecken scheint, den Eindruck des Gottesberges. Von hier kommt (allegorisch gesprochen) nach Ps 133, 3 der erquickende Tau.

S. hierzu, wie zum zweigipfeligen Berg und seiner kosmischen Bedeutung Motivregister u. Berg und vgl. HAOG S. 53ff.

Die Erde.

Die Erde heißt als bewohnte und bebaute Erde tebel. Im einfachen Weltbild ist die Erde auf dem Ozean gegründet (Ps 24, 2; 136,6; Hi 38,4ff.) und gegen seine Fluten abgegrenzt (Hi 38, 8—11; Ps 104, 9 s. oben S. 153) und vom Himmel überwölbt.

---

[1]) Test. Levi 2 ff. hat zwei Lesarten: 3 Himmel und 7 Himmel. Den Zusammenhang mit den Planeten zeigt auch die Tatsache, daß die Kabbala die ersten sieben ihrer zehn Sephirot „Stimmen“ nennt (HAOG S. 44) nach der Harmonie der planetarischen Sphären (HAOG S. 88f.). Von 7 Himmeln spricht auch der Koran Sure 17, 46; 71, 14, und die Araber bereits vor Muhammed, s. Sure 23, 88.

Perles macht mich auf Talm. jer. Aboda Zara 3, 42 c aufmerksam, wo es heißt: „Als Alexander, der Mazedonier, in die Höhe steigen wollte, stieg er immer höher, bis er die Welt wie eine Kugel und das Meer wie eine Schüssel sah. Darum stellt man ihn mit einer Kugel in der Hand dar." Numeri rabba 13, 13 (zu Num. 7, 13) vgl. Bab. Abada Zara cp. 3: „Darum brachte er eine Schüssel dar: entsprechend dem Meere, das die ganze Welt umgibt und einer Schüssel gleicht."[1] Vgl. die an verschiedenen Stellen der rabb. Lit. wiederkehrende Legende, wonach ein orientalischer König Alexander dem Großen ein goldenes Brot auf einer Schüssel entgegenbrachte.

Wie die Babylonier sprachen die Hebräer von den vier Ecken der Welt (HAOG S. 49 ff.) bez. der Erde. Das babylonische Wort kippâti für Weltecken ist kanaph, kanephot ha'areṣ. Hi 37, 3 sendet Gott Licht über die kanephot der Erde (dasselbe wird babylonisch von Šamaš gesagt), 38, 13 fragt er, ob der Mensch die kanephot der Erde fassen kann. Daß es vier kanephot sind, sagt 5 Mos 22, 12 und Jes 11, 12, wo die Jüdinnen von den vier kanephot der Erde zusammengeholt werden; Ez 7, 2 wird das Ende über die vier kanephot kommen (Kanaan = Erde, Welt s. Register). Auch die Pfeiler der Erde (Hi 38, 6) stehen an den kanephot[2].

Den vier Ecken entsprechen wie in Babylonien vier Winde (HAOG S. 51) Ez 37, 9 und die *vier Himmelsrichtungen* Hi 23, 8 (Weish 6, 5, bei denen nach babylonischer Ḳibla Osten vorn ist, Süden rechts, Norden links, Westen hinten (HAOG S. 52 f.)[3].

Das Meer.

Wenn die Erde Ps 24, 2 *auf das Meer* (מים) *gegründet* und *auf Fluten* (נהרות) *aufgestellt ist,* so entspricht das auch dem babylonischen Weltbild (s. HAOG S. 39 u. S. 53)[4]. Ursprünglich war alles Meer. Die Erde ist darauf aufgebaut. Darum umgibt der Ozean nicht nur ringförmig die Erde, sondern strömt auch unter der Erde. So öffnen sich 1 Mos 7, 11 bei der Sintflut die Quellen der großen tehom (dieser Ausdruck ist gebraucht in Erinnerung an das Urchaos) und 1 Mos 49, 25 kommt Segensfülle aus der tehom, *die darunter lagert,* wie vom Himmel droben.

Das Meer ist in der mythologisierten Weltenlehre im Babylonischen Sitz der göttlichen Weisheit. Ea, der im apsû wohnt, ist „Herr der Weisheit" (HAOG S. 238). Ps 36, 6 f. sind die Satzungen Gottes mit der *großen tehom* verglichen. In den Sprüchen (cp. 8, s. S. 48f.) ist die göttliche Weisheit seit Urzeiten vorhanden, als erstes Geschöpf Gottes und Gehilfin bei der Schöpfung.

---

[1]) Das gleiche primitive Erdbild bei den Babyloniern in der Etana-Legende s. HAOG S. 35, Anm. 6.

[2]) Zu den kanephot in der talmudischen Literatur s. bin Gorion, Die Sagen der Juden I S. 54 f.

[3]) Zu den vier Winden in der talmudischen Literatur s. bin Gorion l. c. S. 56 f.

[4]) HAOG S. 31 hatte ich eine Siebenteilung des Ozeans im Babylonischen vermutet. Perles hat das als richtig erwiesen (in der Besprechung meines Buches in Ost und West 1914, 5, S. 114) durch den Hinweis, daß im Midrasch (zu Ps 24, 2) an mehreren rabbinischen Stellen (Baba Bathra 74b; Pirke d'Rabbi Eliezer cp. 18) von sieben Palästina umgebenden Meeren die Rede ist. Nach bab. Giṭṭin befahl Titus aus Angst vor dem Judengott, seine Asche in 7 Meere zu verstreuen. Vgl. S. 63.

Der Geist Gottes, der über tehom brütet, entspricht in der mythischen Sprache dem babylonischen Mummu-Moymis, den Eudemos richtig als *νοητὸς κόσμος* deutet (s. S. 18).

Da das Meer dem Urchaos verwandt ist, ist es auch Sitz chaotischer Ungetüme, des Liviathan, der tanninîm, und behemoth (s. S. 59).

Die Unterwelt (Sche'ol).

Wie im babylonischen Weltbild ist die Unterwelt nicht ein Weltteil, sondern ein „Ort“ in der Tiefe der Erde und damit in den Tiefen des Ozeans (vgl. Hi 26, 5f.). Da die altisraelitische religiöse Weltanschauung der Hebräer eine reale Eschatologie hat, die im Lande das Königreich Gottes, die vollendete Welt, sieht und infolgedessen im *lange leben im Lande* den höchsten Wunsch verwirklicht sah (vgl. S. 50), so war die Vorstellung über ein außerirdisches Fortleben nach dem Tode völlig dem orientalischen Volksglauben ausgeliefert. Von dieser Volksvorstellung wird S. 288. 440f. 566f. 587 die Rede sein.

Die Unterweltsvorstellung schuf neben der kosmischen Dreiteilung (Himmel, Erde, Meer) eine populäre Dreiteilung:

Himmel, Erde, Unterwelt.

Ps 115, 6: *der Himmel ist Himmel Jahves; die Erde hat er den Menschen gegeben; die in die Stille hinabgefahren sind, rühmen Jahve nicht.*

Jes 7, 11: *Erbitte dir ein Zeichen tief unten aus der Unterwelt oder hoch oben aus der Höhe.*

Der Kampf Jahve's mit dem Drachen.

In einigen poetischen Stücken des Alten Testaments, in denen Jahve's Kampf und Sieg über drachengestaltige Wesen oder wider das personifizierte Urmeer Tehom geschildert wird, spiegelt sich die orientalische Mythologisierung der Weltenlehre wieder. Auch hierbei ist die Endzeit



Abb. 12: Assyr. Siegelzylinder, Drachenkampf darstellend. Nach Ward, The Seal Cylinders Nr. 565. Oben: Sonne, Mond, Venus. Links: Fisch, 2 vulva, unten geflügelter Drache mit Skorpionschwanz.



Abb. 13: Assyrischer Siegelzylinder, Drachenkampf darstellend. Nach Ward, The Seal Cylinders Nr. 567 (vgl. ib. Nr. 566. 568ff.).

eine Wiederholung der Urzeit. Wie Gott einst bei der Schöpfung die chaotischen Mächte gebändigt hat, so geschieht es immer von neuem, wenn siegreiche Kämpfe Fluchzeit in Segenszeit verwandeln, und so wird es einst geschehen, wenn die große und endgültige Erneuerung kommen wird (vgl. die Register u. Drachenkampf).

H. Gunkel hat in seinem Buche „Schöpfung und Chaos" die in Betracht kommenden Stücke eingehend behandelt. Zimmern hat mit Gunkel angesichts der Stellen, die direkt hinter dem Kampfe von der Schöpfung der Welt durch Jahve sprechen, den Schluß gezogen, daß hier Spuren einer älteren Rezension der Schöpfungserzählung sich zeigen, die dem besonders im Epos „Enuma eliš" vorliegenden babylonischen Stoffe näher ständen, als 1 Mos 1 in seiner jetzigen Gestalt, und daß der in Israel ursprünglich bekannt gewesene Kampf des Schöpfergottes in 1 Mos 1 absichtlich unterdrückt worden sei und in der Nennung der Tehom als Urwasser noch eine dunkle Spur zurückgelassen habe. Daß der Jahve-Tehom-Drachenkampf und der Marduk-Tiâmat-Kampf ein und demselben Vorstellungskreise angehören, unterliegt keinem Zweifel. Aber wie wir der literarischen Entlehnung widersprechen (S. 5) und behaupten, daß es sich vielmehr um eine gemeinsame mythologisierte Weltenlehre im Sinne altorientalischer Wissenschaft handele, so lehnen wir auch die Ansicht ab, die in den alttestamentlichen Anklängen ein Residuum altisraelitischer Religion im Gegensatz zu geläuterten religiösen Vorstellungen der späteren Zeit sieht. Es handelt sich an den betreffenden Stellen bei Hiob, Jesaias, in den Psalmen um Bilderrede in gehobener Sprache, die ihre Züge und Farben der auch in Kanaan bekannten altorientalischen mythologischen Symbolik entnimmt, genau so, wie es die gehobene christliche Rede tut[1]. Wenn der Israelit den Kampf Jahves wider böse Mächte schildern will, so kleidet er das in die Bilder vom Kampfe mit Rahab oder Liviathan, den Ungeheuern der orientalischen Mythologie, ebenso wie er etwa bei Schilderung der Todesschrecken an den altorientalischen Totenfluß („*Bäche Belijja'als schreckten mich*" Ps 18, 5) denkt.



Abb. 14: Siegelzylinder aus R. Stewarts Sammlung (Drachenkampf mit geflügeltem Greif).

Die gleiche mythische Sprache findet sich übrigens in allen Literaturen des altorientalischen Kulturkreises. Der Mythenkreis von Osiris-Horus und ihr Kampf gegen Seth-Typhon ist nur ein anderer Dialekt derselben Geistessprache, die in den mythischen Texten des Marduk-Tiâmat-Kampfes vorliegt. Wenn der babylonische Typus auf Israel besonders stark eingewirkt hat, so erklärt sich das aus der besonders starken Verbindung zwischen Babylonien und Israel, die die Verbindung mit Ägypten überragt[2]. Abb. 12—14 setzt die Bilderreihe der Drachenkämpfe (vgl. S. 16f. Abb. 1 ff.) in Beispielen aus späterer Zeit fort.

Auch die Lehre Zarathustras bedient sich der gleichen mythologischen Sprache, wenn sie den Sieg der reinen Lehre in der Urzeit oder durch Zarathustra oder in der Endzeit darstellt. S. 25 ff. sind die Drachenkämpfe des Avesta besprochen. Bei den Persern werden wie in der Bibel die nationalen Kämpfe im Stile des Drachenkampfes geschrieben; in der Achämenidenzeit werden die Könige bildlich als Drachenkämpfer dargestellt. Ebenso werden in Indien in den Veden und Epen die Kämpfe der Arier gegen die indischen Urbewohner im Stile des Drachenkampfes dargestellt und zwar in einer Weise, die ebenfalls den Zusammenhang mit der sumerisch-babylonischen mythologisierten Weltenlehre zeigt; s. zu Indien meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 134 ff.

Die wichtigsten poetischen Stellen, die aus den Psalmen und Propheten in Betracht kommen, sind die folgenden:

---

[1]) Man vergleiche Luthers Schmalkaldische Artikel mit ihrem Kampf wider den Drachenschwanz in Rom, die Bilder im Heliand, im Titurel. Manche Gesangbuchlieder sind voll von formalen mythologischen Anspielungen, z. B. die alten Osterlieder, die Christi Sieg besingen.

[2]) Eine zufällige literarische Spur für die Verwandtschaft biblischer Drachenkampf-Erzählungen mit dem babylonischen Typus werden wir S. 452 bei David-Goliath finden.

Hi 26, 12 f.: *In seiner Kraft schlug er das Meer,*
und in seiner Klugheit zerschmiß er Rahab,
durch seinen Wind . . . . . der Himmel,
seine Hand durchbohrte die naḥaš (Schlange) *bariaḥ.*

Vgl. die „*Haḥelfer Rabs, die sich unter Jahve krümmten*" Hi 9, 13 mit den „Helfern der Tiâmat" S. 10. Hi 3,8 stehen die „*Tagverflucher*" (s. hierzu S. 566), also die Widersacher des Lichtes, bez. Lichtgottes (wozu man beachte, daß Enuma eliš I, 109 die Marduk feindlichen Götter den Tag verfluchen[1] und an Tiâmats Seite treten) im Bunde mit Liviathan und Raḥab.

Ps 89, 11 ff.: *Du hast zerschmettert . . . . Rahab* (v. 10 vgl. Hi 9, 13 parallel „*Meer*")
mit starkem Arm deine Feinde zerstreut;
dein ist der Himmel, dein die Erde,
tebel (*Erde* im Gegensatz zu raḳî'a) *und was sie füllt, hast du gegründet*[2].

Jes. 51, 9 f.: *Auf auf, wappne dich mit Kraft, Jahve's Arm!*
Auf, wie in den Tagen der Vorzeit, den Geschlechtern der Urzeit!
Bist du's nicht, der Rahab zerschmetterte,
den tannîn . . . .?[3]

Ps 74, 13 f.: *Du hast gespalten machtvoll das Meer;*
hast zerbrochen die Häupter der tannînîm im Wasser[4];
du hast zerschlagen die Häupter Liviathans[5] . . . . . .

Es folgt der Lobpreis des Schöpfers, der Mond und Sonne, Tages- und Jahreszeiten geschaffen hat.

Jes 27, 1: *An diesem Tage wird Jahve zu seinem Sichelschwerte*[6] *greifen gegen den Liviathan, den naḥaš bariaḥ,*[7] *und gegen Liviathan, den gekrümmten naḥaš, und den tannîn im Meere*[8] *wird er töten.*

Noch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. war jedem jüdischen Gelehrten der Zusammenhang dieser poetischen Bilder mit der altorientalischen Mythologie, wie sie besonders im babylonischen Epos Enuma eliš bei der Schöpfung des Weltenbaues vorliegt, wohl bekannt. Daiches hat ZA XVII, 394 ff. die Stellen aus Talmud (Baba Bathra 74^b) und Midrasch (Tanchuma vgl. Pesikta rabbati 95^a) besprochen, die den Kampf mit dem personifizierten Urwasser (שר של ים) und seinen in Bestürzung geratenen Helfershelfern schildern und dabei Hi 26, Hi 38 etc. zitieren. S. auch zu Ps 104, 5 ff.

Hinter der Mythologie vom Kampfe Marduks mit dem Drachen steht einerseits die kosmische Lehre von dem Bau der Welt aus dem Urchaos, andrerseits die

[1]) Übersetzung allerdings unsicher.

[2]) Ps 8, 3 ist der Himmelsbau entstanden als Schutz gegen die titanischen Feinde Gottes, Hiob 38, 8—11 hat Gott in der Urzeit den chaotischen Mächten des Urmeeres Grenzen, Riegel und Tore entgegengesetzt (s. S. 569 zu der Stelle.)

[3]) Man hat, wie z. B. die Fortsetzung dieser Stelle zeigt, bei der Schilderung gelegentlich insbesondere an den Sieg über Ägypten in der Urzeit und an die Durchschreitung des roten Meeres gedacht, s. zu 2 Mos 14, 21 und Jos 3, 16 u. S. 424. Aber wenn wirklich an ägyptische mythologische Elemente (Rahab kann als Emblem des Krokodils gelten) zu denken ist, so ist zu bedenken, daß es sich nur zwischen Babylonien und Ägypten um Varianten der gleichen Vorstellungswelt handelt. Im Midrasch Rabba und Baba Bathra wird übrigens unter Rahab von den Juden das personifizierte Urmeer verstanden, also Tiâmat, nicht Ägypten, wie Raschi erklärte.

[4]) Auch Ps 104, 26 ist vielleicht תנינים zu lesen statt אניות, s. S. 40[1].

[5]) Hrozný denkt an einen Zusammenhang mit dem labbu-Drachenungeheuer der babylonischen Mythologie S. 15 f., s. MVAG 1903, S. 264 ff. Zu Liviathan als mehrköpfige Schlange vgl. S. 15. 538.

[6]) Marduks Waffe, s. Winckler F. III, 220 f. Sichelschwert ist Mondmotiv, s. Abb. 273 (S. 602).

[7]) Vgl. Hiob 26, 12 f., die große gewundene Schlange am Nordhimmel.

[8]) Zu tannîn (dannîn) s. oben zu Jes 51, 9f. und S. 566 zu Hi 7, 12. Kautzsch: „Das Krokodil im Nil" ist ein arger Mißgriff.

Kreislauflehre von der Erwartung eines Erretters, der das neue Weltzeitalter bringt. S. hierzu S. 50. Der Kampf ist als ein fortgesetzter Kampf gedacht, der immer wiederkehrt, wenn Not- und Fluchzeiten eintreten. Die letzte Konsequenz eines endgültigen Sieges über die finstere Macht und des Eintretens einer glückseligen Endzeit, die der Urzeit entspricht, hat in der außerbiblischen Welt die persische Weltenlehre gezogen und ausgestaltet[1].

Die biblische Erretterlehre bedient sich des Bildes vom Drachenkampf, z. B. bei der Schilderung der Errettung aus Ägypten. Ägypten ist die finstere Macht, die besiegt werden mußte, ehe die Ära Israels anbrach. Darum werden uns Drachenkampf-Motive im Stile der Erzählung vom Auszug aus Ägypten begegnen. In den prophetischen Bildern erscheint Ägypten wiederholt als Rahab[2], Tobias 8, 3 wird der böse Geist nach Ägypten verbannt und dort gebunden.

Ferner finden sich die Motive des Drachenkampfes sehr häufig im Stile der geschriebenen Geschichte, die legendarisch die Helden als Typen der großen künftigen Errettung schildert.

Endlich findet sich der Drachenkampf in eschatologischen Stücken der späteren Prophetie. Jes 24, 21 ff. (s. zur St. 602) erzählt den Kampf Jahves im Stil des Marduk-Tiâmat-Kampfes. Jahve besiegt das „Heer der Höhe", d. h. die kosmisch astralen Mächte, die die Heidenwelt repräsentieren, sperrt sie ein und tritt auf Ṣion seine Weltherrschaft an[3]. Da 7,9 ff. tritt der Erretter auf gegen das „kleine Horn", das freche Worte redet, und erhält zum Lohn Macht, Ehre und Herrschaft (s. zur St. S. 630 f.).

Schlußwort zur Weltschöpfung.

Die vorstehenden Ausführungen dürften zur Genüge zeigen, daß die Schöpfungsberichte von 1 Mos nach der Form ihrer Erzählung und nach dem ihnen zugrunde liegenden Weltbilde demselben Boden entsprossen sind, wie die übrigen altorientalischen Kosmogonien.

Die herrschende Annahme einer literarischen Abhängigkeit der biblischen Weltschöpfungsstoffe von babylonischen Texten ist hinfällig oder kommt angesichts der die ganze Welt überspannenden Lehre von der Weltentstehung gar nicht oder wenigstens (wie bei der Sintflut) erst in zweiter oder dritter Linie in Betracht[4]. Wenn ein Israelit über Weltent-

---

[1]) s. meine Allg. Religionsgeschichte S. 122f.

[2]) Ps 87, 4; 89, 11; Jes 30, 7; 51, 9, s. S. 59.

[3]) V. 23 ist ein hinzugefügtes Liederzitat.

[4]) H. Gunkel sagt (s. Genesis[1] 109, unter etwas anderer Begründung Genesis[3] 120), die in 1 Mos 1 vorliegende hebräische Tradition oder vielmehr die vorauszusetzende Urrezension müsse vor allem deshalb von dem babylonischen Mythos (gemeint ist immer nur der in Enuma eliš vorliegende Mythos, der S. 8 f. behandelte babylonische Bericht ist fast gar nicht beachtet worden, obwohl er 1 Mos 1 näher steht wie das Epos) abhängig sein, weil die beiden Traditionen die Zerteilung des Urwassers gemeinsam haben, und weil diese Tradition nur in einem Lande denkbar sei, wo im Winter, in der finsteren Jahreszeit, überall Wasser herrscht, im Frühling aber, wo das neue Licht entsteht, die Wasser nach oben und unten geteilt werden. Man werde also auf ein Land schließen müssen, wo der Winterregen und große Überschwemmun-

stehung redete, so bewegte er sich unwillkürlich in dem Ideenkreise des altorientalischen Weltbildes. Und wenn er auch neue religiöse Ideen mitzuteilen hatte, so stand dennoch die Form seiner Erzählungen, die Bildersprache, deren er sich bediente und nur bedienen konnte, unter dem Einflusse der ihn umgebenden Welt.

Es handelt sich in 1 Mos 1 weder um Mythos noch um Sage. Der Erzähler trägt religiös durchgebildete Weltanschauung vor im wissenschaftlichen Sinne seiner Zeit. Die Erhabenheit der biblischen Erzählung über jede heidnische, und insbesondere über die babylonische Kosmogonie und ihr religiöser Wert liegt in den folgenden Punkten[1]:

1. In der Sicherheit, mit der hier Gott gesagt wird. Alle heidnischen Schöpfungserzählungen berichten zugleich von der Entstehung der Götter: die Kosmogonien sind verbunden mit Theogonien. Der Gott, der in 1 Mos 1 Himmel und Erde gemacht, steht erhaben seinem Werke gegenüber.

2. Die bei der Schöpfung wirkenden Mächte und die einzelnen Teile der sichtbaren Schöpfung erscheinen in den übrigen orientalischen Kosmogonien als Götter und Ungeheuer. Die Lehre, die die Naturerscheinungen als Wirkungen der einen göttlichen Macht kennt, ist überall mythologisiert. Beim biblischen Erzähler sind nur Spuren übrig geblieben, die zur Poesie der Sprache gehören (*tohu und bohu, der Geist Gottes brütet*). Er kennt das Weltbild seiner Zeit und die Lehre von der Weltentstehung. Aber diese „Wissenschaft" ist ihm nicht Selbstzweck, sondern sie dient ihm als Gefäß einer einzigartigen religiösen Gedankenwelt. Von mythologischen Personifizierungen ist in 1 Mos 1 keine Spur zu finden.

3. Die Krone der Schöpfung ist der Mensch. Er bildet das liebende Interesse Gottes. Bei den Babyloniern wurden die Menschen im Interesse der Götter geschaffen, die kultischer Verehrung bedurften.

4. Die Tendenz der biblischen Erzählung von der Schöpfung ist Anbetung und Dankbarkeit gegen den allmächtigen Schöpfer und Erhalter der Welt. Man vergleiche den lyrischen Widerhall in Ps 104. Die heidnischen Kosmogonien sind nicht religiösen Zwecken dienstbar. Das Epos Enuma eliš hat z. B. einen politischen Zweck: es will beweisen, daß Babylon die Weltherrschaft gebührt; der Stadtgott Marduk hat die Welt erschaffen.

Fünftes Kapitel.

Die siebentägige Woche und der Sabbat.

1 Mos 2, 3: *Und es segnete Gott den siebenten Tag und heiligte ihn.*

Die siebentägige Woche und zwar eine durch das ganze Sonnenjahr hindurchrollende Woche von sieben Tagen bildet die Einheit des

---

gen das Klima bestimmen: ein solches Land sei nicht Kanaan, aber Babylonien. Aber die Spaltung der Tiâmat, die dem zugrunde liegenden kosmischen Mythos entspricht, ist aus dem Weltbild zu erklären, nicht aus klimatischen Verhältnissen.

[1]) s. mein „Im Kampfe um Babel und Bibel"[4] S. 17.

israelitischen Kalenders. Die Einrichtung dieser fortrollenden Woche (šabû'a vgl. 1 Mos 29, 27; Ri 14, 17) bedeutet eine große Geistestat. Woher sie die Israeliten haben, ist nicht nachweisbar. Erfunden haben sie sie nicht; wir haben keine Spuren davon, daß sich die in kulturellen Dingen durchaus abhängigen Israeliten mit dergleichen beschäftigt haben.

Die Herrschaft dieser oder jener Wocheneinheit beruht im Orient auf historisch-politischen Zufälligkeiten. Der Kalender gehört zur Staatsverfassung. Sie schafft diesem oder jenem System Geltung. Wir haben die Siebenerwoche von den Römern, die Römer haben sie aus dem Orient.

Die verschiedenen babylonischen Wochensysteme sind HAOG S. 152 ff. ausführlich besprochen. Eine durchrollende Fünferwoche scheint in den alten aus der Zeit um 2500 stammenden, in Kleinasien gefundenen semitisch-hettitischen Texten vorzuliegen; sie wäre dann mit einem altbabylonisch-semitischen Kalender aus Akkad nach Kleinasien gebracht worden[1]. Die Spur einer durchrollenden Siebenerwoche zeigt in der assyrischen Hemerologie die Hervorhebung des 49. Tages (IV R 32, col II, 19 ff., s. auch Zimmern, ZDMG LVIII, S. 281) als 7×7. Tag, der also vom Beginn eines Doppelmonats von 2×30 Tagen gezählt ist[2], vielleicht auch die Benutzung der Zahl 50 als Zyklenzahl (50×7 = 350 würde ein Mondjahr ergeben)[3].

Zu den Zeugnissen für die babylonische Siebenerwoche HAOG S. 163 trage ich hier nach: Gudea Statue B 7, 30, wo „sieben Tage" ausgezeichnet sind durch Gebräuche ähnlich denen der römischen Saturnalien; das setzt doch wohl eine Siebenerwoche voraus. Sehr wichtig ist Thureau-Dangin, Lettres et contrats Nr. 50 Rs.: ar-ḫa-am si-bu-ta-am ù ša-pa-at-ta-am ki-ma ku-ul-lu-ma-ta šu-ul-li-im „Neumond, siebenten Tag und Vollmondstag vollende, wie es dir gezeigt ist" (vgl. Ungnad, VAB VI, Nr. 246 und dazu Theol. Lz. 1915, Sp. 50). Hier liegt die ausdrückliche Hervorhebung des 7. Tages neben den beiden wichtigsten Punkten des Mondlaufes bereits in der Hammurabizeit vor[4]. Zu sibûtu vgl. Landsberger, Der kultische Kalender, S. 97 ff.

Spuren einer israelitischen Zehnerwoche (innerhalb eines 30tägigen Monats vgl. 5 Mos 34, 8) finden sich vielleicht 1 Mos 24, 55; 3 Mos 23, 27; 4 Mos 29, 7 (vgl. 2 Mos 12, 3). Sie könnten aus Ägypten stammen. Hier findet sie sich bereits in Inschriften der 3. Dynastie, s. HAOG S. 166.

Die Siebenzahl der Wochentage hat, wie alles im Orient, selbstverständlich religiöse Bedeutung. Warum hat die Woche 7 Tage? Die Israeliten antworten: Weil die Welt in einer Siebenerwoche geschaffen wurde. Das ist ein echt orientalischer Gedanke in spezifisch israelitischer Ausprägung. Alle Einrichtungen der Welt richten sich nach himmlischen Vorgängen. Aber diese religiöse Begründung schließt nicht aus, daß der

---

[1]) s. HAOG S. 155; Weidner, KAO IV, S. 59 ff.

[2]) Merkwürdigerweise ist auch im A. T. die Hervorhebung des 19. Tages vorhanden, s. Bosse MVAG 1908, Nr. 2, S. 19, Anm. 1.

[3]) Marduk erhält als Herr des Kreislaufs 50 Ehrennamen (S. 12 ff.). Der Tempel des Ningirsu-Ninib, der die Sommersonnenwende repräsentiert (HAOG S. 33. 92), heißt „Tempel der 50".

[4]) Man könnte daraus auf einen Zusammenhang der Siebenerwoche mit dem Mondlauf schließen. Rückwärts vom 15. Tag (Vollmond) gerechnet, könnte man den 8. und 1. Tag und vorwärts den 22. šapattu genannt haben. Für eine durchrollende Woche würde es keinesfalls stimmen. Aber die Siebenerwoche kann auch dem Monde nachträglich auf den Leib geschrieben sein, s. HAOG S. 168. Die Bezeichnung des Tages als Saturnstag (s. HAOG S. 170) deutet auf planetarischen Charakter. Vgl. zu dem Nebeneinander beider Möglichkeiten Winckler, Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient, S. 55 ff.

Siebenzahl ursprünglich andere Bedeutungen zugrunde liegen. Sind es die 7 Planeten? Der Zusammenhang der 7 Planeten mit den 7 Wochentagen ist für Babylonien nicht nachweisbar. Aber wir können uns keine Zeit denken, in der ein Orientale bei den sieben Tagen nicht an die „sieben Planeten" gedacht haben sollte.

Was die Nabatäerschrift des Dimešḳi c. 10 sagt (Chwolson, Ssabier II, 400), gilt von dem gesamten urkundlich bekannten alten Orient: „Die sieben Planeten regieren die Welt".

Zum Zusammenhang der Siebenerwoche mit Mondlauf und Planeten s. HAOG S. 163; dagegen Boll, ZA XXVIII, 349 f.

Zur Bedeutung der Siebenzahl s. HAOG S. 149[1]. Nachzutragen ist dort: Die 7 als heilige Zahl von Uruk, s. Schneider, Denken der Babylonier und Juden S. 205. 7 Jahre dauert die Überschwemmung in einem im Fluchzeitstil geschriebenen Texte CT XIII, 50, Z. 24. 7 Zwillingstöchter hat Bau. 7 Namen hat Marduk beim Einzug und beim Auszug beim Neujahrsfest in Babylon, 7 Namen haben auch andere Götter. Dazu als Kuriosum: Die Batak auf Sumatra sagen zum Europäer: 7 Meere und 7 Inseln liegen zwischen euch und uns. Vgl. auch Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker. Mitteil. d. Anthrop. Ges. in Wien XXXI, 225 ff.

Der 7. Tag gilt als Sabbat. Die Begründung im Sinne der Jahve-Religion[2] gibt Jes 58, 13: *am Sabbat, dem heiligen Tage, dem Tage Jahves, dem Tage der Wonne, darf man keine Geschäfte verrichten.*

Fr. Delitzsch, Babel und Bibel I, S. 29 sagt, daß wir „die in der Sabbat- bez. Sonntagsruhe beschlossene Segensfülle im letzten Grunde dem alten Kulturvolk vom Euphrat und Tigris verdanken". Das ist cum grano salis verstanden richtig. Daß naturgemäß orientalische Zusammenhänge vorhanden sein müssen, kann nicht bezweifelt werden.

Der Name des Tages hängt zweifellos zusammen mit dem Namen des babylonischen Vollmondstages: šapattu.

Pinches, PSBA 1904, 51 ff. hat das inschriftliche Zeugnis beigebracht (vgl. HAOG S. 170). Hommel OLZ 1907, Sp. 482 hat zuerst bemerkt, daß auch im Ägyptischen der 15. Tag offenbar als Lehnwort aus dem Babylonischen diesen Namen trug: śmṭ-t (s. Erman, Äg. Glossar S. 114).

In der erwähnten assyrischen Hemerologie erscheint der 7. Tag als Unglückstag, ebenso der 14. 21. 28. und der 49. (d. i. der 30. + 19. = 7×7. Tag). Die Geschäfte werden aufgezählt, die an diesem Tage nicht getan werden dürfen, offenbar deshalb, weil sie mißlingen und Unheil verursachen würden. HAOG S. 170 ist der Text übersetzt, jetzt vollständig transkribiert und übersetzt von Jensen KB VI, 2, 1, S. 8 ff. In einem mir bekannten unveröffentlichten Texte, zu dem Virolleaud, Babyloniaca IV ein Parallelfragment veröffentlicht hat, befinden sich Vorschriften für den 1. bis 8. Tag des Monats Tišri, wobei der 7. Tag mit Verboten belegt ist: man darf an diesem Tage kein Schweinefleisch essen (šêr ḫumṣîri), sonst packt einen Krankheit; man soll an diesem Tage den ehelichen Umgang vermeiden, nicht den Fluß überschreiten, nicht ins Badehaus gehen. Ähnlich ist der 5. Tag ausgezeichnet (kein Schweine-

---

[1]) Wenn die 7 in der Bibel im besonderen Sinne als heilige Zahl erscheint, so heißt das: die biblische Anschauung legt dem Rechnungssystem die Siebenteilung zugrunde. Daß es die Siebenteilung und nicht irgendeine andere (3, 5, 10) ist, beruht auf der „wissenschaftlichen" Anschauung, welche der betreffenden biblischen Gesetzgebung zugrunde liegt.

[2]) Das Material bei Bohn, Der Sabbat im Alten Testament 1903.

fleisch, kein Rindfleisch, keinen Knoblauch essen, nicht zur Gattin gehen). Baden ist auch am 6. Tag verboten. Hingegen ist der 8. Tag Freudentag des Inlil (ûm ḫidûti).

Es wäre interessant zu wissen, ob der 7. Tag bei den Babyloniern neben seinem Unglückscharakter auch den Gegensinn des Segenstages hatte. In der erwähnten assyrischen Hemerologie wird unmittelbar vor der Bemerkung „böser Tag" und vor den Anordnungen gesagt: „7. Tag: nubattum, Marduk und Ṣarpanitum geweiht, günstiger Tag." nubattu aber heißt „Ruhe"[1]. Ich glaube, daß nubattu im Sinne von Reinigungs- und Bußtag gemeint ist. Denn šapattu wird in einem Syllabar erklärt als ûm nuḫ libbi, „Tag der Herzensberuhigung" (der Götter)[2] und das zugrunde liegende Verbum hat als Synonym gamâru, das in den Kontrakten ein Terminus für Abtragung einer Schuld ist[3]. Wenn das Tempelfest Ningirsu-Ninibs, das Gudea Statue B 4, 10ff. (VAB I, S. 68f.) erwähnt, Vollmondsfest war (und Ninib gehört, sofern er als Repräsentant des Kreislaufes sich im Monde offenbart, dem Höhepunkt des Mondlaufes, der Vollmondphase, s. HAOG S. 96), so würde auch die Schilderung dieses Festes auf die Bedeutung Ruhetag für šapattu (wenn auch nicht unbedingt als Segenstag) hinweisen:

„Niemand wurde mit der Peitsche geschlagen, die Mutter züchtigte nicht ihr Kind, die Statthalter, die Aufseher, die Bearbeiter der Wolle . . . . . .: es hörte auf (das Werk) ihrer Hände. In den Gräben der Stadt wurde . . . . . . kein Leichnam wurde begraben. Der kalû spielte keine Psalmen, stieß keine Klagerufe aus, die Klagefrau ließ keine Klagelieder hören. Im Gebiete von Lagaš ging kein Mensch, der einen Rechtsstreit hatte, zur Stätte des Schwurs. Kein........... drang in jemandes Haus ein."

Auch ohne inschriftlichen Beweis würde ich annehmen, daß zwischen der israelitischen und babylonischen Anschauung vom Ruhetag gemeinsame Anschauungen vorhanden gewesen sein müssen, und zwar sowohl in bezug auf die Auffassung des Tages als Segens- wie als Unglückstag[4]. Daß in der letztgenannten Auffassung Babylonien die Juden im Exil neu beeinflußt hat, ist erwiesen.

Für die jüdische Auffassung bietet das Material Traktat Pesikta rabbâti; die Traktate Šabattu und vor allem Erubin geben die Einzelvorschriften. Im Freitagsgebet wird der Sabbat in einem aus kabbalistischen Kreisen des 15. Jahrhunderts stammenden Liede mystisch als „Braut" angeredet:[5]

„Komm, mein Freund, der Braut entgegen, das Angesicht des Sabbats wollen wir empfangen. Schüttle den Staub ab, stehe auf, ziehe dein Pracht-

---

[1]) Die Wanderer im Gilgameš-Epos Taf XI, 318f., vgl. Tafel V (Jensen KB VI, 253 erklärt irrtümlich „Totenklage", s. schon mein Izdubar-Nimrod z. St.) kochen nach je 20 Wegeinheiten ab und nach je 30 machen sie nubattu (es entspricht der Praxis der Wüstenreisen: 2/3 bis Mittag, dann 1/3 bis zur Nachtstation). K 618, 26 (BA I, 225) sind die ûmê nu-bat-te also „Ruhetage". Zu nubattu s. jetzt auch Behrens, Babyl. Briefe S. 101 ff. — In der Hemerologie ist übrigens auch der 3. und 16. Tag nubattu.

[2]) II R 32, 16 a b = CT XVIII, pl. 23, K 4397, Z. 17.

[3]) Belegstellen bei Muß-Arnolt, Handwörterbuch, S. 323.

[4]) Alois Musil berichtet übrigens auch von den ostjordanischen Ṣaḫr-Beduinen: der Sabbat ist bei ihnen ein unheilbringender mʿaǧǧel el-ḳadr Tag, wenn derselbe auf den 6. 16. 21. oder 26. des Monats fällt. An diesem Tag wird der Ṣaḫari keine wichtigere Handlung vornehmen, in der Überzeugung, er wird von Mißerfolg begleitet sein (Anzeiger der philos.-hist. Kl. der Wiener K. Ak. der Wiss. vom 16. März 1904, Nr. IX).

[5]) Schon im Talmud (Sabb. 119 vgl. Baba Kamma 32[ab]) wird der Sabbat so begrüßt (Mitteilung von Levertoff).

kleid an, mein Volk, durch Isai, den Bethlehemiten, naht sich meiner Seele die Erlösung."

In bezug auf allgemeine Kulturerscheinungen darf man zwischen vorexilischem und nachexilischem Judentum nicht streng scheiden. Der Gegensinn von Glück und Unglück, Segen und Fluch, der „Vernunft in Unsinn, Wohltat in Plage" verwandelt, war immer vorhanden. Auch im alten Israel wird der Sabbat, der in der höheren Religion Segenstag war, in der Volksreligion vielfach zum Unglückstag geworden sein.

Das spätere Judentum nennt den Saturn den Stern Israels (z. B. in Bechai's Kommentar zu Gen 29)[1] und den Sabbathsstern (Tac. hist. 5, 4). Das beweist an sich nichts für den Sabbath als Unglückstag; denn der Saturn ist Glücks- und Unglücksstern (HAOG S. 84. 95. 99, Anm. 1). Daß aber unter astrologischen Gesichtspunkten diese Auffassung möglich ist, zeigt Ibn Esra zu 2 Mos 20, 24: „Man sagt, daß שבתי (Saturn) und מאדים (Mars) schädliche Sterne sind; wer eine Arbeit beginnt oder eine Reise unternimmt zur Zeit, da diese beiden herrschen, ist Schädigungen ausgesetzt; deswegen sagen unsre Alten (קדמונים), daß den bösen Gewalten die Macht gegeben wurde, Mittwoch (man würde Dienstag als Mars-Tag erwarten) und Sabbath Unheil zu bringen ...... deswegen soll man sich an diesen Tagen mit frommen Dingen beschäftigen".[2] Beer, Leben Mosis, S. 45 registriert die Überlieferung, Moses habe seinen Landsleuten beim Pharao in Ägypten einen Ruhetag ausgemacht. „Und welchen Tag würdest du hierzu für den geeignetsten halten?" fragte der König. „Den dem Planeten Saturn geweihten siebenten; Arbeiten an diesem Tage verrichtet pflegen ohnehin nicht zu gedeihen!"

Sechstes Kapitel.

Das Paradies.

1 Mos 2, 8: *Und es pflanzte Gott einen Garten in Eden „im Osten" und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte.*

Nach der Schöpfung der Welt wird hier (nach einer anderen Quelle) der irdische Wohnsitz Gottes geschildert, der von einem göttlichen Garten umgeben ist, in dem *Gott wandelt in der Abendkühle* (3, 4). Es ist zu unterscheiden: 1. der kosmische Hintergrund; 2. die irdische Lokalisierung; 3. die religiöse Ausgestaltung.

In der Steppe wurde ein Gottesgarten angepflanzt[3], ein Baumgarten (vgl. Ez 31, 9 ‚die *Bäume Edens*'). Eden ist das Land, in dem der Garten[4]

---

[1]) Der spiritus Saturni beseelte Abraham und die Propheten nach jüdischer Anschauung, s. Neander, Entwicklung der gnostischen Systeme S. 266.

[2]) s. Motivreg. unter Dämonen. Nach Mitteilung von Levertoff sagt er in seinem Werke über Sonnen und Mondfinsternis (Oxforder Manuskript), daß man am Sabbath (und Montag) keine Arbeit tun soll, weil sie Unglück bringt; vgl. auch Epstein, Beitr. zur jüd. Altertumskunde (hebräisch), I, S. 10.

[3]) vgl. sumerisch edin = ṣêru „Wüste" (Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 31).

[4]) Das dem hebräischen Worte gan „Garten" entsprechende babylonische Wort kommt nur im Femininum als gannatu vor, plur. gannâti.

lag. Erst später (z. B. Ez 28, 13) wurde Eden selbst als der Gottesgarten gedeutet und in dem Namen das Wort ʿêden „Wonne" gehört.

Der Erzähler denkt sich den Garten in Babylonien. Der Leser soll ḳedem im Sinne der Ostrichtung verstehen: in Babylonien. Darauf weisen die Flußnamen mit Bestimmtheit. Aber es steckt noch etwas anderes in miḳḳedem. Nach der wissenschaftlichen Lehre vom Weltbilde und von der Weltentwickelung, die im Hintergrunde der Erzählungen liegt, ist das Paradies ein kosmischer Ort und êden und ḳedem haben im Sinne der Weltenlehre kosmische Bedeutung:

ḳedem heißt „vorn" im Sinne von Ort und Zeit, das Vorderste, Früheste. Rm II, 200, 5 (CT XVIII, pl. 41): ḳu-ud-mu = maḫ-[ru-u] „vorn". Wenn CT XXV, pl. 18, Rs. 9 ḳadmu = ilu ist und CT XXII, pl. 15, Z. 28f. ein Gott Ḳudmu (Ḳadmu) genannt wird, so ist das wohl im Sinne des summus deus, des „Alten der Tage", gemeint. Die kosmische Ḳibla ist nach Süden gerichtet (deshalb auch die astronomische s. HAOG S. 52), von Süden her, d. h. kosmisch von unten her, entsteht die Welt aus dem Ozean. Das irdische Paradies (Abbild des kosmischen), in dem Adapa geschaffen ist, und in dem der Weltenbaum steht (s. S. 77), liegt deshalb für die Babylonier im Süden, in Eridu, „an der Mündung der Ströme". *‚Gott baute einen Garten in Eden, von ḳedem her'* heißt also im Sinne der Weltenlehre: von Süden her.

Dieselbe Bedeutung steckt in Eden. Der Ausdruck ist geographisch gezwungen. Babylonien, wo das Paradies liegt, liegt nicht in der Steppe, sondern jenseits der Steppe im Osten. Die „Steppe" ist in der kosmischen Geographie = Unterwelt. Aus der Unterwelt, die als Topos im Ozean gedacht ist (S. 57), steigen die Welten empor.

Die gleiche kosmische Bedeutung hat ḳedem 1 Mos 11, 2, wo von der Ansiedlung der nachsintflutlichen Menschheit die Rede ist, also von der Erschaffung einer neuen Welt; s. S. 169 zu dieser Stelle[1].

Im Sinne der Ostḳibla ist ḳedem vorn im Sinne von östlich. So ist 1 Mos 2,14 ḳidmat Assur *östlich von Assur*, nicht südlich (gegen Winckler); 25,6 ist zweifelhaft. Abraham schickt die Söhne seiner Kebsweiber ḳedmah; der Glossator fügt hinzu: *nach dem Lande Ḳedem*. Ḳedem ist das arabische Gebiet, das man südlich oder östlich suchen kann. Die zurechtweisende Glosse würde sich dann erklären, wenn der Schreiber Arabien als Südland gemeint hat und durch seinen Zusatz hätte verhindern wollen, daß man liest: er schickte sie nach Osten. Zu ḳedem „östlich" s. Weiteres S. 169.

Der Baumgarten ist Wohnsitz Gottes; 3, 8: *Jahve wandelte im Garten.* Im Sinne der Weltenlehre müßte er auf dem Gottesberge liegen. Diese Vorstellung ist in der vereinfachten Erzählung verblaßt. Aber deutlich ist sie bei Ezechiel 28, 13ff. erhalten, wo der König von Tyrus mit dem glückseligen Urmenschen verglichen wird, der aus dem Paradies vertrieben wurde:

In Eden, dem Gottesgarten wohnst du..........
auf dem heiligen Gottesberge wohnst du.........
....
ich verstoße dich vom Gottesberge.........

Da die babylonische Lehre nach ihrem Grundsatz, daß das Große sich im Kleinen widerspiegelt (HAOG S. 9. 188ff.) gestattet, jedes Land, unabhängig von seiner Größe, als die Welt anzusehen, so hat auch jedes Land und schließlich jeder Tempelbezirk sein Paradies. Die Frage „Wo lag das Paradies?" kann also sehr verschiedene Lösungen haben. Daß das biblische Paradies von 1 Mos 3 gleich dem babylonischen im südlichen Babylonien zu suchen ist, steht fest; nur ist zu bedenken, daß die irdische Lokalisierung immer das Abbild eines himmlischen Paradieses darstellt. Man könnte genötigt sein, anzunehmen, daß in der Lokalisierung eine starke Erinnerung an Babylonien als die Urheimat der Hebräer vorliegt[2].

---

[1]) vgl. zum Obigen Winckler F III, 311 f.

[2]) Zur Lokalisierung nach den vier Flüssen und zum arabischen Paradiese s. S. 86f.

1 Mos 13, 10 *gleich dem Garten Jahves*, (der Glossator fügt ungeschickt hinzu: *,gleich Ägypten'*) deutet vielleicht darauf hin, daß es eine kanaanäische Paradiesessage gab, die den Gottesgarten dort suchte, wo die Feuerflut von Sodom ausgebrochen war. Ez 47, 1ff. sieht dort in der Endzeit ein neues Paradies erstehen.

Die Syrer sahen in Damaskus das Paradies, und die Bewohner der syrischen Wüste sehen es bis heute mit starker Idealisierung als Paradies an. Naeman redet 2 Kg 5, 12 von den Flüssen Abana und Parphar wie von Paradiesesflüssen (vgl. S. 85. 544).

Nach Ez 28, 2 scheinen die Tyrer in ihrer Inselstadt ein irdisches Paradies gesehen zu haben:

Ein Gott bin ich, einen Gottessitz bewohne ich inmitten des Meeres.

Als irdisches Abbild des Gottessitzes und zugleich Zugang zum himmlischen Gottessitz galt für die kanaanäische Zeit Bethel (s. zu 1 Mos 28, 10 ff.), für die jüdische Zeit Ṣion-Jerusalem, „die Stadt des großen Königs" (Ez 47, 1 ff.; Mt 5, 35).

Außerbiblische Parallelen zum Paradies.

Babylonien.

Da Babylon als Metropole die „Wohnung des Himmels", „Pforte Gottes", „Band Himmels und der Erde" heißt (s. S. 161 und S. 320), so liegt es nahe, anzunehmen, daß mit dieser Stadt sich auch eine Paradiesesvorstellung verband. Galt sie doch als erste Stadt, die bei der Schöpfung erbaut wurde (S. 9).

Im Gilgameš-Epos (V, 1 ff.) finden wir den elamischen Tyrannen Ḫumbaba „auf einem heiligen Zedernberg in einem heiligen Zedernwald", wo „der Wohnsitz der Gottheit" ist. Dort „wandelt er erhabenen Schrittes auf wohlgepflegten Pfaden"[1].

Die Schilderung eines Paradieses findet sich auch im Gilgameš-Epos (KB VI, 1, S 208, s. S. 81), wo der Held einen Göttergarten findet mit Edelsteine tragenden Wunderbäumen.

Ein sumerischer Text (S. 118f.) lokalisiert das Paradies des Sintfluthelden auf einem Berge der Insel Dilmun, also im persischen Meere. Auch ein Lebensquell ist hier bezeugt. (S. 120, Anm. 1.) Ich vermute, daß dieses Paradies identisch ist mit dem Aufenthaltsort des Ut-napištim, der nach der Sintflut „in die Versammlung der Götter hineingetreten ist" und nun jenseits der Totengewässer „in der Ferne an der Mündung der Ströme" wohnt. Hier ist der „Waschort", an dem der aussätzige(?) Held „rein wie Schnee" wird, nachdem ihm die beiden Bewohner durch magische Akte „Leben" verschafft haben. Hier ist die Pflanze, die den Greis wieder jung macht, zu finden[2]. Von weiteren Bewohnern hören wir

[1]) Oder ein elamisches Paradies, in Zagros liegend gedacht? Der Zedernberg spricht gegen Babylonien.

[2]) Jensen KB VI 1, S. 516ff.; S. 80f. Das Gilgameschepos I, S. 48ff. hat sich um das bessere Verständnis der Erzählung bemüht. In meinem im Jahre 1886 erschienenen Buche „Assyrisch-babylonische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode" hatte ich zum ersten Male die Fortsetzung der Sintflutgeschichte kommentiert, später 1892 verbessert in Izdubar-Nimrod. Insbesondere hatte ich hier bereits das

nichts. Aber man wird annehmen dürfen, daß der Babylonier sich dieses Elysium auch anderweit bevölkert denkt. Von Enmeduranki heißt es ebenso, er sei „in die Gemeinschaft der Götter" berufen worden (S. 105. 109).

In den Henoch-Sagen kommt der Held wie Gilgameš über das erythräische Meer ins Paradies. Henoch 65, 2 erzählt, wie er bis zum Ende der Erde gegangen ist und seinem Großvater Henoch entgegenschreit: er wolle nicht mit untergehen (wie ja auch Gilgameš dem Ahnen sein Leid klagt und sich gegen den Tod sträubt). 65, 9 heißt es: „Danach faßte mich mein Großvater Henoch mit seiner Hand, hob mich auf und sagte zu mir" usw. — Es würde sich verlohnen, die kosmische Reise in Lucians satirischen verae historiae auf ihre Kenntnis des altorientalischen Weltbildes zu untersuchen. Auch hier ist ein Paradies geschildert, auch eine himmlische siebentorige Stadt.

Eran.

Im eranischen mythologisierten Weltbild lebt der Urmensch Gajomartan (auch Martija, „der Sterbliche" genannt) auf dem Götterberge Hara Burzati. Die Wurzeln des Berges liegen im Meere Worukascham, und auf seinem Gipfel steht der Baum Gokuruan, auch Wispatochma, „Allsamen", genannt oder Haoma nach seinen goldenen Blüten. Seine Wurzeln saugen an der Quelle Ardwisura, von der alle Flüsse ausgehen[1].

Bereits im Rigveda X, 135, 1 trinkt Yima an einem heiligen Baume mit den Göttern.

Yašt 19, 30ff. findet sich die avestische Erzählung vom *Paradies des Yima und von seinem Sündenfall*, durch den er sein Paradies verliert im Kampfe mit chaotischen Ungeheuern. Wodurch ihn der Drache besiegt, geht nicht klar aus der Erzählung hervor. Es scheint irgendwie ein Weib hineinzuspielen[2]. Der Text lautet nach Wolff's Übertragung:

30. Die starke..........(Herrlichkeit verehren wir) .... über die andern Geschöpfe (hinwegsehende);
31. die ihm, dem strahlenden, schöne Herden besitzenden Yima über eine lange Zeitdauer hin[3] zu eigen war, so daß er auf der siebenteiligen Erde herrschte über Daēva's und .... Machthaber;
32. der [Yima] von den Daēva's sich holte
beides, Vermögen und Vorteil,
beides, die Üppigkeit und die Herden,
beides, Zufriedenheit und Ansehen;
unter dessen Herrschaft es Speise und Trank unversieglich zu genießen gab;
nicht sterbend beide: Tiere (und) Menschen, nicht vertrocknend
beide: Wasser (und) Pflanzen;
33. unter dessen Herrschaft es nicht Kälte gab, nicht Hitze, nicht Altern gab, nicht Tod, nicht den daēvageschaffenen Neid, vordem daß er log, vordem daß er anfing, an lügnerischem, unwahrem Wort Gefallen zu finden.

Wunderkraut erklärt. Der Erklärung Jensens kann ich gerade bei diesem Passus nur teilweise folgen. Auch Zimmern KAT[3] 577 ff. kehrt in wesentlichen Punkten zu der von mir vorgeschlagenen Deutung zurück.

[1]) So Windischmann, Zoroastrische Studien S. 31. Bundeheš erzählt Kap. 3 das Eindringen „des Feindes" in die Schöpfung und zu Gajomartan.

[2]) s. Hüsing, Iranische Mythologie S. 71. Zu den beiden Strömen, die von der nördlichen Seite des Hara Burzati ausgehen und die von Osten und Westen her die Welt umströmen (Bundeheš Kap. 7), s. S. 86.

[3]) Nach Bundeheš 616 Jahre, 6 Monate.

34. Aber als er anfing, am lügnerischen, unwahren Wort Gefallen zu finden, ging weg von ihm die Herrlichkeit sichtbarlich in Gestalt eines Vogels; (als) er, der strahlende schöne Heerden besitzende Yima die Herrlichkeit entweichen sah, begann Yima betrübt umherzuirren, und der Feindseligkeit erlegen (mußte) er sich über die Erde hin verborgen halten.

35. (Als der) erste (Teil der) Herrlichkeit entwich, die Herrlichkeit von dem strahlenden Yima (und) wegging die Herrlichkeit von Yima, dem Vīvahvantsproß, in Gestalt des Vogels Vāregan:
erhaschte jene Herrlichkeit er, der weite Fluren besitzende Mitra, der scharfhörige, mit tausend Fertigkeiten begabte. Mitra, den Landesherrn aller Länder, verehren wir, den Ahura Mazdāh zum glanzvollsten der geistigen Yazata's gemacht hat.

36. Als (der) zweite (Teil der) Herrlichkeit entwich, die Herrlichkeit von dem strahlenden Yima (und) wegging die Herrlichkeit von Yima, dem Vivahvant-Sproß, in Gestalt des Vogels Varegan:
erhaschte jene Herrlichkeit der Sohn des Āthwya(hauses), des gewaltigen Hauses, Thraētaona, so daß er unter den siegreichen Menschen der siegreichste war(d) — abgesehen von Zarathustra —;

37. der das Ungeheuer Dahāka besiegte .... um die Welt des Aša zu verderben.

38. Als (der) dritte (Teil der) Herrlichkeit entwich, die Herrlichkeit von dem strahlenden Yima (und) wegging die Herrlichkeit von Yima, dem Vīvahvant-Sproß, in Gestalt des Vogels Vāregan:
erhaschte jene Herrlichkeit der heldensinnige Keresāspa, so daß er mit Hilfe der mannhaften Tapferkeit unter den starken Menschen der stärkste war(d) — abgesehen von Zarathustra —;

39. denn ihm gesellte sich zu die starke mannhafte Tapferkeit. Die mannhafte Tapferkeit verehren wir, (die immer) auf den Beinen, ohne Schlaf, (auch) auf dem Lager ruhend wach (ist), die sich dem Keresāspa zugesellte,

40. der das gehörnte, das Rosse verschlingende, Männer verschlingende, das giftige fahlgelbe Ungeheuer besiegte, [auf dem das Gift floß am Hintern, an der Nase in der Höhe — —], auf dem das gelbliche Gift klafterhoch floß; auf dem sich Keresāspa im eisernen (Kessel) um die Mittagszeit (Fleisch)speise kochte. Und diesem Schurken wurde es heiß .... der heldensinnige Keresāspa (bei Seite).

41. Der (Keresāspa) den Gandarewa tötete, den mit goldfarbener Ferse, welcher mit geöffnetem Rachen heranging, (um) die stoffliche Welt des Aša zunichte zu machen;
der die neun von Pathana stammenden Söhne tötete und die Söhne des Nivika und die Söhne des Dāštayānay;
der den mit goldenem Diadem geschmückten Hitāspa tötete und den von Dānay stammenden Varešava und den Pitaona, (der) den Pairikā's stark ergeben (war);

42. der den Arezō-šamana tötete, (der) mannhafte Tapferkeit besitzt, den heldenhaften geliebten ....., den schlauen, krumm gehenden, wachsamen, (der) nicht vorwärts [aus der Deckung] hervorläuft, ein Juwel an sich trägt, ..., (wenn er) in den Kampf gezogen (war);

43. der den Snāvidka tötete, den aus der Rasse der Gehörnten, mit Händen aus Stein. Der sprach also in der Versammlung:
„Minderjährig bin ich, (noch) nicht volljährig; wenn ich (erst) volljährig sein werde:
will ich mir die Erde zum Rad machen,
will ich mir den Himmel zum Wagen machen;

44. will ich herabholen den Spenta Mainyu aus dem lichten Haus des Lobs,
will ich herausgehen machen den Angra Mainyu aus der abscheulichen Hölle;

die beiden sollen meinen Wagen ziehen: Spenta Mainyu und Angra (Mainyu),
(sofern mich nicht der heldensinnige Keresäspa töten wird)." —
Ihn tötete der heldensinnige Keresäspa, (er schuf ihm) Aushauchen des Lebens,
Vernichtung der Lebenskraft. — Ob ihrer Pracht ......

Die babylonischen und persischen „Paradiese".

Wir nennen traditionell den Garten Gottes von 1 Mos 3, der als Schauplatz des glücklichen Urzustandes gilt, Paradies. Und ebenso sprechen wir nach dem eschatologischen Grundsatz, der die Endzeit mit der Urzeit gleichsetzt, vom künftigen Paradies[1].

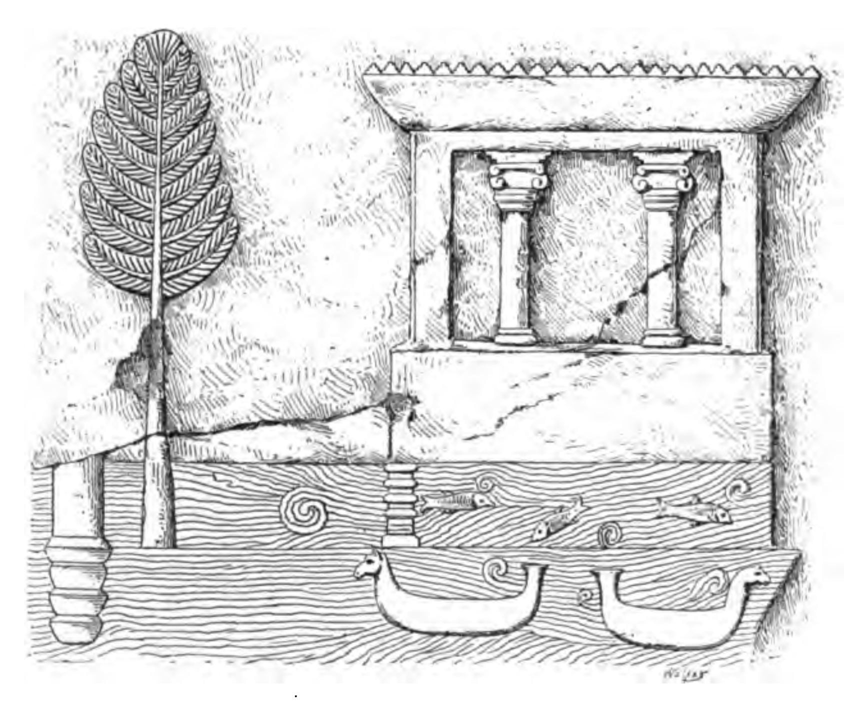


Abb. 15: Tempel im Königlichen Park. Aus dem Sargon-Palast in Khorsabad. Nach Perrot-Chipiez, Histoire de l'art d'Assyrie S. 142 (Botta II, 114).

Die Benennung stammt von der griechischen Übersetzung des Wortes gan in LXX 1 Mos 2, 8 (παράδεισος). Es ist das persische überlieferte Wort pairidaêza, das in der Bibel in der Form pardês dreimal vorkommt: HL 4, 13; Pred 2, 5; Neh 2, 8.

[1]) Die Sprechweise stammt aus dem Judentum bez. Judenchristentum. Das jüdische Weltbild kennt ein irdisches Paradies als Gegenstück eines himmlischen Paradieses (wie das irdische und himmlische Sion, das der Idee nach mit dem Paradies identisch ist und wiederholt dafür eingesetzt wird), ohne daß beide streng auseinandergehalten werden. Hen 32 liegt das Paradies wie 1 Mos 2, 4 im fernen Osten, von Gabriel bewacht. Hen 61, 12 heißt es „Garten des Lebens", 77, 3 „Garten der Gerechtigkeit". Das himmlische Paradies („an dem Ende der Erde" Hen 106, 8, „hoch über der Erde" 87, 3, im kosmischen Norden 77, 3) birgt den „Baum des Lebens" Offbg 2, 7. Dorthin wird Paulus 2 Kor 12, 4 im visionären Zustande versetzt.

Es bezeichnet an allen drei Stellen prachtvolle Gärten, bei Nehemia handelt es sich um den Park des persischen Königs[1].

Das Wort ist auch babylonisch bezeugt. In einem Keilschrift-Kontrakt aus der Zeit des persischen Königs Cyrus[2] wird ein amêlu-ras ša par-di-su genannt. Wahrscheinlich bedeutet u-ras den Gartenaufseher[3] wie Neh 2, 8. In einem Täfelchen aus der Zeit des makedonischen Königs Philipp III. (um 317 v. Chr.) ist pardêsu die Bezeichnung für eine zu den Bahrein-Inseln Ostarabiens gehörige Gegend (s. S. 120, Anm. 1). Da nach der sumerischen Sintfluterzählung aus Nippur (S. 118ff.) der Sintflutheld als vergöttlichter Mensch auf einen Berg in Dilman, d. i. Bahrein, versetzt wird, so beweist das Täfelchen, daß der Ausdruck auf den urzeitlichen Göttersitz übertragen wurde[4].

Zu den „hängenden Gärten" des Ktesias s. Abb. 15—18.

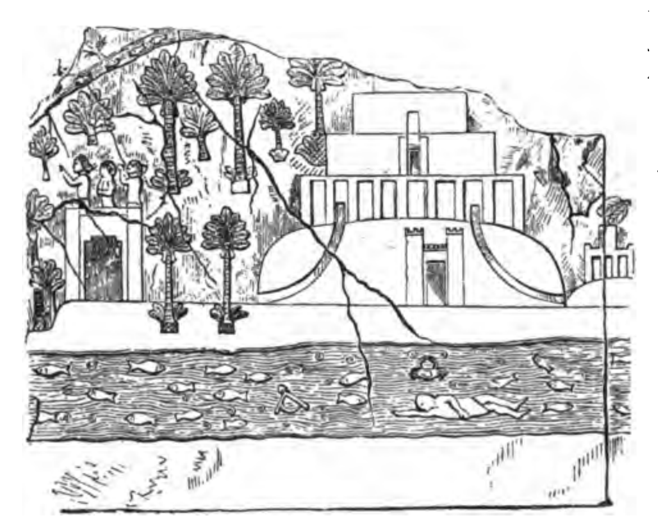


Abb. 16: Heiligtum mit Stufenturm und Park: Relief aus dem Palast Sanheribs in Kujundschik. Nach Rawlinson, Five great Monarchies I 314 (= Paterson, Assyr. Sculpt. Palace of Sinacherib pl. 101). Nach zwei von G. Smith gefundenen Ergänzungsfragmenten (Chaldean Account of Genesis, S. 169, s. Dombart, Zikkurat und Pyramide S. 14) hat der Turm noch ein 4. Stockwerk ohne Türe mit zwei Hörnerkronen.

Von babylonischen Gärten spricht der S. 172 besprochene Text King, Cat. Nr. 38. Tiglatpileser I. (Prism. VII, 17ff.) berichtet von kostbaren Obstbäumen und von der Anpflanzung von Zedern und anderen wertvollen Bäumen des Auslandes in seinen Gärten. Ebenso Asurnaṣirpal (Ann. III, 88f.). Beide Könige erzählen auch von seltenen Tieren, Vierfüßlern und Vögeln, die sie in ihren Gärten akklimatisiert haben. Auch Sargon legte bei seinem neuen Palast in Khorsabad (Abb. 15) einen Park an, für den er fremdländische Blumen, Kräuter und Bergobst aus dem Ḫatti-Lande importierte, ebenso Sanherib und Asarhaddon, die nach westländischem

[1]) Zum eranischen Paradies des Yima im Avesta s. S. 68ff.

[2]) Strassmaier, Inschr. von Cyrus Nr. 212 (vgl. Meißner ZA VI, S. 290[3])

[3]) s. die Stellen bei Muß-Arnolt, Handwörterbuch, S. 103f.

[4]) Hommel, Grundriß, S. 166[3] vgl. 250. Das Täfelchen ist ediert von Pinches PSBA XVIII, 1896, p. 250—258. Vgl. S. 120, Anm. 1.

Muster ihre Parke anlegten (^is^sar-maḫ-ḫu) „wie im Amanus-Gebirge"[1]. Die Gartenkunst Syriens rühmt noch Plinius, Hist. nat. 20, 5, 16. Daß auch Bauwollbäume gepflanzt wurden, geht aus dem unten S. 73f. gegebenen Sanherib-Texte hervor. Auch eine Teichanlage mit Wasservögeln wird erwähnt. Berossos[2] erzählt, Nebukadnezar habe mit der Anlage hängender Gärten auf einer künstlichen Berganlage seiner medischen



Abb. 17: Relief aus dem Palast Sanheribs in Kujundschik-Niniveh. Nach Mon. of Nin. II, 17 (= Paterson, Assyr. Sculpt. Palace of Sinacherib pl. 31).

Gemahlin die Schönheit ihrer Heimat ersetzen wollen. Curtius Rufus V, 5 schildert die hängenden Gärten und sagt, ein König von Syrien (= Assyrien) habe sie aus Liebe zu seiner Gattin ausgeführt, die sich in der ebenen

---

[1]) Ann. des Saales XIV (Brit. Mus.), 65f., s. hierzu und zu den vorhergehenden Angaben Meißner, Akklimatisierungsversuche mesopotamischer Fürsten MVAG XV (1910), 5.

[2]) Josephus, Ant. X, 226.

Gegend nach Wäldern und Hainen sehnend, ihren Gemahl antrieb, die Reize der Natur durch ein solches Bauwerk nachzuahmen[1].

Die Schilderung der Gärten (kirâte) Sanheribs CT XXVI, pl. 33, Z. 16—pl. 36, Z. 64 lautet folgendermaßen:[2]

Oberhalb der Stadt und unterhalb der Stadt ließ ich Gärten anlegen.
Erzeugnisse (?) der Berge und aller Länder,
alle Pflanzen des Landes Ḫatti und alle Myrrhen (murru), unter welchen
die Fruchtbarkeit mehr als in ihrem Heimatlande zunahm, alle Anpflanzungen von Gebirgsweinen,
20. alle Früchte der Länder,
Kräuter und sirdu-Bäume pflanzte ich für meine Untertanen.
Der Ḫusur-Strom, dessen Gewässer von altersher
einen geringen Stand hatten, und die keiner unter den Königen, meinen Vätern,
eingedämmt hatte, so daß sie fortgesetzt in den Tigris strömten, —

Abb. 18: Tempel am Ufer eines Flusses. (Aus dem königlichen Palast in Kujundschik-Niniveh.) Nach Perrot-Chipiez, Histoire de l'art d'Assyrie, S. 143. Original im Brit. Museum.

25. um das Wachstum zu vermehren,
von dem Gebiet von Kisiri
durch hoch und tief liegendes Gelände mit Spitzhacken
grub ich, leitete ich einen Kanal;
jene Gewässer setzte ich als Grenze gegen die Nachbarschaft von Nineveh,
30. und ich leitete sie in die Obstgärten mittels der Bewässerungskanäle.
Nach Bît-rêmame, am Fuße des Berges Muṣri, nahm ich den Weg,
ich stieg hinauf und unter Schwierigkeiten gelangte ich nach der Stadt Elmunakinnê.
Oberhalb der Städte Dûr-Ištar, Šibaniba,
und Suli sah ich einige Wasserspalten;

[1]) Ktesias bei Diodor II, 1, 10 schreibt sie nicht der Semiramis, sondern einem späteren Könige zu.

[2]) Der Text nennt auch die 15 Tore Ninivehs, s. S. 639ff. zu Nahum.

35. ihre engen Quellaugen erweiterte ich und machte sie zu Quellläufen.
Um diesen Gewässern einen Weg zu bahnen, ließ ich steile Berge
und schwer zu durchschreitende Gebiete mit Spitzhacken wegsam machen,
und ich leitete ihren Ausfluß nach der Nachbarschaft von Nineveh.
Ich verstärkte ihre Kanäle wie die Anfschüttung eines Berges,
40. leitete jene Gewässer in sie hinein,
und entsprechend meiner Absicht mit den Wassern des Ḫusur
vereinigte ich sie für immer.
Im Sommer (ina ummâti) tränkte ich alle Obstgärten.
Im Winter tausend Maß Saatland in der Umgegend
45. oberhalb und unterhalb der Stadt bewässerte ich jährlich.
Um dem Lauf dieser Gewässer ein Ende zu machen,
schuf ich einen Teich und eine Rohrpflanzung darin
legte ich an, Schwäne[1], Wildschweine
und alap(?) des Waldes ließ ich darin frei.
50. Nach dem Befehl der Gottheit gediehen in den Gärten mehr als in dem Heimatboden
Wein, alle Früchte, sirdu-Bäume
und die Kräuter vortrefflich.
Zypressen, Baumwollbäume[2]
und alle Arten von Bäumen grünten
55. und setzten reichliche Triebe an.
Die Rohrpflanzungen kamen gut fort.
Die Vögel des Himmels, die Schwäne[1], deren Heimat weit entfernt ist,
bauten ihre Nester, und die Wildschweine und die alap(?) des Waldes
warfen Junge in Menge.
60. Baumwollbäume[2] und Zypressen, das Produkt der Pflanzungen,
und die Rohranlagen im Sumpfe schnitt ich ab
und nach Bedarf in den Palästen
meiner Herrschaft gebrauchte ich sie,
Die Bäume, welche Wolle trugen, erntete man ab und verarbeitete (ihr Produkt) zu Kleidern.

Abb. 15 zeigt ein Stück der Parkanlage Sargons[3] einen kleinen Tempel im königlichen Park.

Die Bäume im Paradies.

1 Mos 2, 9.

In der Mitte des Gartens steht der ‚*Baum des Lebens*' und der ‚*Baum des Erkennens*' (*Gutes und Böses*). Von beiden gehen übernatürliche Kräfte aus: vom Baum des Lebens sagt es 3, 22: ‚*wer davon ißt, wird ewiglich leben*', vom Baum des Erkennens ist es 3, 5 vorausgesetzt: ‚*wer davon ißt, wird sein wie Gott*'.

Beide Bäume entstammen dem orientalischen Weltbild. Aber es ist mir nach Smend, Erzählungen des Hexateuch S. 18ff. sehr wahrscheinlich geworden, daß die Erzählung kombiniert ist (s. S. 99) aus J_1 und J_2. Die ältere J_1 hat dann nur den Lebensbaum gehabt (2, 9 ist der Erkenntnisbaum hinzugesetzt) und J_2 nur den Erkenntnisbaum mitten im Garten (3, 3).

---

[1]) s. Delitzsch, AO XI, 1, S. 18. Meißner, MVAG 1910, S. 493.

[2]) King, PSBA 1909, p. 339—343.

[3]) Die ganze obere Seite des Reliefs aus dem assyrischen Saal des Brit. Museums Nr. 92 gibt Pinches, The Old Test. pl. XVI, aber in sehr schlechter Reproduktion.

Israelitisches Theologumenon aus J_1 ist beim Namen des zweiten Baumes der Zusatz: *Gutes und Böses*; ebenso die entsprechende Erweiterung zu 3, 5: *erkennend Gutes und Böses*[1]. Aber gerade mit diesem Zusatz verbindet sich der sittlich-religiöse Gedanke, der die Geschichte 1 Mos 3 über den kosmischen Mythos der Völker weit hinaushebt. Theologumenon ist ferner der Gedanke von J_1 3, 22, der die Vertreibung damit motiviert — *daß er nun nicht etwa die Hand ausstreckt und von dem Baum des Lebens nimmt und ißt und ewiglich lebt.*

Die beiden Bäume verraten sowohl in ihrer Vereinzelung wie in ihrer Harmonisierung Kenntnis des „babylonischen Weltbildes". Der „Baum des Lebens" ist eins der bekanntesten Requisiten der orientalischen Symbolik. Sein Gegenstück ist der Baum des Erkennens mit seinem Todesmotiv (s. S. 76). Die beiden Bäume vereint repräsentieren in der mythologisierten Weltenlehre die beiden Gipfel des Weltberges, die Leben und Tod, Oberwelt und Unterwelt bedeuten. Ihre astralen Symbole sind darum Sonne und Mond, wobei die Sonne den Tod und der Mond das Leben darstellt oder umgekehrt die Sonne das Leben und der Mond (Erkennungsmotiv) den Tod.

Man beachte zum Verständnis der Lehre und ihrer Motive folgendes: Weltenraum und Kreislauf entsprechen einander, die Kulminationspunkte des Sonnen- und Mondlaufs aber zeigen die Höhepunkte des Weltalls an. Sie bilden kosmisch festgelegt die beiden Gipfel eines Berges. Da dann wieder der Berg das Weltall im Kleinen darstellt, und da ferner der Mond (auf seinem Herrschaftspunkt als Vollmond der Sommersonnenwende) der Oberweltshälfte, und die Sonne (in Opposition zum Vollmond auf ihrem Herrschaftspunkt in der Wintersonnenwende) der Unterweltshälfte entspricht, so entsprechen den beiden Gipfeln Mond und Sonne, Leben und Tod. Die Gegensätze aber können vertauscht werden. Der Mond ist nach einer Ausprägung der babylonischen Lehre Lebensträger, die Sonne in Opposition zu ihm Unterweltsmacht. Ebenso in der persischen Lehre (Haoma-Mondpflanze, s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 124). Bei Ez 47, 2ff. ist der Lebensbaum deutlich Mondbaum, er trägt 12 mal im Jahre Früchte. In Ägypten (und nach ägyptischer Lehre hier und da auch im biblischen Stil) sind beide Auffassungen möglich (Mond = Leben und Sonne = Tod oder umgekehrt, je nachdem in der betreffenden Priesterlehre Osiris durch Mond oder Sonne manifestiert wird, s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 65ff.). In einem der Tierkreisbilder von Dendera sind Sonne und Mond als Gipfel der Sphära gezeichnet (Abb. 19), ebenso in dem koptischen Weltbild (Abb. 20). Im 3. Buch des Pseudo-Kallisthenes wird in einem Briefe an Alexander erzählt, daß Alexander in Indien auf den Paradies-Berg gestiegen sei und oben zwei Bäume, namens Helios und Selene, gefunden habe, die ihm sein Geschick weissagten[2]. Ephrem, der Syrer, nennt in dem gleichen Sinne den Lebensbaum „die Sonne des Paradieses" (Wünsche, Ex Oriente Lux I, 2/3, S. 7); hier würde also der Baum des Erkennens Mond-Baum sein.

Zu den beiden Gipfeln des kosmischen Berges s. Näheres HAOG S. 53ff.

Im Götter- bez. Heroen-Mythos der Babylonier sind die beiden kosmischen Manifestationen durch Tamuz und Gišzida repräsentiert, die in der Adapa-Legende

---

[1]) Aber das Theologumenon ist ganz im Sinne der sogleich zu besprechenden kosmischen Symbolik gebildet. Der Punkt des „Erkennens", der Todespunkt, ist die Grenzscheide zwischen Licht und Finsternis, gut und böse. Wer die Grenze überschreitet, erkennt das Geheimnis und verfällt dem Tod.

[2]) Der „Sonnenbaum" als Weltenbaum steckt auch hinter der „goldenen Platane," die Xerxes auf seinem Zuge mit einem goldenen Kranze erhielt (Herodot 7, 27), s. unten S. 76[1]. Ferner in dem Arbre Sol, bei dem die Entscheidungsschlacht zwischen Darius und Alexander stattgefunden haben soll (nach Marco Polo's Erzählung), s. Kampers, Alexander der Große S. 102; Mücke (= H. Winckler), Vom Euphrat zum Tiber S. 92f.; Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 156f.

(S. 41) an den Säulen des Himmelsportales stehen. Ningišzida heißt „Herr des Baumes der Rechten," (Oberweltshälfte), dem entsprechend würde Tamuz „Herr des Baumes der Linken" (Unterweltshälfte) sein (Gudea Statue B 9, 1 ff. beide neben einander). Tamuz kann auch den gesamten Kreislauf vertreten. So kann auch die kosmische Symbolik einen Baum oder zwei Bäume verwenden.

Die kosmischen Gegensätze werden auf alle Gebiete übertragen. Unter den Bäumen werden mit Vorliebe „Weinstock und Feigenbaum" als Repräsentanten der beiden Welthälften, des Lebens und des Todes, angesehen[1]. Der Weinstock wird babylonisch ideographisch als „Lebensholz" geschrieben. Der Feigenbaum, der im Orient phallische Bedeutung hat, ist Todesbaum[2].

Die biblische Erzählung charakterisiert den „Baum der Erkenntnis" schon durch den Effekt als Todesbaum. Die Feigenblätter, mit denen die Gefallenen ihre Scham bedecken, deuten vielleicht an, daß der Feigenbaum gemeint ist. Es liegt aber auch in dem Motivwort *‚erkennen‘* (ohne den theologischen Zusatz *‚Gutes und Böses‘*). In der Weltenlehre ist es eins der Mondmotive. Wenn der Mond voll ist, hat er seinen Höhepunkt erreicht, den der Mythos (insbesondere beim Vollmond der Sommersonnenwende) als Hochzeitspunkt ansieht. Von da an aber wendet der Mond



Abb. 19: Sonne und Mond als Mittelpunkt (Gipfel) des Tierkreises von Dendera auf einer ägyptischen Marmorplatte (das ganze Bild HAOG S. 121, Abb. 104).

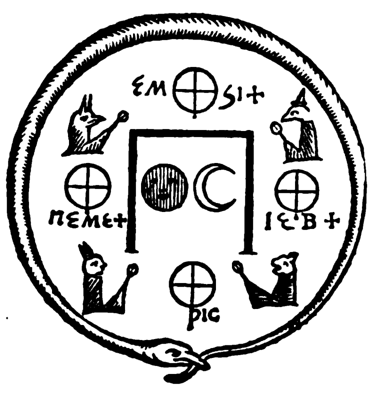


Abb. 20: Koptische Darstellung der vier Weltecken. Nach Kircher, Oedipus Aegypt. II, 2. 193; III, 154.

sein Gesicht wieder der Sonne zu, in der er dann schließlich versinkt. Darum hat das Motivwort *‚erkennen‘* einerseits sexualen, andererseits Todescharakter. An der HAOG S. 75, Abb. 49 gegebenen Zeichnung kann man sich diese vom Monde abgelesenen Motive leicht klar machen.

In der Legende ist der todbringende Baum häufig der Apfelbaum. Dieser Paradiesapfel ist aber nicht unser Apfel, sondern der Liebesapfel, der HL 7, 14 und 1 Mos 30, 14 ff im sexuellen Sinne eine Rolle spielt (dudaim, Sept. *μῆλα μανδραγορῶν*, Vulg. mandrogorae, s. Stucken, Astralmythen S. 5).

---

[1]) *‚unter seinem Weinstock und Feigenbaum‘* sitzen ist kosmisch-symbolische Redensart, wie *Milch und Honig* usw. S. 406 f. zu 5 Mos 22, 9—12, wo weitere Gegenstücke besprochen werden. Es bedeutet höchstes Glück, im höchsten Sinne Weltherrschaft, „die ganze Welt haben". An Stelle von Weinstock (s. BNT 33 und unten zu 5 Mos 22, 9—12) und Feigenbaum tritt in der Legende auch Weinstock und Palme. Der mythische Pythios, Sohn des Atys (=Attis, s. S. 110 zu Noah-Lamech), Herodot VII, 27, begegnet Xerxes, beschenkt ihn und sagt, er sei derselbe, der seinem Vater „den goldenen Palmenzweig und den goldenen Weinstock" geschenkt habe, s. Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 92 u. s. oben S. 75[2].

[2]) Er ist in Babylonien nur importiert, aber heimisch in Syrien.

Als Lebensbaum ist in der jüdischen Legende auch wiederholt der Ölbaum genannt. Das Öl gilt wie der Wein als lebenspendend (šaman balâṭi s. S. 447, Anm. 3 zur Ölsalbung des Königs). Vgl. Ps 23, 5 und die Ölbäume als kosmische Requisiten Sach cp. 4 (s. S. 645).

Der kosmischen Symbolik, die Oberwelt und Unterwelt, Leben und Tod, durch zwei Bäume darstellt, ist eine andere verwandt, die die gesamte aus einem Urozean emporgestiegene Welt als einen Baum darstellt — den Weltenbaum. Er wurzelt im Ozean und sein Wipfel überspannt den Himmel.

Das Vorbild für die symbolische Anschauung hat die Milchstraße dargeboten[1], besonders in der jährlich einmal sichtbaren Grundstellung, in der die Milchstraße vertikal sich über dem Beschauer wölbt. Während die bei Orion und Skorpion befindlichen „Tore“ der Milchstraße im Ost- und Westpunkte des Horizontes stehen[2], erscheint dann die Milchstraße wie ein riesiger Baum mit leuchtenden Blüten, der seine Zweige über die Welt spannt. Der beim Orion sich anschließende Eridanos galt der alten Himmelsbetrachtung als der zugehörige Paradiesesstrom.

IV R² 15, 53 ff (verbessert CT XVI, pl. 46 f. Z. 183 ff.) wird dieser Weltenbaum erwähnt, der in Eridu wächst, dem irdischen Gegenstück des kosmischen Ozeans:

„In Eridu[3] wächst ein schwarzer kiškanû-Baum, er wurde geschaffen an einem lichten Ort.
Sein Aussehen ist glänzender Lapislazuli, über den Ozean erstreckt er sich.
Der Wandel Eas ist in Eridu, voll von Überfluß;
seine Wohnung ist dort, wo die Unterwelt ist,
sein Wohnplatz ist das Lager der Engurn,
In das Innere des glänzenden Hauses, das schattig ist wie der Wald, darf niemand eintreten;
drinnen wohnen Šamaš und Tamuz;
zwischen der Mündung der beiden Ströme
haben die Götter Ka-ḫe-gal, Igi-tur-gal
und .... von Eridu diesem kiškanû-Baum
.... die Beschwörung des apsû (Ozean),
auf das Haupt des umherirrenden Menschen gelegt.“

Ezechiel kennt diese Vorstellung vom Weltenbaum; er ist ihm ein Bild des ägyptischen Pharao, und er vergleicht damit Ägypten, das Unterweltsland:

Ez. 31, 3 ff. *Fürwahr, ... eine Zeder stand auf dem Libanon, schön von Astwerk und schattenspendender Belaubung und hohem Wuchs, und zwischen den Wolken war ihr Wipfel. — — — Zedern verdunkelten sie nicht im Garten Gottes, Zypressen glichen ihr nicht mit ihren Zweigen, und Platanen kamen ihr nicht gleich mit ihren Ästen, kein Baum im Garten Gottes glich ihr an Schönheit. Schön hatte ich sie gemacht in der Fülle ihrer Zweige, und es beneideten sie alle Bäume Edens, die im Garten Gottes standen.*

Für den babylonischen „Lebensbaum“ bez. für den „Weltenbaum“ kommt noch folgendes Material in Betracht:

---

[1]) Winckler F III 312. Am Himmel entspricht dem Weltbaum die Milchstraße, die scheinbar vier breite Äste über die Wassergegend erstreckt, s. Stucken, Astralmythen S. 72 und Hommel, Grundriß S. 366.

[2]) Um 8000 v. Chr., wie astronomische Berechnung ergibt, traf diese Grundstellung mit dem Frühlingsäquinoktium zusammen. Diese Grundstellung hat bei den Orphikern eine große Rolle gespielt.

[3]) Mit dem Namen hängt wohl der Eridanos des Sternhimmels zusammen, der an die Milchstraße beim Orion angrenzt (s. oben).

1. Der stilisierte heilige Baum auf den babylonischen Siegelzylindern (z. B. Abb. 21f. 24) und auf den assyrischen Palastreliefs, der eine



Abb. 21: Altbabylonischer Siegelzylinder: Weiber am Dattelbaum. Nach Ball, Light, S. 25 Nr. III (= Ward, The Seal Cyl. S. 139).



Abb. 22: Assyrischer Siegelzylinder, den Lebensbaum darstellend. Vgl. Abb. 146f. (Ward, The Seal Cyl. S. 219 Nr. 663.)



Abb. 23: Kniende Genien am heiligen Dattelbaum. Palastrelief aus Nimrud-Kelaḥ.

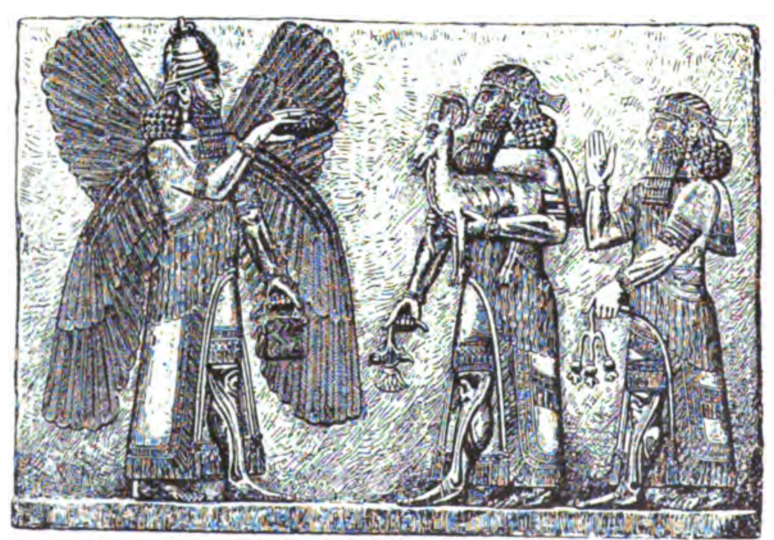


Abb. 24: Opferszene. Relief aus dem Palast Sargon in Khorsabad.

Art Dattelpalme mit einer Koniferenart verquickt. Er trägt eine Frucht, nach der häufig die adler- oder menschenköpfigen Genien greifen (Abb. 23).

Auch der sog. „Sündenfall"-Zylinder zeigt am Baume die Früchte (s. Abb. 32). Dieselbe Frucht tragen dann auf anderen Darstellungen die Genien in der einen Hand, während die andere ein korbartiges Gefäß hält, auf dessen Vorderseite zuweilen die gesamte Darstellung wiederholt erscheint.



Abb. 25: Hettitisch-phönizischer (?) Siegelzylinder. Heiliger Baum mit Genius und Adoration. Original im Britischen Museum. Nach einem im Besitz des Verfassers befindlichen Gipsabguß.

Im rationalen Sinne handelt es sich, wie E. B. Tylor festgestellt hat, um die Darstellung der künstlichen Befruchtung der Dattelpalme[1]. Der an sich einfache Vorgang ist aber in der Symbolik religiös gewendet. Die Dattelpalme gilt als heiliger Baum, als Lebensbaum (vgl. Abb. 23 die Opferszene, Abb. 21—28 u. Abb. 32). Abb. 26 zeigt die Dattelpalme auf einem ägyptischen Relief der 18. Dynastie; an ihr die beiden Arme einer Speise und Trank spendender Göttin. Abb. 28 zeigt den heiligen Baum auf einem hettitischen Relief.



Abb. 26: Dattelpalme eines ägyptischen Reliefs aus der 18. Dyn. An ihr der Arm einer Speise und Trank spendenden Göttin. Aus v. Luschan, AO XIII, 4, S. 22, Abb. 19.



Abb. 27: Dattelpalme aus einem assyrischen Relief (Asurbanipal in der Weinlaube Abb. 246.) Nach v. Luschan ib. Abb. 20.

Auch die Symbolik der Israeliten stellt die Dattelbaumszene mit Vorliebe dar. Eine Schilderung solcher Symbole findet sich in der ver-

---

[1]) s. jetzt v. Luschan, AO XIII, 4 S. 25ff., der aber das „allerhand mystische Zeug, das die Orientalisten hineingeheimnißt haben", in seinem Wert unterschätzt.

stümmelten Stelle Ez 41, 17f. (23, 14 zeigt, daß die Phantasie des Propheten mit Bildern aus babylonischen Palästen erfüllt ist):

Und es waren (rings an der Wand) Kerube und Palmen angebracht und zwar je ein Palmbaum zwischen zwei Keruben.

Auch das Schnitzwerk der Wände beim Tempelbau 1 Kg 6, 29, *Kerube, Palmen und Blumengehänge* darstellend, ferner die *Löwen, Rinder und Kerube* 1 Kg 7, 29 wird man sich nach babylonischem Muster vorzustellen haben.

Der Vergleich mit den Abbildungen zeigt, daß hebr. Kerub (S. 99f.) hier die verschiedenartigen Gestalten am Lebensbaum bezeichnet. 2 Mos 36, 8 sind sie in die Teppiche gestickt, 2 Mos 36, 35 in die Vorhänge. Man vergleiche dazu das Stickmuster auf dem Brustschmuck des assyrischen Königs, der ebenfalls die Kerube am Dattelbaum zeigt s. Abb. 29. 1 Kg 6, 23ff. erwähnt Kerube als ornamentalen Schmuck im Tempel.

2. Die heilige Zeder in dem Zedernwald bez. auf dem Zedernberg im Heiligtum der Irnini (S. 67).



Abb. 28: Orthostaten von Saktsche-Gözü. Zwei Genien halten die Sonne über einem Palmbaum fest. (OLZ 1909 zu Sp. 379f. Abb. 2.)

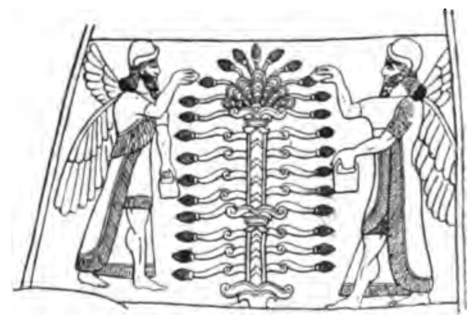


Abb. 29: Befruchtende Genien auf einer Gewandstickerei von Nimrud-Kelach. Nach Tylor. Aus AO XIII, 4, S. 26, Abb. 24.

Die beiden Gefährten Gilgameš und Engidu wandern nach dem Zedernwald, wo Ḫumbaba die heilige Zeder bewacht[1]:

„Um unversehrt zu erhalten (šullumu) die Zeder,
hat ihn Inlil zum Fürchten für die Menschen bestimmt;
und wer seinen Wald betritt, den packt Ohnmacht".

Als sie in die Nähe gekommen sind, heißt es (Tafel V, col. I, 1 ff.):

„Sie standen, den Wald betrachtend,
schauen an die Höhe der Zeder,
schauen an den Eingang des Waldes,
wo Ḫumbaba zu wandeln pflegt erhabenen Schrittes.
Wege sind angelegt, gutgemacht ist der Pfad,
Sie schauen an den Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnini.

Vor dem Berge erhebt eine Zeder ihre Pracht.
Gut ist ihr Schatten, mit Jubel erfüllend — —".

[1]) KB VI, 156ff., vorher mein Izdubar-Nimrod S. 23.

Nach dem Vorhergehenden scheint ein Fluß in der Nähe dieses Paradieses (heiliger Baum und heiliges Wasser!) zu entspringen, bez. zu fließen. Auf eine elamische Lokalisierung am Choaspes, dem Fluß von Susa, aus dem nach Herodot I, 108 die persischen Könige ausschließlich tranken, weist der elamische Name Ḫumbaba[1]. Aber es ist immer zu beachten, daß kosmische Vorstellungen zugrunde liegen, die schließlich überall lokalisiert werden können.

Vgl. dazu die Schilderung der kosmischen Zeder bei Ez 31, 3ff. oben S. 77.

3. Der Garten am Meere mit den Wunderbäumen auf der IX. Tafel des Gilgameš-Epos.

Gilgameš kommt dahin, wo die Jungfrau Siduri-Sabîtu auf dem „Throne des Meeres" wohnt. Am Meere stehen „Bäume der Götter". Dabei heißt es Taf. IX, col. V, 48ff.:

„Rot-Steine trägt er als Frucht,
die Äste sind damit behangen, prächtig anzuschauen,
Lasursteine trägt die Krone (?),
Früchte trägt er, köstlich anzuschauen"[2].

Wie die Zeder im Heiligtum der Irnini an die Zeder im „Garten Gottes" Ez 31, 3ff. erinnert, so erinnert dieser Park der „Götterbäume" an Ez 28, 13ff. (Anrede an den König von Tyrus):

In Eden[3], dem Gottesgarten, warst du; lauter Edelsteine waren deine Decke: Karneol, Topas, Jaspis, Chrysolith, Schoham, Onyx, Saphir, Rubin[4], „und aus Gold" waren deine .... gearbeitet; am Tage, da du geschaffen wurdest, wurden sie bereitet. Zum .... hatte ich dich bestellt; auf dem heiligen Gottesberge warst du, mitten unter feurigen Steinen wandeltest du umher (vgl. S. 66).

4. Das Zauberkraut šîbu iṣṣaḫir amêlu „obwohl Greis wird der Mensch wieder jung" beim Aufenthaltsort des babylonischen Noah (auf der II. Tafel des Gilgameš-Epos). Gilgameš will es nach Erech bringen, davon essen und in den Zustand seiner Jugend zurückkehren. Auf der Heimfahrt nimmt ihm eine Schlange an einer Zisterne das Zauberkraut fort (Tafel XI, 304ff.)

5. Mit diesem „Zauberkraut" der Seligeninsel ist die Vorstellung von dem „Lebenskraut" verwandt, das die Götter geben können.

In einem Hymnus[5] heißt Marduk selbst šam balâṭi „Lebenskraut". Assyrische Könige vergleichen gern ihre Herrschaft mit der heilbringenden Wirkung dieses Krautes. So sagt Adadnirâri, sein „Hirtenamt" habe Gott den Assyrern wohltuend gemacht wie „Lebenskraut". Und Asarhaddon wünscht, daß seine Herrschaft den Menschen wie „Lebenskraut" zuträglich sei. Aus einem der assyrischen Briefe[6] geht

---

[1]) s. Jensen, KB VI, 437. 441 f.

[2]) Siehe mein Izdubar-Nimrod, S. 30; abweichend Jensen KB VI, 208 f. In der Geschichte von Abu Muhammed, dem Faulpelz (1001 Nacht, Reclam 7, S. 19ff. 38), findet der Held Bäumchen mit Smaragden als Blättern und Perlen als Früchten; die stammen aus der kupfernen Stadt, wo ein Mädchen auf goldenem Stuhle sitzt, mitten im Garten von goldenen Bäumen, deren Früchte aus kostbaren Edelsteinen, Perlen und Korallen bestanden.

[3]) Man möchte fast vermuten, daß Eridu zu lesen ist. Vgl. S. 77.

[4]) Nach Sept. gerade zwölf Edelsteine, vgl. Zimmern KAT[3] 629 unten. Zu dem kosmischen Sinn der 12 Edelsteine s. HAOG S. 192.

[5]) K 8961, Z. 5 (Hehn, BA V 360f.)

[6]) Harper, Assyrian Letters 771.

übrigens, worauf Zimmern aufmerksam macht, hervor, daß beim Lebenskraut nicht nur das Essen, sondern auch das Riechen in Betracht kommt: „wir waren tote Hunde, da hat der Herr König uns wieder lebendig gemacht (d. h. begnadigt), indem er das Lebenskraut an unsre Nase legte“[1].

6. Bereits in einem sumerischen Text, der S. 87 besprochen werden soll, ist von einer „Pflanze, die den Menschen zum Geschick wurde“, die Rede im Zusammenhang mit einer Episode, die an den Sündenfall erinnert.

7. Endlich ist die babylonische Ambrosia zu nennen, die die Götter besitzen. Es gibt einen altbabylonischen Namen Lugal-kurum-zigum, „der König ist Himmelsspeise“. In der Adapa-Legende (S. 41) wird im Himmel des Anu „Brot“ dargereicht[2] (im irdischen Heiligtum von Eridu bäckt Adapa das Brot von Eridu und bereitet das „Wasser“ von Eridu), und „Wasser des Lebens“. Beim Gastmahl der Götter im Epos Enuma eliš (S. 10) essen die Götter Weizen(brot) (ašnân) und trinken Wein. Auch das „Wasser“, das Adapa „bereitet“, und das Lebenswasser, das ihm im Himmel vorgesetzt ist, ist als besonderer Göttertrank zu denken[3]. In den ersten Szenen des Gilgameš-Epos wird der „Jäger“ von dem verführenden Weibe mit göttlicher Speise genährt und mit königlichem Trank getränkt (s. unten S. 96). Der Weinstock, dessen Frucht auch im Alten Testament eine Gottesgabe ist, *‚die des Menschen Herz erfreut‘*, (Ps 104, 15) wird im Babylonischen ideographisch als „Lebensholz“ bezeichnet.



Abb. 30: Sabäische Opfertafel zum Dank für glückliche Ernte. (Brit. Museum).

Auf biblischem Gebiet wird der Lebensbaum erwähnt z. B. Spr 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4; Ez 28, 13 (s. oben S. 74ff.); Offbg 2, 7; 22, 2.

Auf palästinensischem Boden ist der Lebensbaum von Steinböcken flankiert gefunden worden auf dem tönernen Gerät von Ta'anek (Abb. 107), das nach Sellin etwa aus dem 8. Jahrhundert stammt.

Abb. 30 zeigt den stilisierten Baum auf einer sabäischen Opferschale von Amran.

---

[1]) Im Tell Halaf fand von Oppenheim Darstellungen von Priestern, die sich das Lebenskraut an die Nase halten. Vielleicht findet der Ez 8, 17 geschilderte heidnische Ritus hierdurch seine Deutung. Joma 72b ist die Thora ein סם חיים (ass. sammatu Wohlgeruch) „Lebenskraut“ für die Würdigen, ein סם מיתה „Todeskraut“ für die Unwürdigen. Auch hier ist an Riechen zu denken. Vgl. 2 Ko 2, 16: *ein Geruch des Todes, ein Geruch des Lebens.* Im Targum zu HL 7, 8 duftet der Ruf Daniels und seiner Freunde lieblich wie Paradiesesfrüchte. Weiteres zu 1 Mos 8, 21 *Gott roch den Duft* S. 141 und BNT S. 73.

[2]) Die übrigen Gastgeschenke des Himmels sind Wasser (Wein?), Kleid, Öl. Vgl. hierzu die Züge in den Bildern des 23. Psalm (*du salbest mein Haupt mit Öl*) und in der Gleichnisrede vom „hochzeitlichen Kleid“ Mt 22, 11f.

[3]) vgl. Zimmern, Archiv f. Religionswissensch. II, S, 165ff.

Wasser des Lebens und Paradiesesströme.

Vom „Wasser des Lebens" ist in der biblischen Paradiesesschilderung scheinbar keine Rede. Aber die Vorstellung verbirgt sich

1. in der Quelle[1] 1 Mos 2, 6, sofern die Stelle ursprünglich zur Schilderung des Gartens gehört,

2. im Paradiesesstrom 2, 10.

Ez 47, 1 ff. zeigt, daß die Israeliten ein Paradies mit Lebensbaum und Lebenswasser kennen. Dort ist von Quellen die Rede, die vom Tempel, dem Abbild des Gottessitzes, ausgehen und durch deren Fluten das tote Meer, die Gegend, die in der Urzeit *„gleich dem Garten Gottes"* war (1 Mos 13, 10), genesen soll:

An den Ufern sollen allerlei Bäume mit genießbaren Früchten wachsen; das Laub soll nicht welken und die Früchte sollen kein Ende nehmen; alle Monate sollen sie frische Früchte tragen, denn ihr Wasser geht vom Heiligtume aus; und ihre Früchte werden als Speise dienen und ihr Laub als Heilmittel.



Abb. 31: Ea mit Wassergefäß. Nach Koldewey, Das wiedererstehende Babylon S. 273, Abb. 212.

Auch auf Sach 14, 8 ist hinzuweisen, wo in paradiesischer Zeit sich „lebendige Wasser" von Jerusalem ergießen werden.

Vgl. ferner Apk 22, 1, wo die Beziehung besonders deutlich ist:

Er zeigte mir einen Strom von Lebenswasser, hervorkommend aus dem Throne Gottes.... hüben und drüben am Strom das Holz des Lebens.

Die Babylonier kennen einen Quell (in dem Ištar ihr Haupt wäscht) am Paradiesesberge Dilmun auf der Insel Bahrein, s. S. 120, Anm. 1.

Bei der „Höllenfahrt der Ištar" finden wir einen Lebenswasser-Quell in der Unterwelt[2] und im Gilgameš-Epos ist ein Waschort, der Reinigung vom Aussatz gibt, auf der Seligeninsel jenseits des Totenflusses[3].

Auch ohne unmittelbare Verbindung mit dem Gottessitz ist oft vom Lebenswasser die Rede. In den babylonischen Texten erscheint es besonders im Kultus des Ea (s. Abb. 31.). Eridu, der Kultort Eas an der Mündung der Ströme, entspricht ja dem kosmischen Paradies im Ozean[4]. Maqlû VII, 115 f. heißt es: „Ich habe meine Hände gewaschen, meinen Leib gereinigt ina mê naḳbi ša ina [alu]Eridu ibbanû, „in dem Wasser des reinen Quellortes, der in Eridu geschaffen ist."

---

1) אֵד zu lesen nach Sept.; s. oben S. 46.

2) In dem in Assur gefundenen Paralleltext zu IV R 31 (Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I, 1 ff.) hat die schwierige Stelle vom ḫalziḳu (Schlauch des Lebenswassers) und mê balâṭi (Lebenswasser), mit dem Ištar besprengt wird, ihre Ergänzung durch Rs 14 f. 29. 30.

3) s. mein Hölle und Paradies AO I, 3[2].

4) s. HAOG S. 59. 190. 238 und oben S. 41.

Ferner IV R 25, col. IV, Z. 39 ff.[1]:

„Reines Wasser brachte er hinein;
Nin-zadim, der große Juwelier des Anu,
hat dich mit seinen reinen Händen zubereitet;
Ea nahm dich weg an den Ort der Reinigung,
an den Ort der Reinigung nahm er dich,
mit seinen reinen Händen nahm er dich,
in Honig und Butter nahm er dich,
Wasser der Beschwörung schüttete er dir an deinen Mund,
deinen Mund öffnete er mittelst Beschwörungskunst:
‚wie der Himmel sei rein, wie die Erde sei rein, wie das Innere des Himmels leuchte'."

IV R 57, 16[b] spendet Marduk Gnade aus einem karpat egubbû, einer Art Weihwassergefäß; IV R 60, 21[a] holt man mit diesem Gefäß Wasser aus dem Brunnen (mê bûri) des Marduk-Tempels.

V R 51, col. III, 12 ff. heißt es in einem Beschwörungs-Ritual:

12/13	Beschwörung: Der König treuen Herzens, glänzend ......
14/15	Duft der Zeder[2], die inmitten der Berge bis ....
16/17	.... glänzend, Schmuck der Königsherrschaft,
18/19	.... Hausgenossenschaft des Königtums
20/21	Wenn du ins Haus der Reinigung eintrittst,
22/23	möge Ea dich erfreuen,
24/25	Damkina, die Königin der Wassertiefe, erleuchte dich mit ihrem Angesichte,
26/27	Marduk, der große Aufseher der Igigi, möge dein Haupt erheben[3].
28/29/30	Die große reine Botschaft des Ea haben sie zur Kenntnis genommen, ihre Taten sind am Orte seßhaft,
31/32	die erhabenen Götter Himmels und der Erde sie treten zu ihm,
33/34	in den großen Tempeln Himmels und der Erde treten sie zu ihm,
35/36	deren (femininum) Umrisse hell und glänzend sind.
37	In seinen (Ea's) reinen und glänzenden Wassern
38/39	baden sich rein die Anunnaki, die großen Götter
40	reinigen darin ihre Angesichter.
41	Die reinen apkallu [von Eridu]
42	der Gott En-kur-sig-nun-me-ubara, der Reine von Eridu,
43	die Göttin Nin-kur-sig-nun-me-ubara, die Reine von Eridu,
44/45	der ašipu-Priester des apsû, feierlich sind sie bereit,
46/47	bekleidet mit einem kitû-Kleid von Eridu ist er feierlich bereit,
48/49	Im Hause der Reinigung zum Könige Ea treten sie,
50	auf Geheiß des Šamaš, des großen Herrn von Himmel und Erde,
51/52	ein freudvolles Leben zum Geschenk möge er ihm geben.
53	der König, das Kalb der reinen Kuh,
54/55	im Reinigungshofe bei dem Nahen
56	im .... des Marduk des apsû

[1]) Nach Zimmern, Beiträge, 139 bezieht sich der Text auf die Zeremonien (Mundöffnung und Mundwaschung) bei Einweihung eines Götterbildes; s. jetzt Zimmern in Orient. Studien (Festschrift für Noeldeke) S. 962.

[2]) Sumerische Zeile ir zu lesen s. II R 17, col. 2, 25; IV R 20, Nr. 1 Rev. 2: i-riše ṭa-bu-u „guter Geruch". Die Flügeltüren und Balken der Tempel aus Zedern- und Zypressenholz und vom Holz des Ḫašur-Baumes strömten Duft aus, der als Opferduft die Götter erfreuen sollte (vgl. V R 65, 14b).

[3]) Zu Zeile 22—27 vgl. 4 Mos 6, 24—26 (aaronitischer Segen).

57 Beschwörung:	.... Šamaš möge dich erleuchten
58/59	mit den ...... der Königsherrschaft möge er dich bekleiden
60	.... dich
61/62	...... täglich mögen dir gnädig sein
63	....
64/65	Marduk
66	Gott En-bi-lu-lu, der gugal [........]
67/68	langdauerndes Leben der Seele......
69/70	beim Hineinführen in das Haus [der Reinigung........]
71/72	Ea, der Herr der Beschwörung [..................]
73/74	durch seine Beschwörung des Lebens (tû balâṭi)
75/76	Fische, Vögel, Schmuck des Röhrichts [.......]
77/78	der Herrin Engur, die im Meere [. ....]

Die jüdische Theologie und die neutestamentliche Sprechweise kennen ebenfalls das „Wasser des Lebens". In einem apokr. Evangeliumfragment[1] sagt Jesus, er und seine Jünger seien mit „Wasser des Lebens" gereinigt; auch wird hier ein Hagneuterion (Reinigungsort) als Teil des Tempels genannt. Die Rabbinen reden von „Wasser des Lebens" und „Quellen des Heils" (מי חיים, מעיני הישועה). Auch die Oden Salomos 6, 7—17 (ed. Harnack) bezeugen die Anschauung. Das Wasserschöpfen am Laubhüttenfest im Teiche Siloah (Tractat Succa 4, 17, unter Hinweis auf Jes 12, 3 in der bab. Gemara Succa 48b, vgl. Ev. Joh. 7, 37f.) schreibt dem Wasser magische Kraft zu[2]. Offbg 7, 17; 21, 6; 22, 17 führt der erhöhte Christus die Überwinder zum Lebenswasser[3].

Die Paradiesesströme.

1 Mos 2, 10: *Und ein Strom geht von Eden*[4] *aus, den Garten zu bewässern, alsdann teilt er sich in vier Flußläufe* (eig. Quellen[5]). Das Paradies als kosmischer Ort ist vom Ozean umspült. Der Strom ist das himmlische Wasserreich. Aus dem kosmischen Paradies entspringen vier Quellen, die dann beim Eintritt in die irdische Welt als Flüsse erscheinen.

In der kosmischen Geographie der babylonischen Weltenlehre finden sich die himmlischen Urbilder der Städte und Flüsse (s. HAOG S. 188ff.).

Vielleicht sind die Arme der Milchstraße gemeint, wenn vom „Gestirn des Tigris" und vom „Gestirn des Euphrat" die Rede ist (II R 51, Nr. 2, 58 f. b; V R 46, 34 a b, vgl. Thompson, Rep. 225, Obv, 4). Zu den HAOG l. c. erwähnten Stellen trage ich hier noch nach den Hinweis auf die „Grabung" des Tigris und Euphrat in dem Schöpfungstext aus Assur (S. 7), ferner, daß Craig, Rel. Texts I, 57, 24 Euphrat und

---

[1]) Gefunden von Grenfell und Hunt in Oxyrhynchus in Südägypten. Vgl. Oxyr. Pap. V, 4ff.; Swete bei Lietzmann, Kleine Texte Nr. 31 (dort die Literatur).

[2]) Auch der Jordan hat Heilkraft. 2 Kg 5 wird Naeman durch siebenmaliges Untertauchen im Jordan vom Aussatz geheilt, und er wundert sich, daß der Jordan besser sein soll als die Flüsse von Damaskus Abana und Parphar, die ebenfalls als Paradiesesflüsse gelten (vgl. S. 544). Vgl. Boissier, Documents 33. als Mittel gegen den Skorpionstich: „Zum Flusse (Euphrat?) soll er hinabgehen, siebenmal untertauchen".

[3]) Vgl. mein BNT 73ff. [4]) Eridu? s. ob. S. 81.

[5]) rôš kann nicht „Flußarm" heißen, es ist vielmehr Fluß kopf, Quelle (Winckler F. III, 313), griechisch κεφαλὴ τοῦ ποταμοῦ, lat. caput aquae, altdeutsch Brunnenhaupt — alles feierliche Ausdrücke für den sagenhaften Ursprung des Stromes, der dem geheimnisvollen Schoße der Erde entspringt.

Tigris als göttliche Mächte angerufen werden und daß ib. I, 58, Z. 11 „die Götter des Tigris und Euphrat" genannt sind.

Nach Bundeheš Kap. VII kommen im eranischen Weltbilde vom Weltberge Hara Burzati und zwar von seiner nördlichen Seite zwei Ströme, die die Erde umfließen und im kosmischen Meere Vourukaša (S. 27) wieder sich vereinigen. „Als diese Ströme hervorströmten, strömten von denselben Urquellen 18 Flüsse in dieselben."

Das irdische „Paradies" der vorisraelitischen Ära (s. S. 65ff.) wird durch vier Länder bezeichnet, die von den vier Strömen umflossen werden:

1. Pišon, *der die ganze Havila umfließt, woselbst sich das Gold findet ..... und Bedolachharz*[1] *und Šohamsteine.*

Damit ist jedenfalls Arabien gemeint, bez. ein Teil Arabiens[2].

2. Giḫon, *welcher ganz Kuš umfließt.*

Es ist das Niltal oberhalb Ägyptens. Der Giḫon ist der Nil in seinem Oberlauf. Ägypten ist in Kuš mit eingeschlossen, vielleicht absichtlich unterdrückt.

3. Ḫiddeḳel[3], *der vor*[4] *Assur fließt.*

4. Perat, ohne Zusatz, d. i. der Euphrat, der Fluß von Babylonien.

Nach den Grundsätzen der kosmischen Geographie (HAOG S. 188ff.) würden die beiden erstgenannten Länder mit ihren Flüssen der unterirdischen Welthälfte, die beiden letztgenannten der oberirdischen Welthälfte entsprechen.

Auch die Babylonier stellen wiederholt vier Flüsse zusammen, z. B. IV R[2] 36 (38), col. 3, 8—11; CT VII, 43. Hommel (zuletzt OLZ 1906, Sp. 658ff. und Die Schwurgöttin Esch-ghanna S. 78ff.) will sie mit den vier biblischen Flüssen in Zusammenhang bringen.

In der Identifizierung der vier Paradiesesströme mit den vier Strömen, die in der Urzeit getrennt in den Persischen Meerbusen strömten (Jensen, Kosmol. 507ff.), so daß der Ulai (jetzt Karun) = Pišon, und der Uknu (jetzt Kercha) = Giḫon wäre, liegt m. E. keine Lösung der Frage: Wo lag das Paradies? Daß auch die Babylonier eine irdische Lokalisierung von vier heiligen Flüssen kannten, soll nach Hommel, Aufsätze und Abhandlungen 326ff. Grundriß 272. 289f., die Aufzählung von vier göttlichen Flüssen II R 56, 26—29 c d. (vgl. V R 22, 27ff.) zeigen. Da das „Weib" und der „Sohn" des Flußgottes folgt, handelt es sich hier allerdings nicht nur um vier Namen des ^{ilu}Nâru, des Flußgottes (so Jensen). Hommel hat darauf hingewiesen und glaubt nachweisen zu können, daß in den südarabischen Inschriften die gleichen Vorstellungen von vier heiligen Flüssen begegnen, s. Aufs. u. Abh. 273ff. und Grundriß 145 u. 298 Anm. 1. Wenn Hommels Ansicht richtig ist, so ist damit eine Paradies-Lokalisierung für das betreffende arabische Ländergebiet konstatiert (s. ob. S. 66f.); für die biblische Paradiesesfrage hat es für Hommel insofern Bedeutung, als er annimmt, daß es sich in der babylonischen und arabischen Liste, wie auch in 1 Mos 2, um das gleiche Gebiet südwestlich von Eridu handelt. — Wenn die arabischen Dichter von Arabien als „Mitte der Welt" sprechen oder den „Nabel der Welt" hier lokalisieren (s. Holma in OLZ 1915, Sp. 41ff.), wenn sie ferner von Paradiesesflüssen in Arabien reden, so ist

---

[1]) Hebr. bedôlaḫ, gr. βδέλλιον, ein Harz gebendes Gewächs, entspricht im Babyl. bid-li-e, vgl. Peiser ZATW 1897, S. 347f. S. auch Zimmern, Akkad. Fremdw., S. 58.

[2]) s. Siegfried bei Guthe, Bibelwörterbuch s. v. Havila.

[3]) Nur noch Daniel 10, 4. Daß die Israeliten den Tigris meinten, zeigt Si 24, 34—36 (Tigris mit Pišon und Euphrat zusammengenannt in Erinnerung an unsre Stelle). Assyr. Idiḳlat z. B. II R 50, 7 c d; nach der Behistuninschrift heißt der Fluß Assyriens Diḳlat (vgl. targumisch-talmudisch Diglat); s. die Stellen bei Bezold, Catal. V, p. 2006. Unser Tigris gibt die persische Aussprache wieder.

[4]) „ḳidmat Aššûr, s. S. 66.

das im Sinne der kosmischen Geographie des alten Orients zu verstehen (HAOG S. 188ff.), nicht einfach als dichterische Phantasie (s. meinen Artikel ThLBl 1914, Sp. 49ff. gegen Lammens, Berceau d' Islam). Auch die Mo'ammerun-Literatur über ein goldenes Zeitalter ist aus der orientalischen Weltenlehre zu erklären.

Siebentes Kapitel.

Der Sündenfall.

Das babylonische Material.[1]

Ein mit der Schöpfungserzählung direkt zusammenhängender Text, der einen Sündenfall erzählt, ist bisher nicht aufgefunden worden. Folgende Stücke kommen zur Vergleichung in Betracht:

1. Eine Art Sündenfall-Erzählung scheint ein von Langdon, PSBA 1914, S. 188 ff. besprochener sumerischer Text, der sicher aus dem 3. Jahrtausend stammt, zu enthalten. Es wird dort, unmittelbar im Anschluß an eine Sintfluterzählung, die S. 118ff. näher besprochen werden soll, nach dem Berichte über eine Mitteilung der Geheimnisse an den Sintfluthelden durch Ea von einem Manne gesprochen, welcher nahm und aß und zur Sterblichkeit verflucht wurde:

„[...... die Pflanze] AM-ḪA-RA berührte er.
.... aß er.
.... sie kam an die Pflanze, welche ihr zum Geschick wurde."

Ninḫarsag stößt darauf im Namen Enki's einen Fluch aus:
„‚Hinfort soll er kein Leben sehen[2], bis er stirbt.'
Die Anunnaki setzten sich nieder in den Schmutz."

Die Pflanze AM-ḪA-RA identifiziert Langdon sicher mit Recht mit der Pflanze amḫaru (die Keilschriftbelege bei Langdon, S. 192f.), einer Art cassia, d. i. Zimmet (assyrisch kasû, syrisch kasjā, griech. *κασία*, lat. cassia[3]).

Den Zorn der Schöpferin über den Ungehorsam des Menschen berichten die folgenden Zeilen:

„Wütend sprach sie zu Enlil:
‚Ich, Ninḫarsag, schuf deine Kinder und was ist mein Lohn?'
Inlil, der Vater, antwortete wütend:
‚Du, o Ninḫarsag, hast Kinder geschaffen
und in meiner Stadt: „Zwei Geschöpfe will ich schaffen für dich" soll dein Name genannt werden'".

Da es sich hier in der Tat um eine Sündenfallerzählung zu handeln scheint, so lag es nahe, nach der S c h l a n g e zu suchen, die in der biblischen Erzählung den Sündenfall verursacht. Langdon möchte annehmen, daß die Schlange in den abgebrochenen Anfangszeilen der Kol. II erwähnt war, und erinnert an einen Text, der verschiedene Arten der Kassia-Pflanze mit der Schlange in Verbindung bringt (K 4354, Rev. 15—21 = CT XIV, pl. 18). Als Liebhaberin der Lebenspflanze und als Feindin des Menschen,

---

[1]) Wir behandeln das babylonische Material etwas ausführlicher ohne Rücksicht auf direkte Beziehung zu 1 Mos 3.

[2]) vgl. den Namen des Sintfluthelden: Ut-napištim, „er sah das Leben" S. 121[4].

[3]) s. Zimmern, Akkadisch. Fremdwörter S. 57. Zum Lebens-Geruch s. S. 82.

der in den Besitz der Pflanze gekommen ist, erscheint die Schlange auch am Schluß der XI. Tafel des Gilgameš-Epos (S. 81. 89). Langdon weist ferner auf einen unveröffentlichten Hymnus an Išme-Dagan hin, in dem es heißt:

„Im Himmelshause (E-anna in Erech?) möge die Schlange mich nicht berauben,
im Lande von Erech möge ich wie ein Wildstier in Macht einhertreten;
um mir Glanz zu verleihen, und auf daß ich in Kullab berühmt werden möge,
möge die Göttin Inanna einen heiligen unabänderlichen Befehl aussprechen."

Endlich weist er auf Gudea Cyl. B, X (VAB I, S. 130f.) hin, wo Gudea einen Schäfer aufstellt, damit die Schlange der Mutter des Ningirsu die Ziegenmilch nicht rauben kann, mit der sie das Zicklein zu füttern pflegt.

Zur Schlange als Verführerin in der biblischen Erzählung s. S. 94ff.

2. Ein zweisprachiges sumerisch-babylonisches Gedicht[1], das von dem Geschick einer „Magd" spricht, die „Mutter der Sünde" genannt wird.

Vorderseite: 5 *Zeilen verstümmelt.*

6/7	„.... die Magd „aß Missetat"[2],
	die Magd, die Mutter der Sünde[3], tat Missetat,
10/11	die Mutter der Sünde ein schmerzvolles Geschick,
	ein schmerzvolles Geschick, ein Antlitz von Thränen verstört.
14/15	Auf dem glänzenden Throne saß sie,
	auf dem glänzenden Ruhebette lagerte sie sich,
	Der Mann lehrte sie Beiwohnung[4],
20/21	er lehrte sie küssen.
	Komm, wohlan wir wollen zu ihm gehen, wir wollen zu ihm gehen,
24/25	wohlan, in seine Stadt wollen wir zu ihm gehen,
	zur Stadt, (die) zum Anstaunen (ist),
28[5]	zur Stadt Kullaba wollen wir gehen,
	zum Backsteinbau von Uruk wollen wir gehen,
30	zum Backsteinbau von Ḫallab wollen wir gehen,
	nach Ḫarsagkalama wollen wir gehen,
	nach Ê-tur-kalam-ma wollen wir gehen,

Rückseite:

1/2	zur Stadt, zur Stadt, zum Backsteinbau Babylons.
	Auf das Wort, (das) Ištar sprach:
5/6	die Magd, die Mutter der Sünde, in den Staub sank sie,[6]
	sie blickte sie an mit dem Blick des Todes,
9/10	die Herrin schrie den Schrei: „Sünde!"
	Sie erfaßte sie vorn an ihrem Haare,
	die Magd, die Mutter der Sünde, am Fuß der Mauer fiel sie nieder.

---

[1]) Texte veröff. von Haupt, Akkad. Sum. Keilschrifttexte S. 119—121, Langdon, Babyl. Liturgies, pl. LXI und Frank ZA XXIX, S. 198f., bearbeitet von Langdon ib. p. 77ff. und Frank l. c. S. 197ff. Einige Zeilen des Textes hat bereits Delitzsch, Babel und Bibel I[5], 71f. in Übersetzung mitgeteilt.

[2]) ik-ki-ba e-ta-kal. Delitzsch, Assyr. Wörterbuch S. 378 erinnert an die Redensart akâlu ḳarṣi „verleumden". Ein anderes ikkibu bedeutet „Mysterium", s. HAOG S. 13.

[3]) s. Delitzsch, Sum. Glossar S. 154. a-ma („Mutter") na-am-tag-ga, wohl wie assyr. bêl ḫiṭi (eig.: „Herr der Sünde") oder hebr. ba'al ḥalomôt „Träumer" (vgl. auch den arabischen Sprachgebrauch) einfach als Ausdruck für „Sünderin" zu verstehen, nicht im Sinne von Ursächerin der Sünde, wie es Delitzsch BB I[5], 71f. auffaßt.

[4]) Soll das heißen: „Sie erfuhr, was Mannesbeiwohnung bedeutet"? Jedenfalls bildet es die Ursache ihrer Schmerzen und ihrer Irrfahrt von Stadt zu Stadt.

[5]) die folgenden Zeilen nur sumerisch. [6]) Zur Redensart vgl. S. 97.

15/16 der Hirt möge sie mit seinem Stabe töten[1],
der kalû-Priester möge sie mit seinem meṣû (töten),
19/20 der Töpfer möge sie mit seinem zarbabu (töten),
der kurgarrû möge sie mit Dolch und Keule (töten).
Was sagte sie zu ihr unter Thränen und Wehgeschrei?
25/26 Das Herz der Fürstin beschwichtigt die Wehklage nicht.
Das Herz der Himmelsherrin, was (sie zu ihr sagte),
28 Das Herz der Fürstin, die Wehklage (beschwichtigt sie nicht).
29/30 Was geschehen ist, hätte nicht geschehen sollen (?).
die folgenden Zeilen sind stark verstümmelt.

3. Der Abb. 32 wiedergegebene bekannte Siegelzylinder des Britischen Museums, dessen Darstellung oft als Bild des Sündenfalls erklärt worden ist.

Der siebenästige Baum mit seinen zwei Früchten ist sicher der Lebensbaum (s. S. 78ff.). Aber die beiden bekleideten sitzenden Gestalten greifen nicht nach den Früchten. Eine derselben trägt die gehörnte Kopfbedeckung, die bei den Babyloniern ausschließlich göttliches Abzeichen ist. Die Linie hinter der links sitzenden Gestalt ist bestimmt eine Schlange[2]. Aber ihre Stellung spricht nicht für eine Rolle, die der Sündenfall-Situation entsprechen würde. Hingegen erinnert das Bild an die S. 81 besprochene Szene am Schluß der 11. Tafel des Gilgameš-Epos. Der babylonische Noah und sein Weib (vergöttlichte Gestalten) verfügen über das Lebenskraut. Gilgameš nimmt einen Büschel davon mit, aber eine Schlange am Brunnen[3] raubt ihm das kostbare Gut. Unser Bild stellt den Lebensbaum dar und im Hintergrunde die Schlange als Hüterin. Es ist demnach eine Verwandtschaft der Sage mit der biblischen Erzählung im weiteren Sinne möglich.



Abb. 32: Lebensbaum mit göttlichen Wesen und Schlange.
Bab. Siegelzylinder. Original im Brit. Museum.

4. Spuren der Bekanntschaft mit einzelnen Elementen der Sündenfallgeschichte sind auch sonst nachweisbar. Der Flußname ^{nâr}an-muš-tin-tir-dub in der mit Tigris beginnenden Liste von Flußnamen (darunter „Fischfluß, Vogelfluß") II R 51, 44a bedeutet: „Fluß des Schlangengottes, der die Wohnung des Lebens zerstört".

5. Die Voraussetzung des Sündenfalles ist ein bestimmtes göttliches Gebot an die Menschen. Dafür gibt es keine babylonische Parallele. Daß die Gebote von der Gottheit stammen, entspricht aber durchaus der babylonischen Gedankenwelt. So bringt Hammurabi seine Gesetzgebung mit dem Sonnengott in Verbindung, ja er gebärdet sich selbst als Gesetze vorschreibender Sonnengott. Der in Susa gefundene Stein der Gesetzgebung[4] stellt dar, wie Hammurabi die göttliche Unterweisung empfängt. Auf der Schlußtafel des Epos Enuma eliš aber heißt es ausdrücklich, daß Marduk die Gebote des Ea[5] den Menschen bringen soll, s. S. 14.

[1]) Für diese Zeile s. Frank ZA XXIX, S. 196ff.

[2]) Die von Oppert, Halévy u. a. geäußerte Ansicht, es handle sich vielleicht nur um ein Ornament, ist unberechtigt. Das Original des Bildes läßt keinen Zweifel: es ist eine Schlange.

[3]) Zum Brunnen = Unterwelt s. S. 330f. [4]) s. S. 371ff.

[5]) vgl. HAOG S. 35. 334, wo von Büchern und Tafeln die Rede ist, auf denen den Menschen göttliche Weisheit und göttliche Vorschrift vermittelt wird.

Zu den Weisheitssprüchen, die Delitzsch, Weltschöpfung S. 19. 54f. 111f. zuerst besprach, aber ohne Grund als „Ermahnungen des Schöpfergottes an den ersten Menschen" bezeichnete, s. zu Spr. Sal. S. 584ff.

Die ältesten sumerischen Texte setzen bereits die Anschauung voraus, daß die Leiden des Menschen Folge der Sünde sind. Von Urukagina, dessen Tafelschreiber einmal sagt, daß die Gottheit (Nisaba) „die Sünde auf das Haupt des Menschen legt"[1], besitzen wir das älteste der sieben Sündenregister. Er rechtfertigt seine Usurpation durch die Aufzählung der Sünden seiner Vorgänger.

„Sie enthält neben Verletzungen des göttlichen Eigentums durch Fürsten und Priester namentlich Verletzungen der ewigen göttlichen Ordnung im Staat, wie in der Umwandlung herkömmlicher naturwirtschaftlicher Einrichtungen mit ihrer Milde in egoistische, streng rechnende und hartherzige kaufmännische Verwaltungsformen geldwirtschaftlicher Art mit ihren Vögten, und allerlei Verbrechen gegen die Moral, Vergewaltigung der Schwachen, Ungerechtigkeit und Verleumdung von Rechtsprechung und Seelsorge"[2].

Die sumerischen Königs-Bußpsalmen, die zum Teil aus der Zeit der Dynastien von Ur und Isin (Mitte bis Ende des 3. vorchristl. Jahrtausends), zum Teil aus der Bibliothek Asurbanipals und zum Teil aus der spätbabylonischen Zeit stammen und in den beiden letzten Stadien der Überlieferung vielfach zu rituellen Rezitationen bei Beschwörungen eingerichtet sind, bezeugen seelische Leiden unter der durch eine bewußte oder unbewußte Verschuldung gegenüber der Gottheit hereingebrochenen Landesnot. Daß sie alt sind, beweisen die Duplikate, die sich aus allen drei Perioden der Überlieferung nachweisen lassen.

In einem der Eršemma-Lieder („Flötenklagen für Tamuz)[3], die teilweise rein sumerisch erhalten sind, tritt der König als Vertreter des Volkes vor die Gottheit und bittet um gnädige Abwendung der Landesnot. Unter Weinen und Klagen kehren oft die Rufe wieder: „Beruhige dein Herz", „verkünde Versöhnung", „wie lange noch".

Die eigentlichen Bußpsalmen heißen Eršakumal „Klagelieder der Herzensberuhigung". Eine Serie hat das Stichwort: „Ich will preisen den Herrn der Weisheit"[4]. Sie sind dem König in den Mund gelegt als dem Menschen kat' exochen, der das Volk vertritt (HAOG 179ff.). V R 4, 89 sagt Asurbanipal: „Ihre grollenden Götter (und) ihre erzürnten Göttinnen beruhigte ich durch Eršakumal und tak-kal-ti (Klagelied)". In persönlicher und bürgerlicher Not fühlt man die Hand der strafenden Gottheit. Der Beter fühlt sich schuldlos, aber er fügt sich und bittet um Gnade und hofft, daß seine bußfertige Gesinnung die Gnade herbeiziehen wird. Die Sünden,

---

[1]) VAB I, 58f. Tontafel Rs. 4, 1ff.

[2]) Schneider, Denker der Babylonier S. 227.

[3]) CT XV, pl. 10—23; Reisner, Hymnen Nr. 45.49.53f. Viele dieser Lieder (Beispiele bei Zimmern, Berichte der philol.-hist. Klasse der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften LIX, S. 201ff. Nr. 3—5) sind nur Tamuz-Ištar-Klagelieder ohne Buß-Charakter.

[4]) IV R 10; IV R 21* Nr 2 (B); IV R 55 usw. Es gab ganze Listen solcher Klagelieder, s. Schrank, Babylonische Sühneriten 48ff.; Jastrow, Religion Babyloniens II, 4ff.

die die Psalmen als Beleidigung der Gottheit voraussetzen, sind: Versäumung der Feste, Vernachlässigung des Gottesdienstes, der frommen Familienerziehung, Bruch von Gelübden usw.[1]

Akkadisch heißen die Eršakumal-Lieder ummisallu[2]. Das ist ein Lehnwort von sumerisch eme-sal, das man früher für die Bezeichnung eines besonderen sumerischen Dialektes hielt. Die Bezeichnung der Klagelieder mit dem Lehnwort ummisallu zeigt aber, daß es sich vielmehr um eine bestimmte Redeweise handelt (s. Delitzsch, Sumerische Grammatik S. 21). Delitzsch hat auf Grund der Sprachformen nachgewiesen, daß diese Klagelieder teilweise wenigstens in sehr alte Zeit zurückgingen; allerdings haben jüngere inhaltsverwandte Lieder die alten Formen nachgeahmt[3].

HAOG S. 330ff. wurde der berühmteste der Psalmen aus der Serie „Ich will preisen den Herrn der Weisheit" nach Zimmerns ausgezeichneter Interpretation wiedergegeben. Hier einige weitere Beispiele[4] nach Zimmern:

IV R 10 Daß doch das Toben im Herzen meines Gottes zur Ruhe komme ......
Solches, das meinem Gott ein Greuel wurde, habe ich unwissentlich gegessen,
auf solches, das meiner Göttin ein Abscheu, habe ich unwissentlich getreten,
O Herr, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.
Mein Gott, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen;
meine Göttin, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.
Gott, den ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.
Göttin, die ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.
Die Sünde, die ich begangen, kenne ich nicht,
das Vergehen, das ich verübt, kenne ich nicht,
den Greuel, von dem ich gegessen, kenne ich nicht;
das Abscheuliche, auf das ich getreten, kenne ich nicht.
Der Herr hat im Zorn seines Herzens mich böse angeblickt.
....
Ich suchte nach Hilfe, aber niemand faßte mich bei der Hand;
ich weinte, aber niemand kam an meine Seite.
Ich stoße Schreie aus, aber niemand hört auf mich;
ich bin voll Schmerz, überwältigt, kann nicht aufblicken.
Zu meinem barmherzigen Gotte wende ich mich, flehe ich laut;
die Füße meiner Göttin küsse ich, rühre sie an.
Zu dem Gott, den ich kenne, nicht kenne, flehe ich laut.
Zu der Göttin, die ich kenne, nicht kenne, flehe ich laut.
....

[1]) Vgl. die Aufzählung der möglichen Sünden in den babylonischen Sühne-Ritualtafeln und dazu die Aufzählung der eventuellen Sünden bei Hiob cp. 31.

[2]) s. K 3312, Kol. III, 22 (ZA IV, S. 30, vgl. Jensen KB VI, 2, S. 102f): „der kraftlose Schwächling, der Niedergeschlagene, der Aussätzige (muškênu; vgl. Recueil d'Arch. or. VI, 56ff.), sie bringen fortwährend Klagelieder und Ziegenopfer (?) (maš-da-ra) vor dich". Ein Synonym zu ummisallu ist takkaltu („Klagelied"), s. Delitzsch, Handwörterbuch S. 55.

[3]) Die Schlußfolgerung von Schneider, Denken der Babylonier S. 228, der Emesal für einen neusumerischen Text hielt und deshalb die individuellen Bußpsalmen bis über die Hammurabi-Dynastie hinab datieren will, ist hinfällig. Weder in Babylonien noch bei den Hebräern muß ein Psalm deshalb jung sein, weil er individuell ist.

[4]) Vgl. H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen 1885 und AO VII, 3 und XIII, 1 (Babyl. Hymnen und Gebete), und Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, 1903. Vgl. ferner S. 563f., wo die Bußpsalmen in ihrem Verhältnis zum Buche Hiob besprochen sind.

Die Menschen sind verstockt, sie wissen nichts.
Die Menschen, so weit sie existieren, was wissen sie?
Mögen sie schlecht handeln, mögen sie Gutes erweisen, nichts wissen sie.
O Herr, deinen Knecht, stürze ihn nicht;
in die Wasser des Schlammes geworfen, fasse ihn bei der Hand!
Die Sünde, die ich begangen, wandle in Gutes;
den Frevel, den ich verübt, führe der Wind fort!
meine vielen Schlechtigkeiten ziehe mir aus wie ein Kleid!
Mein Gott, sind meiner Sünden auch siebenmal sieben, so löse meine Sünden!
Gott, den ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden auch siebenmal sieben, so löse meine Sünden;
Göttin, die ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden auch siebenmal sieben, so löse meine Sünden.

IV R 54 Sein inbrünstiges Flehen möge dich droben barmherzig stimmen!
Seufzer oder Gnade — bis wann noch? mögen sie zu dir sprechen.
Sieh doch an seinen elenden Zustand,
es möge doch ruhen dein Herz, gewähre ihm Gnade!
Ergreife seine Hand, löse seine Sünde!
Vertreibe die Krankheit und das Elend von ihm.

IV R 29 Ich dein Knecht, seufzend rufe ich dich,
wer Sünde hat, du nimmst an sein inbrünstig Flehen,
wenn du einen Menschen erblickst, so lebt der Mensch,
Allmächtige Herrin der Menschheit,
Barmherzige, deren Zuwenden gut ist, die annimmt das Gebet!
Sein Gott und seine Göttin zürnen, dich ruft er an.
Deinen Nacken wende zu, ergreife seine Hand!
Außer dir gibt es ja keine rechtleitende Gottheit!

K 3459[1] ....
Es schafft Linderung Marduk [....]
er nimmt die Bitten an [. ...],
nachdem er im Zorn seines Herzens [...],
Marduk, deinem Diener, adapu[2], welcher [....]
entferne doch seine Sünde, o Inlil [....].
Sünde vollbrachte sein Mund [....],
richte ihn doch empor aus der großen Flut [....].

Ein besonders interessantes Beispiel bietet Myhrman, Hymns and Prayers, Nr. 14, transskribiert und übersetzt von Langdon, PSBA 1912, p. 75ff.

„Beschwörung: O Ea, Šamaš und Marduk, was ist meine Sünde?
Mit Krankheit bin ich geschlagen; Uebel triumphiert über mich.
Meines Vaters [Sünde] verfolgt mich; meine Mutter [Sünde] sucht mich.
In .... gehe ich; wie ein elender(?) Mensch .... ich.
5. Aus der Dunkelheit erhebe ich mich(?) in .... sehe ich dich.
Ein unheilvoller Wind blies über mein Dach.
Eine gewaltige Flut kommt über mein Haupt.
Wie das Nest eines Vogels ist meine Wohnstätte herabgerissen.
Meine Nahrung .... kann ich nicht.
10. Meine Besitztümer sind mir genommen.
Ungnade ist auf mich gefallen mit voller Gewalt.

---

[1]) Hehn BA V, 322f., Col. 2. Z. 9—15.
[2]) Epitheton = Adapa?!

Ich seufze wie eine Taube Tag und Nacht.
Ich bin in Finsternis geworfen, ich weine kummervoll.
Tränen des Leids fliessen aus meinen Augen.
15. O Šamaš, vor dir ist Friede geschaffen.
Vernichte, nimm hinweg die Sünde meines Vaters und meiner Mutter.
Nimm hinweg den Fluch, entferne ihn, o Ea, Herr des unteren Meeres.
O Marduk, Herr der Weihe,
.... bei der Morgen-Wache sei meine Sünde weit hinweg.
20. Möge der Fluß aufnehmen von mir die Tafel meiner Sünden in sich hinein[1].
O Ea, Šamaš und Marduk,
befreit mich.
In eurem Heiligtum möge ich rein sein, vor euch möge ich rein sein."

Daß die Sünde Ursache der Übel ist, setzen auch die babylonischen Epen voraus, vor allem das Sintflut-Epos. Sie erstreckt sich auf alle Gebiete des Denkens und Handelns. Ihr Wesen ruht entweder in Versäumnis göttlicher Vorschriften oder in Aufruhr gegen göttliche Gebote. Darauf weisen alle Worte für Sünde in der sumerisch-babylonisch-assyrischen Sprache[2].

Eine hervorragende Bedeutung spielt auch das Sündenbekenntnis in den Ritualien, die zur Heilung von Krankheit angewendet werden[3]. Der Sühnepriester zählt alle möglichen Sünden auf, um sicher die Wurzel des Unglücks zu treffen. Die Sündenregister, die sich daraus ergeben, haben einen bestimmten Stil und Gruppierungen, die sich Jahrtausende durch Wendung erhalten haben und die in der gleichen Weise noch in den mittelalterlichen christlichen Sündenregistern vorliegen.

Auch andere magische und hymnische Texte beziehen sich auf Sünde:

„die Sünden meines Vaters und Großvaters, meiner Mutter und Großmutter, meiner Familie, meines Geschlechtes, meiner Verwandtschaft mögen sich mir nicht mehr nahen.[4] ....
„die große Sünde, die ich seit meiner Jugend begangen habe, löse, vernichte sie siebenmal;
dein Herz, gleich dem des Vaters und der Mutter, die mich geboren, kehre an seinen Ort zurück,
Held (?) Marduk, ich will dir gehorsam dienen".

Der Sündenfall im Avesta.

Die Theologie Zarathustras, die ihre wichtigsten Elemente der babylonischen Weltenlehre entnommen hat[5], bietet eine Sündenfall-Erzählung im Zusammenhang mit der Gigantomachie zwischen Ahuramazda und Ahriman.

---

[1]) vgl. den Katashiro-Ritus der Shinto-Religion in meiner Allgemeinen Religionsgeschichte S. 200 und unten S. 399.

[2]) s. die Übersicht HAOG S. 330.

[3]) Beispiele HAOG S. 332ff. Die Texte der Serie Šurpu von Zimmern veröffentlicht in Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Ass. Bible XII).

[4]) King, Babyl. Magic Nr. 11 (Hehn, BA V, 365f.). Also auch das Bewußtsein der Vererbung von Sündenfolgen liegt vor; vgl. auch den S. 92 unten zitierten Text Z. 3f.

[5]) s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 120f.

Yasht 19, 30ff. (Opferlieder mit eingeschobener Heroenlegende) berichtet den Sündenfall des Yima und seine Vertreibung aus dem Paradies. S. 68f. wurde der Text wiedergegeben und besprochen.

In dem späten Werke Mainyo-i-khard[1], das alte Stoffe behandelt, war Yima (Dschen) ursprünglich unsterblich erschaffen und wurde durch seine Sünden sterblich. Sein Verführer und Feind war Azay Dahaka, der Schlangendämon.

Die Schlange als Verführerin.

Schlange und Drache können in der orientalischen Symbolik nicht getrennt werden (vgl. S. 17). Die Umgestaltung des Drachen-Ungeheuers zur Schlange im Garten entspricht der Vereinfachung des gesamten kosmischen Hintergrundes der Paradieserzählung[2]. Das muß auch im Auge behalten werden für das Verständnis des Spruches 3, 15, hinter dem der Gedanke der kosmischen Gigantomachie steckt. Im Sinne der Weltenlehre stammt das Böse, das in den gegenwärtigen Äon eingedrungen ist, von den Mächten der chaotischen Urzeit. Daß Schlange und Drache in der jüdischen Anschauung identisch sind, zeigt Offbg 12, 9: *der große Drache* (ὁ δράκων ὁ μέγας) wird hier in Erinnerung an 1 Mos 3 näher erklärt als *die alte Schlange* (ὁ ὄφις), *genannt Diabolos und der Satanas, der die ganze Welt verführt*; ebenso 20, 2.



Abb. 33: Altbabylonischer Siegelzylinder, Devotionsszene mit Schlange. Ball, Light zu S. 85, Nr. II.

Von der Schlange als eine dem Menschen feindliche Macht in babylonischen Texten war oben S. 89 die Rede.

Daß auch der Babylonier in dem Drachen der Urzeit den Ursächer des Bösen in der Welt sah, kann von vorherein nicht zweifelhaft sein, wenn auch direkte Zeugnisse nicht vorhanden sind. Frevelhaftes Treiben der Menschen erscheint in der poetischen Sprache wie Ausgeburt der Tiâmat, des Drachen der Urzeit. So nennt Asurbanipal im Dankhymnus an Marduk seinen besiegten Feind ein Geschöpf der Tiâmat (s. HAOG S. 208). Vielleicht sind auch in dem HAOG S. 29 besprochenen Marduk-Tiâmat-Text die chaotischen Zustände, die über Babylon gekommen sind, mit dem Treiben Tiâmats in Parallele gedacht[3].

Da das Ungeheuer der Urzeit im Labbu-Text auch als Löwe erscheint (S. 15f.) und 1 Petri 5, 8 das die Menschen verführende satanische Ungeheuer ebenfalls als Löwe auftritt (*geht umher wie ein brüllender Löwe*), so kommt auch die symbolische Sprache eines sumerischen Bußliedes (IV R 60* V R 48) in Betracht, wo es zum Schluß im Dankpsalm heißt[4]:

---

1) Text und Übersetzung von E. W. West, London 1871.

2) Das mythische Mysterium schreibt überall der Schlange geheimes Wissen und dämonische Macht zu (s. Motivregister unter נחש). Deshalb ist sie heilig und Schrecken erregend zugleich — ein tabu-Tier. Abb. 33 zeigt die Schlange zwischen einem weiblichen Wesen und einer Devotionsszene. Zur Lilith als Weib und Verführerin Adams s. Stucken MVAG 1902, Nr. 4, S. 65.

3) HAOG S. 29, wo Zeile 17 zu übersetzen: „auf das Verbot einer unziemlichen Herrschaft richtete Marduk seinen Sinn“.

4) Nach Zimmern AO VII, 3, S. 30f.; s. zu dem Liede oben S. 91.

„Meine Sünde ließ er vom Wind forttragen,
Meine Ohren, die verstopft waren, verriegelt waren wie bei einem Tauben:
deren Sausen nahm er weg, öffnete mein Gehör.
Er heilte meine Brust, die wie eine Flöte pfiff.
Er reicht dar meine Speise, bringt herbei Gebäck.
Meinen Nacken, der schlaff war, nach tief unten gebeugt war,
hat er ...... wie eine Zeder aufgerichtet.
Einem an Kraft Vollendeten machte er meine Gestalt gleich.
Er wischte ab meinen Rost, machte mich glänzend wie Gold.
Meine trübe Leibesgestalt wurde hell.
Beim göttlichen Strom, woselbst das Gericht der Menschen gehalten wird,
wurde mir das Sklavenmal abgewischt, die Kette abgenommen.
In den Rachen des Löwen, der mich verschlingen wollte, hat Marduk ein Gebiß gelegt."

Der Sänger will sagen: In meinem Leiden war ich in die Unterwelt versenkt; dort beim Totenfluß drohte mir, daß ich von dem Löwen-Ungeheuer verschlungen wurde — da erlöste mich Marduk[1].

In der *mexikanischen Mythologie* heißt das erste Weib „die Frau mit der Schlange" oder „die Frau von unserm Fleische" und hat Zwillingssöhne. Abb. 34[2] stellt sie dar mit der Schlange redend, während die



Abb. 34: Das mexikanische erste Menschenpaar. Cod. Vatic. A (Nr. 3738) fol. 12 verso[2].

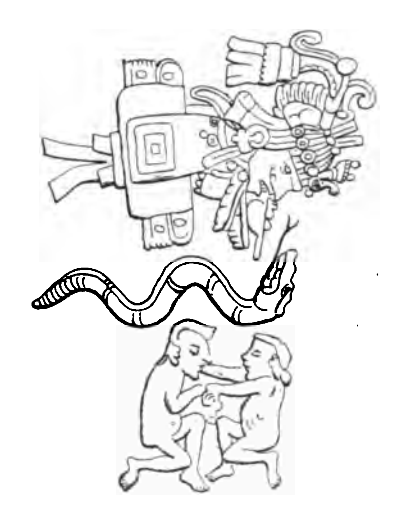


Abb. 35: Mexikan. Piktographie, das erste Weib (Cihuacohuatl) mit Schlange und Zwillingssöhnen[3].

Zwillingskinder im Streit erscheinen. Sie wird in Mexiko verehrt als Gattin des Gottes des himmlischen Paradieses.

Ebenso kennen die Inder eine göttliche Urmutter des Menschengeschlechts, die im Paradiese (dem indischen Meru) wohnt. So hat im

---

[1]) vgl. S. 599ff. zu Hiob, wo das Geheimnis des Leidens in einem höheren sittlich-religiösen Sinne ebenfalls mit der kosmischen Gigantomachie in Verbindung gebracht ist.

[2]) Seler, Cod. Vat. Nr. 3773, I, S. 133.

[3]) A. v. Humboldt, Vue des Cordillères Pl. 13 und p. 56ff.

Anfang die Schlange den bösen Dämon Mahišasura bekämpft, ihm den Kopf zertreten und abgeschlagen — ein Sieg, der sich am Ende der Weltzeit wiederholen wird, wenn Brahma dem Indra die Weltherrschaft zurückgeben wird[1].

In China findet sich eine Lolo zugeschriebene, wohl entlehnte Kosmologie, die Fuh-hi und Nü-küa als erstes Menschenpaar nennt. In der historischen Legende gilt Fuh-hi (angeblich 2852—2738) als Gründer des Reiches, als Erfinder des Kalenders und der Schriftzeichen und Erzieher der Menschen zu gesittetem Leben. Ein aus der Tiefe kommender Drache soll ihn die 8 kwa gelehrt haben. Eine spätere Glosse bemerkt dazu: „Das Weib ist die erste Quelle und die Wurzel alles Übels"[2].

Der glückliche Zustand des Urmenschen.

Die Sündenfall-Geschichte setzt ein goldenes Zeitalter voraus, in dem die Menschen in Gottesnähe und Frieden lebten. Auch dieser Gedanke gehört der durch die Welt gewanderten einheitlichen religiösen Weltenlehre an und hängt zusammen mit der Lehre von den Weltzeitaltern, die eine glückliche Urzeit voraussetzt und durch Fluchzeit hindurch eine künftige neue Segenszeit erwartet (s. HAOG S. 214ff). Man hat gesagt[3], der Mythos vom Frieden der Menschen atme die Sehnsucht eines kriegesmüden gealterten Volkes nach Ruhe und Frieden, das älteste Israel könne ihn also nicht erzeugt haben. Erzeugt hat Israel die Lehre vom goldenen Zeitalter nicht. Sie ist gemeinsamer Besitz der orientalischen Geisteswelt[4] und fragt weder nach geographischen noch politischen Zuständen.

Das Gilgameš-Epos erzählt von einem Freunde des Helden, einem an Pan und Priapus erinnernden, am ganzen Körper behaarten Heros Engidu. Er ist das Geschöpf, das Aruru schuf, indem sie „Lehmerde abkniff" und „ein Bild Anus schuf"[5]. Er ist ein Geschöpf von riesiger Kraft. „Mit den Gazellen zusammen frißt er Kraut[6], mit dem Vieh zusammen sättigt er sich (?) an der Tränke, mit den Fischen (eig. Gewimmel) im Wasser ist ihm wohl"[7]. Dem „Jäger" verdirbt er die Jagd. Aus Liebe zu den Tieren zerstört er Gruben und Fangnetze (?), so daß das Wild entkommt. Da wird ihm durch die List des Jägers, der sich vor ihm fürchtet, ein Weib zugeführt, das ihn verführt und ihn sechs Tage und sieben Nächte von seinen Gefährten, den Tieren, abzieht. Als er dann wiederkommt, weicht das Vieh des Feldes ihm aus, sein Vieh geht davon. Nun folgt Engidu dem Weibe und läßt sich in die Stadt Erech führen. Das Weib, die Engidu mit göttlicher Speise nährt und mit königlichem Wein tränkt und mit Feierkleidern bekleidet hat, erscheint in den folgenden Stücken des Epos (Tafel II, Jensen, KB VI, 1, S. 138f.) als die Ursache seiner Mühen und Leiden. An einer späteren Stelle wird berichtet, daß Engidu es verflucht hat.

---

[1]) Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts[2], 90f.

[2]) Lüken, l. c. S. 98. [3]) Gunkel, Genesis[3] S. 114.

[4]) s. HAOG 217ff.

[5]) HAOG S. 200ff. Zur Erklärung des Textes s. mein Izdubar-Nimrod 1891 S. 15. 46; Jensen KB VI, 120ff.

[6]) Das friedliche Zusammenleben von Menschen und Tieren 1 Mos 1 kehrt in der Endzeit wieder, s. u. Jes 11, 6—8, vgl. 65, 25; Hi 5, 23.

[7]) Vegetarische Ernährung ist nach Plato, Plutarch, Ovid auch bei den klassischen Völkern Charakteristikum des goldenen Zeitalters, s. Dillmann, Genesis 36.

Vom Urmenschen ist hier nicht die Rede. Aber eine gewisse Ideenverwandtschaft dieser Schilderung mit der Erzählung vom friedlichen Urzustande Adams wird man zugeben müssen[1].

Die Folgen des Sündenfalls.

1 Mos 3, 14: *Auf dem Bauche sollst du kriechen, Staub (= Erde) essen dein Leben lang.*

Der Fluch über die Schlange setzt voraus, daß die Schlange ursprünglich nicht auf der Erde kroch[2]. Die altorientalische Vorstellung kennt aufrechtstehende Schlangenungeheuer. Man vergleiche die Gestalt mit aufrechtstehendem Menschenleib und Schlangenunterleib Abb. 36 (und 37?).

Der Ausdruck „*Staub essen*" ist bildlich gemeint[3], im Sinne von „verflucht sein". Auch babylonisch ist die Redensart mehrfach[4] bezeugt. Amarna Nr. 100, Z. 34—36 (VAB II, S. 452 f.) heißt es:



Abb. 36: Babylonischer Siegelzylinder (Bibliothèque Nationale). Nach Curtiss, Ursemit. Rel. S. 335.

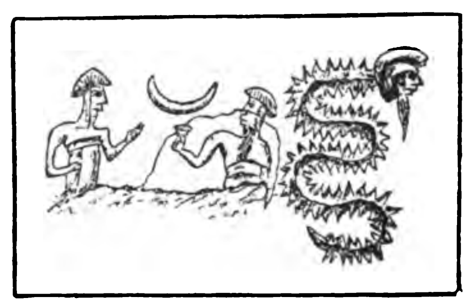


Abb. 37: Babylonischer Siegelzylinder, gefunden gelegentlich der Grabung in Susa von P. Toscanne. Skolopender (Tausendfüßler mit Giftdrüsen) mit Menschenkopf. Nach Revue d'Assyriologie IX, p. 18, Fig. 9. Ist der Zylinder echt?

„Es höre der König auf die Worte seiner treuen Diener und gebe Geschenk an seine Diener, während unsere Feinde zuschauen und Staub essen."

„Staub essen" ist = Kot essen (arabisch kûl ḫara[5]). Kot aber ist das Element der Unterwelt. In der Höllenfahrt der Ištar ist „Staub" die Nahrung der Toten. Jes 1, 20 ist mit Winckler F. I, 290; OLZ 1901, Sp. 196 חרא תאכלו zu lesen („*Dreck essen*" im Gegensatz zu „*die Güter des Landes verzehren*"). Mi 7, 17 ist die Redensart „*Erde essen*" in dem gleichen Sinne gebraucht wie 1 Mos 3, 14 (*die Heiden sollen Staub*

---

[1]) Jastrow, American Journal of Semitic Languages 1899, 193 ff.; P. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage, S. 59 f. Stade, Der Mythus vom Paradies und die Zeit seiner Einwanderung in Israel, ZAW 1903, 174 f., sagt von der naiven Erzählung: 1 Mos 2, 19 ff. verhielte sich zu dieser Engidu-Erzählung wie ein lauterer Gebirgsquell zu einer verjauchten Dorfpfütze! Seine Ansicht, daß vielleicht die Engidu-Legende als eine Verunstaltung einer ursprünglich mündlich tradierten Sage vom Urmenschen und seinem Zustande sich charakterisierte, kommt auf die literarische Entlehnungstheorie hinaus, die wir für irrtümlich halten.

[2]) Luther sagt: sie muß aufrecht gestanden haben wie ein Hahn.

[3]) Oder frißt die Schlange etwa tatsächlich Staub? Sie nährt sich doch nicht von Vegetabilien, wie Dillmanns Erklärung merkwürdigerweise voraussetzt. Dann höchstens könnte von Staub fressen im wirklichen Sinne die Rede sein (s. meine Bemerkungen gegen Gunkel, Theol. Lit. Bl. 1905, Sp. 345 ff.).

[4]) Das Material gesammelt von Streck OLZ 1905, Sp. 490 f.

[5]) Arabisches Schimpfwort: „friß Dreck"; s. Hartmann, OLZ 1902, Sp. 118.

lecken). Ein Glossator hat es wörtlich mißverstanden und nach 1 Mos 3, 24 hinzugefügt: *Wie die Schlangen, die am Boden liegen.* Ebenso ist die Bemerkung Jes 65, 25, die der Segenszeitschilderung ein Fluch- und Unterweltsmotiv gegenüberstellt (falls es sich nicht um eine Glosse handelt), aus dem Mißverständnis heraus formuliert: *aber die Schlange, Staub ist ihre Nahrung.* Vgl. das Motivregister.

3, 15: *Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er trete dir nach dem Kopfe, du schnappe ihm nach der Ferse.* Das Wortspiel mit שׁוּף (zweimal) läßt sich mit Hilfe des Lexikons nicht feststellen. Dem Sinne des Vorgangs nach muß so übersetzt werden. Der Schlangentöter sucht die Schlange durch den Kopftritt zu vernichten, sie verwundet ihn durch den Fersenstich. Als Ausgang des Kampfes ist jedenfalls Vernichtung der Schlange in Aussicht gestellt.

Das Wortspiel deutet ein symbolisches Mysterium an. Die beiden packen sich bei Kopf und Ferse. Das ergibt das Bild eines Ringes. Die beiden Kämpfer vertreten die beiden Hälften des Kreislaufes, ihrer lichten und dunkeln Hälfte. Wir werden das Bild noch zweimal bei der Geburt von Zwillingssöhnen finden (1 Mos 25, 24; 38, 28 f.), deren Kampf im Mutterleibe die Gigantomachie abbildet (s. S. 315 u. 316). Luther hat genial den Schlangentreter in der Stelle gefunden. Auch er stellt ein Motiv des Drachenkampfes dar. Der Sieger tritt auf den Drachen (Ps 91, 13 s. HAOG S. 209, vgl. ib. Abb. 124). Endlich enthält auch die Verwundung der Ferse ein Drachenkampf-Motiv. Herakles wird beim Hydrakampf von einem großen Krebse, der der Hydra half (Sommersonnenwende), in den Fuß gebissen. Obwohl er ihr (der neunköpfigen Hydra) mit der Keule die Köpfe abschlug, so konnte er doch nicht zum Ziele kommen; war nämlich ein Haupt abgeschlagen, so wuchsen deren zwei hervor; vgl. Stucken, Astralmythen 24.

Die Schlange ist in der zugrunde liegenden Weltvorstellung einerseits das finstere Urchaos, aus dem der Demiurg die Welt erbaut hat, andrerseits die fortwirkende feindliche Macht, die der erwartete Erretter vernichten soll. Beides fanden wir in der babylonischen und in der persischen Lehre. Die biblische Weltanschauung erfüllt die Lehre mit neuem religiösen Inhalt und bedient sich ihrer zur Beantwortung der beiden Fragen: Woher kommt die Sünde? Wie wird die Rettung sich gestalten?

Der Spruch enthält die Gigantomachie. Die kirchliche Auslegung (zuerst wohl Irenäus) hat eine gute Witterung gehabt, wenn sie 1 Mos 3, 15 mit dem Drachenkampf der Offenbarung Johannis in Verbindung setzte und unsre Stelle das „Protevangelium" nannte[1].

Es ist durchaus nicht unmöglich, daß der Spruchbildner auch das Motiv vom Leiden des Erretters im Auge gehabt hat. Wie Tiâmat und Marduk, Set und Typhon stehen sich Schlange und Weibessame (vgl. Adapa als „Menschheitssame" und den Sintfluthelden als „Bewahrer des Samens der Menschheit" S. 120, Z. 11) gegenüber. Das Paradies ist verschlossen. Der Drachentöter wird das Paradies und damit den Zugang zum Lebensbaum zurückerobern. In der Bildersprache der Apokalypse ist das Gesamtbild deutlicher. Der Erzähler der Urgeschichten hat die Züge verblaßt.

---

[1]) Das literarische Alter der Stelle ist hier gleichgültig; die Vorstellung, die zugrunde liegt, ist uralt. Es scheint fast, als ob der Schriftsteller seine alte „Vorlage" nicht mehr verstanden hat.

3, 17—19: Der überladene Fluchspruch ist aus J_1 und J_2 zusammengesetzt, wie Smend, Die Erzählungen des Hexateuch S. 18f. 27 überzeugend nachgewiesen hat.

Dornen und Gestrüpp soll es dir aufwachsen lassen und du sollst das Kraut des Feldes essen. Denn Staub bist du und zum Staub sollst du zurückkehren.

Durch deine Arbeit sollst du sie nutzbar machen alle Tage deines Lebens. Im Schweiße deines Angesichts sollst du Brot essen, bis daß du zurückkehrest zu dem Erdreich, denn von ihm bist du genommen.

Nach J_1 gingen die Menschen vom Paradies in die Wüste und lebten als Nomaden. Dann gelangten sie nach Babylonien und bauten den Turm. Jahve sieht sich in seiner Weltherrschaft bedroht und zerstreut die Menschen (s. weiter S. 99). Nach J_2 lebten die Menschen jenseits des Paradieses als Bauern (vgl. die babylonische Anschauung S. 8 oben). Um der Sünde willen vernichtete sie Gott durch die Flut (s. weiter S. 136).

3, 17: *Verflucht sei das Erdreich um deinetwillen, durch deine Arbeit [in Mühsal] sollst du sie nutzbar machen.* Statt baʿabureka *um deinetwillen* ist wohl ba-ʿabod-ka zu lesen, Sept. *ἐν τοῖς ἔργοις σου.* *In Mühsal* (beʿiṣṣabon) ist sinnvolle Glosse. עצב ist Motivwort der Fluchzeit, wie im Spruch des Lamech 5, 29. Während bisher der Natursegen von selbst sich einstellte im goldenen Zeitalter, muß jetzt die Erde mühsam bearbeitet werden[1].

akâlu *nutzbar machen, den Nießbrauch haben* wird auch im Babylonischen in diesem Sinne gebraucht vgl. z. B. Cod. Hamm. 13a, 1: adi balṭat ikkal „ihr Leben lang soll sie (die Schenkung des Mannes) nießnutzen", 15a, 13. 57. 73.

3, 24: *Und er ließ vor dem Garten Eden die Kerube sich lagern und (die) Flamme des hin und her sich bewegenden Schwertes, zu bewachen den Weg zum Baume des Lebens.*

Ein inschriftlicher Beleg für das entsprechende babylonische Wort kurîbu war lange nicht beizubringen. Lenormant wollte das Wort auf einem Amulett in der Collection de Clercq gelesen haben (s. KAT[3] 39). Ich habe s. Z. durch eine Korrespondenz mit Mr. de Clercq festgestellt (s. Roscher, Lex. Art. Nergal), daß bei dem genialen Lenormant der Wunsch der Vater der Entzifferung war.

Jetzt ist aber das entsprechende babylonisch-assyrische Wort gefunden. Asarhaddon sagt in einem in Assur gefundenen Texte (Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur I, 69ff., vgl. Meißner OLZ 1911, Sp. 476), er habe zu beiden Seiten des Adyton des Assurtempels eine Laḫamu-Gottheit und eine Kuribu-Gottheit aufgestellt. Und in einem assyrischen Brief der Sargonidenzeit (Harper, Letters Nr. 1245, obv. 13, vgl. Klauber in Amer. Journal of Semit. Lang. XXX, Nr. 4, S. 272ff.) wird die Vollendung von 50 ṣalmu ku-ri-bi 2 ṣalmu šarrâni^pl dannûti^pl (50 Bildwerke von Kuribu und 2 Bilder der mächtigen Könige), dem König gemeldet.

Der babylonische Kuribu entspricht auch sachlich dem biblischen Kerub. Im Asarhaddontext ist er göttlicher Wächter am Adyton, das den Gottessitz darstellt, wie hier an der Pforte des Paradieses. Es ist an Gestalten zu denken, wie wir sie von den Torlaibungen der

---

1) 5,29 bestätigt Lamechs Wort diese Auffassung; 8, 21: *ich will die Erde* [um des Menschen willen] *nicht mehr verfluchen*, ist *um des Menschen willen* vielleicht Glosse auf Grund der Lesung baʿabur 3, 17. S. hierzu Winckler F. III, 389ff.

Paläste und Tempel kennen (Abb. 233. 235). Lagernde kurîbu-Gestalten (gleich den ägyptischen Sphinxen) zeigen Abb. 38f.

Bei Ez 1f. sind die Kerubim die Träger des Thronwagens, in Offbg Joh 4, 6 sind sie die Träger des göttlichen Throns.

Flamme[1] *des hin und her sich bewegenden Schwertes.* Es ist das Schwert, das in der Legende der Drachenkämpfer führt und das als „zweischneidiges"[2], d. h. auf beiden Seiten geschliffen ist, mit beiden Händen gefaßt und nach rechts und links geschwungen wird, wenn der Held den Drachen besiegen und in der Mitte durchschneiden wird (s. S. 11).

Offbg 1, 16 ist das Schwert die Zunge des Weltenrichters, der das Urteil spricht, vgl. 2, 12, wo es der Kämpfer gegen den in Pergamon thronenden Saṭtan (2, 16!) trägt.

Es scheint aber noch eine andere Vorstellung hineinzuspielen, die im vorliegenden Texte verwischt ist. Der orientalische Stil liebt die

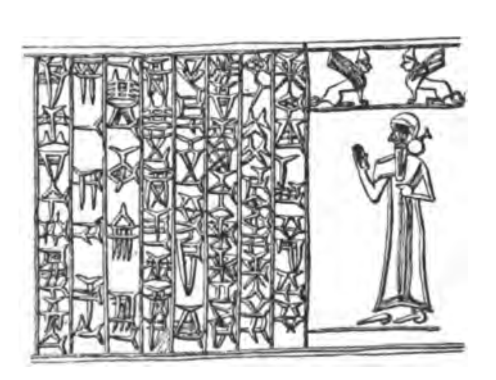


Abb. 38: Babylonischer Siegelzylinder aus der Kassiten-Zeit. Oben lagernde Kerube. Nach Ward, The Seal Cylinders p. 185, Nr. 516.



Abb. 39: Lagernde Kerube aus Nimrud-Kelach. Layard, Mon. I, 95 (ein ähnlicher Kerub aus Kelach bei Layard, Niniveh und seine Überreste Fig. XIII).

Häufung und das Ineinander der Motive. Das flammende Schwert hat hier keinen Träger; die Phantasie muß zu Hilfe kommen, die es einem Kerub in die Hand gibt, etwa wie 4 Mos 22, 23ff. der Engel mit gezücktem Schwert Bileam entgegentritt. Beim Zugang zum Paradies bez. zur himmlischen Welt erwartet man aber nach dem orientalischen Weltbild noch ein zweites Hindernis: die Feuerlohe[3]. Koran Sure 72, 8 heißt es: „Wir rührten den Himmel an und fanden ihn voll von Wächtern und Feuerbrand". Man denke ferner an die „Waberlohe", durch die der Retter Siegfried hindurch

[1]) Lahaṭ ohne Artikel, weil es sich um einen mythischen Begriff handelt.

[2]) „Schwert, das nach allen Seiten schlägt", „haue hierhin, haue dahin" in 1001 Nacht, das „hauende Schwert" des Siegfried, Theseus usw. Ehud's Schwert Ri 3, 16 ist zweischneidig; vgl. Hebr 4, 12; Offbg 2, 12. S. hierzu und zum Folgenden (Waberlohe) Winckler F. III, 392f. und die Register.

[3]) Vgl. den brennenden Dornbusch, der 2 Mos 3, 2 die Gottesnähe anzeigt (s. hernach); ferner die feurige Mauer um die neue Gottesstadt Sach 2, 9.

muß. Das Wort חרב, bei dem der überlieferte Text an *Schwert* denkt, könnte in der Tat auch Waberlohe bedeuten[1]. Neben den Kerubim würde dann „die Flamme des lodernden Feuers“ den Zugang versperren.

Daß man später unter der „Flamme des zuckenden Schwertes“ den „Blitz“ verstanden hat, dürften die Zusätze zu Daniel II (Susanna, Kautzsch, Apokr. S. 188f.) zeigen, wo der Engel des Herrn „mit dem Schwert“ angekündigt wird (II, 59), während er bei dem Strafvollzug (II, 62) Feuer mitten durch die in die Schlucht Geworfenen schleuderte (damit ist doch wohl der Blitz gemeint). Zu Blitz = Schwert s. Motivregister.

Thureau-Dangin weist in der Revue d'hist. et de litt. rel. I, 146ff. auf eine Stelle der Inschrift Tiglatpilesers I. (col. VI, 15, s. KB I, 37): Nach der Zerstörung der festen Stadt Ḫanusa errichtet Tiglatpileser auf der Ruinenstätte einen „ehernen Blitz“ (biriḳ siparri) und schreibt darauf eine Verherrlichung seines Sieges und eine Warnung vor Wiederaufbau der Stadt. „Ein Haus von Ziegelsteinen errichtete ich darauf und stellte jenen Blitz aus Kupfer darinnen auf.“

S. 358f. wird gezeigt werden, daß der brennende Dornbusch zum paradiesischen Gottessitz gehört. Die Dornen versperren den Zugang wie die Waberlohe. Die Motive liegen getrennt vor in der Waberlohe, die Brunhilde umgibt, und in den Dornen, die den Zugang zum Dornröschen versperren oder den Zugang zum Paradies, wie im Märchen vom Marienkind Grimm Nr. 3, wo der rettende Königssohn mit dem Schwert durch die Dornen dringt. Zu Dornenhecke und Flammenwall in Mythos und Märchen s. Bolte und Polívka, Anmerkungen zu Grimms Märchen I, S. 440; zum Paradiesgarten auch Grimm Nr. 57 und 91. Im Epos wie im Märchen handelt es sich um Mondphasen-Motive und in der Anwendung auf die Lehre von der Rettererwartung um das Auftreten des Erretters nach der Fluchzeit, der durch die Befreiung die neue Zeit bringt. Vgl. die Vorbemerkungen zum Motivregister.

Achtes Kapitel.

Die Urväter.

Das babylonische Material.

1. Die Gründung der großen babylonischen Städte wird in die Zeit der Weltschöpfung zurückgeführt. Auch in der biblischen Urgeschichte wird ja unbekümmert um den Widerspruch in der Geschichte Kains der Bau von Städten vorausgesetzt s. S. 107f. Der S. 8 wiedergegebene Schöpfungsbericht erzählt den Bau der Städte nach ihren kosmischen Urbildern. Insbesondere legt die Lehre Wert darauf, den Bau von Babylon mit der Schöpfung zu verbinden. Das Recht Babylons wird damit begründet, ebenso wie mit der Lehre, daß Marduk, der Stadtgott von Babylon, den Drachen des Urchaos besiegt und die Welt gebaut habe. Die Einleitung des Codex Hammurabi setzt die göttliche Berufung Hammurabis, der Babylon zur Metropole machte, als künftigen Weltherrn und

---

[1]) In Ḥoreb (Sonnenberg) neben Sinai (Mondberg) scheint חרב ähnliches zu bedeuten: *Gluthitze*, s. Winckler F. III, 308 vgl. oben S. 100, Anm. 1. Zu חרב Sonne und Hitze, Gegensatz קרח Mond und Kälte s. Motivregister. חֶ֫רֶב ist immer Produkt der Flamme (להב). Das paßt aber zur Vorstellung von der Waberlohe.

Erretter im Sinne einer göttlichen Prädestination an den Anfang der Welt:

„Als der erhabene Anu, der König der Anunnaki, (und) Inlil, der Herr von Himmel und Erde,
welcher bestimmt das Geschick des Landes,
Marduk, dem Herrschersohne Eas,
die Herrschaft über die Gesamtheit der Menschen zugeteilt hatten,
unter den Igigi ihn groß gemacht hatten,
Babylons hehren Namen nannten (d. h. Babylon schufen, s. S. 108),
in den (vier) Weltgegenden (d. h. als Welthauptstadt, s. HAOG S. 49 ff.), es groß machten,
darinnen ein ewiges Königtum, dessen Grundlagen wie Himmel und Erde festgelegt sind, ihm (Marduk) begründeten,
damals haben mich, Hammurabi, den erhabenen Fürsten, der die Götter ehrt,
um das Recht im Lande zur Geltung zu bringen,
den Schlechten und Bösen zu vernichten,
damit der Starke dem Schwachen nicht schade,
damit ich wie Šamaš über die Schwarzköpfigen (= Menschen) aufgehe, das Land erleuchte,
Anu und Inlil, um das Wohlbefinden der Menschen zu fördern,
mit Namen berufen:
Hammurabi, der Hirte (Fürst), der von Inlil berufene, bin ich —"

Die verschiedenen Tempellehren setzen natürlich an den Anfang der Welt verschiedene Urkönige. In der Verbindung mit der Lehre vom erstgeschaffenen Menschen sind systematische Reihen von Urkönigen künstlich geschaffen worden, die einerseits als Träger der Weltmacht, andererseits als Träger der göttlichen Weisheit erscheinen: Urkönige und Weise der Urzeit. Die Heimat der Urkönige deutet vielleicht im einzelnen Falle den Ursprung der betreffenden Tempellehren an. Der Text aus Nippur (unten Nr. 5) zeigt, daß die Spekulation sehr alt ist. Die Zahlensysteme variieren. Berossos hat ein anderes System als der Text aus Nippur.

Man spricht auch von „Tafeln", auf denen die Geschichte der Urzeit niedergeschrieben waren. Berossos erzählt, Xisuthros habe solche Tafeln, die ein ganzes Weltzeitalter umfaßten („Anfang, Mitte und Ende"), vor der Flut in Sippar begraben und nach der Flut den Menschen wieder überliefert (s. S. 127).

Auf einem medizinischen Text K 4023 werden magische Anweisungen auf „Aussprüche der alten Weisen vor der Flut" zurückgeführt (ša pî apkallê labirûti ša lâm abûbi).

Asurbanipal (VAB VII, S. 256, Z. 3 f.) sagt, er habe „Steine aus der Zeit vor der Flut gelesen".

2. Auch die babylonische Erdkarte (s. HAOG 31 Abb. 18) spricht vom „Jahr der großen Rotschlange" (s. S. 126 šanat mušruššî rabî) und nennt Utnapištim, den Sintfluthelden, als König, daneben Nûr-ilDagan und Šarrukîn[1].

3. In einem Keilschrift-Katalog (Haupt, Nimrod-Epos, S. 90—92) werden Weise genannt, denen die alten Legenden und Epen zugeschrieben

[1]) HAOG S. 70, 3 ist „Sargon" zu streichen. Die beiden letzten Könige sind

werden, darunter der Priester Sin-liḳî-unnini für das Gilgameš-Epos; daneben ᵐAmêl-ᶦˡᵘNannar für das Etana-Epos. Es heißt: die Werke stammen ša pî, „aus dem Munde", des Betreffenden; vielleicht handelt es sich aber nur um die Rezitatoren oder Diktierer der Zeit Asurbanipals (vgl. HAOG S. 305f.).

4. In demselben Sinne und Geist sprachen die Texte von Königen nach der Flut. V R 44, 20a trägt eine Liste altbabylonischer Könige die Unterschrift: „Dieses sind die nachsintflutlichen Könige Babyloniens" (annûtum šar Bâbili ša arki abûbi).

5. Auf der in verschiedenen jüngeren und älteren Exemplaren erhaltenen 3. Tafel der S. 6f. vgl. 118f. besprochenen Tafelserie aus Nippur werden Königslisten aufgeführt, die bis zur Flut zurückreichen[1].

Der erste Teil der Liste ist rein legendarisch. Er nennt die aus den Epen bekannten Gestalten, wie Gilgameš, Tamuz, Etana. Lange Regierungen werden ihnen zugeschrieben: Etana regiert 625 Jahre, ein König mit Namen „Skorpion" 840 Jahre, Lugalbanda von Erech 1200 Jahre. Später werden die Listen historisch. Die Könige regieren 36, 20, 7 usw. Jahre. Auf dem Exemplar der Tafel, die unter dem 134. König, d. h. dem 11. König der Dynastie von Isin geschrieben worden ist, werden bis zu diesem 32175 Jahre gezählt. Ein anderes Exemplar rechnet von der Sintflut bis zum 139. König, dem letzten König der Dynastie von Isin, 32234 Jahre[2]. Poebel sagt, daß einige der Könige in Chroniken und poetischen Stücken vorkommen, die er aus den Nippur-Sammlungen kopiert hat. Eine Variante der Legende vom Raub der Schicksalstafeln durch Zû knüpft an den Namen des Lugalbanda an:

Lugalbanda[3] begann seine Laufbahn als ein Hirte. Zu dieser Zeit stahl der Vogel Zû dem Inlil, dem Götterkönig, die Schicksalstafeln, die ihrem Besitzer Macht über die ganze Welt, über Götter und Menschen geben. Inlil pflegte sie auf seiner Brust zu tragen. Eines Tages, als er auf seinem Throne saß, schnappte der Vogel Zû die Tafel weg und floh nach einem entfernten Gebirge. Keiner von den Göttern wagte es, zur Wiedererlangung der Tafeln etwas zu unternehmen, da Zû jetzt die ganze Macht besaß. Aber der Hirte Lugalbanda erlangte sie durch eine List wieder. Inlil belohnte seinen Dienst, indem er ihn zum König von Erech und nach einer Regierung von 1200 Jahren zum Gott machte. Als solcher wurde er noch in spätester Zeit in Babylonien verehrt[4].

6. Berossos, dessen Urgeschichte S. 18ff. besprochen wurde, erzählt von Urkönigen, die Offenbarung empfingen und vermittelten. Bei dem

---

hier offenbar mythologische Gestalten. Ein unveröffentlichtes Fragment enthält ein Gespräch zwischen beiden.

[1]) s. Poebel, Historical Texts (Univ. of Pennsylv. The University Museum. Publ. of the Bab. section IV, 1 1914); Historical and Grammatical texts (ib. vol. V 1914 vgl. OLZ 1914, Sp. 241ff.).

[2]) Berossos 360000.

[3]) Jensen KB VI, 458.

[4]) Vgl. V R 46, 27a b: ᵏᵃᵏᵏᵃᵇ TAR. LUGAL „Hahnengestirn" = Lugalbanda; s. Jensen KB VI, 458 und KAO IV, S. 56.

Bericht über Oannes (s. S. 19) sagt er: Später seien noch andere ihm ähnliche Wesen erschienen, über die er in der Königsgeschichte Auskunft geben wolle.

Über die Urkönige berichtet er dann in einem bei Eusebius erhaltenen Fragment[1].

„Berossos berichtete, daß der erste König ein Chaldäer Alorus aus Babylon gewesen sei; er habe 10 Saren[2] regiert ...... Als Alorus gestorben war, regierte sein Sohn Alaparus 3 Saren, und nach Alaparus regierte Amelon, ein Chaldäer aus dem Staate Pautibiblon, 13 Saren. Nach Amelon habe aber Ammenon, ein Chaldäer aus Pautibiblon, 12 Saren regiert. In seinen Tagen sei ein Tier aus dem Roten Meere heraus erschienen, das man Idotion nennt und das die Gestalt eines Menschen und Fisches hatte. Und nach ihm habe Amegalaros aus der Stadt Pautibiblon 18 Saren regiert. Nach diesem sei Daonos, ein Hirt aus Pautibiblon, gewesen; auch er habe 10 Saren regiert. Unter ihm seien wiederum vier Sirenen aus dem Roten Meere erschienen, die in gleicher Weise Menschen- und Fischgestalt hatten. Und darauf habe Edoranchus aus dem Staate Pautibiblon 18 Saren die Herrschaft innegehabt. Unter ihm sei wiederum ein anderes Tier, das einem Fische und Menschen ähnlich war, erschienen, namens Odakon. Alle diese (Wesen) seien, sagt (Berossos), von Oannes im ganzen und im einzelnen dargelegt worden[4]. Darauf habe Amempsinos, ein Chaldäer aus Lanchara, die Herrschaft innegehabt und 10 Saren regiert. Darauf habe Otiartes, ein Chaldäer aus Lanchara, die Herrschaft innegehabt und 8 Saren regiert. Nach dem Tode des Otiartes habe sein Sohn Xisuthros 18 Saren regiert. Unter ihm sei die große Sintflut geschehen".

Parallelen zur Zehnzahl der Urkönige und Siebenzahl der Weisen bei anderen Kulturvölkern, die die Lehre durch Wanderung empfangen haben müssen, s. bei Lueken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes[2]. S. 146ff. Die **persische** Sage beginnt mit Gajomartan, dem Urmenschen, der auf dem nachmaligen Götterberge Hara Burzati lebt, eine Reihe von 10 weißen Urvätern, die einen Zeitraum von 2000—2500 Jahren umfassen, ohne eine Verbindung mit der Sintflut. — Die **indische** Sage zählt 9 Brahmadikas (Brahmas Nachkommen mit Brahma selbst 10) oder 10 Pitris (Väter) vor der Flut Manus.

Die biblischen Urväter.

1 Mos 4, 17ff.: Die Kainiten. 1 Mos 4, 25f., 5, 1ff.: Die Sethiten. Daß zwei Varianten einer Überlieferung vorliegen, ist jetzt allgemein anerkannt[5]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die erfinderischen und die frommen Urväter die biblische Parallele bilden zu den Offenbarungsträgern und „Weisen" vor der Flut, die bei Berossos in die Reihe der Urkönige eingeschoben sind, und von denen auch sonst die babylonischen Texte sprechen.

---

[1]) Da die Textausgabe von Schnabel noch nicht erschienen ist (s. S. 19), geben wir die kritische Übersetzung, die Ungnad bei Greßmann, Altor. Texte und Bilder I, S. 38f. bietet, hier wieder.

[2]) 1 Sar = 3600 Jahre.

[3]) Var. Παντιβιβλια, wohl = Sippar. das volksetymologisch als „Buchstadt" gedeutet werden konnte.

[4]) Zur Deutung der Wesen als Offenbarungsbücher s. S. 19.

[5]) Buttmann, Philologus 1828, I, 170f. Vgl. Budde, Die biblische Urgeschichte. S. 90ff.

Vergleichende Liste.

Berossos	Keilinschriftliche Parallelen	Biblische Parallelen
Aloros	= Arûru	
Alaparos = Adaparos[2]	= Adapa[1]	Adam, Seth
Amelon	= amêlu (Mensch)	Enôš (Mensch)
Ammenon	= ummânu „Werkmeister“	Kain = Ḳênan (Schmied)[3]
Megalaros, Amelagoros, Megalanos[4]	= Amêl-Ekur	Mahalalel
Daonos, Daos	= daiânu, „Richter[5]	? (Jared)
Evedorachos, Evedoreschos	= Enmeduranki[6]	Henoch
Amempsinos	= Amêl-Sin, Mann des Gottes Sin[7]	Metusalah
Otiartes.	= Ubara-Tutu[8]	? (Lamech)
Xisuthros, Sisuthros, Sisithros	= Atraḫasîs[9] (Hasisatra)	Noah

[1]) Vgl. oben S. 41. Adapa = Marduk ist Demiurg, Logos. Die spätjüdische Tradition macht Seth zum ersten der 7 Hirten des wahren Gottesglaubens, s. Hamburger, Realenzyklopädie I, S. 934.

[2]) S. meinen Artikel Oannes -Ea bei Roscher, Lex. der Myth. III, Sp. 587, Anm.

[3]) Vgl. aramäisch kainâjâ „Schmied“. Die Identifizierung von Ḳain-Ḳênan und Ammenon-ummânu stammt von Hommel (PSBA 1893, p. 243ff.). Schnabel, Prolegomena zu Berossos S. 179 bezweifelt, daß ummânu babylonisch Ammenon wiedergeben kann. Weißbach denkt an den König Enmenunna der Chronik S, Obv. II, Kol. II, Z. 3 (King, Chronicles II, p. 47), wogegen Schnabel richtig bemerkt, daß Enme griechisch zu Eue wird (Enmeduranki = Euedorachos).

[4]) Variante Amelagoros. So wohl ursprünglich nach Schnabel l. c. S. 180, der den Namen in dem babylonisch bezeugten Personennamen Amêl-Ekur wiederfindet (Ekur Tempel von Nippur).

[5]) Daonos wird bei Berossos als ποιμήν „Hirt“ bezeichnet, d. i. babylonisch gedacht = König, Richter. Ist es Etana? Etana ist hiernach Vater des Enmeduranki. In der Etana-Legende aber ist Šamaš sein Schutzgott; Enmeduranki ist König der Sonnenstadt Sippar (s. Schneider, Denken der Babylonier S. 257).

[6]) Dieser 7. der Urkönige gilt bei den Babyloniern als Träger der göttlichen Offenbarung, insbesondere als Stifter der barû-Priesterschaft, die u. a. die Eingeweideschau, „das Geheimnis von Himmel und Erde“ verwaltete. Von ihm soll sich das Geheimnis unter heiligem Eid von Geschlecht zu Geschlecht (nur auf körperlich tadellose Söhne) vererbt haben; s. HAOG S. 15f. 284.

[7]) Also Priesterkönig von Ur. So heißt in der Tat ein „Weiser von Ur“, dessen „Geheimnisse“ (niṣirtu — derselbe Ausdruck, den der babylonische Noah vor der Sintfluterzählung braucht) ein noch unveröffentlichter Text K 8500 mitteilt (Zimmern KAT[3] 537).

[8]) Vater des babylonischen Noah. Tutu ist Marduk als Herr der Beschwörungen (s. S. 10). Otiartes wird in Opartes zu korrigieren sein.

[9]) „Der Erzgescheite“, Beiname des babyl. Noah (Ut-napištim), Xisuthros ist doch wohl die Umkehrung. Er bittet in einem Epos (s. S. 125f.) die Götter um Befreiung der Menschen von schwerer Heimsuchung, die ihr Frevel verursacht hat.

Einzelne Glossen.

1 Mos 4, 1: *Einen Menschen habe ich empfangen — den Herrn*[1]. Der Freudenruf bei der Geburt muß einen überschwenglichen Inhalt haben. Lea ruft bei der Geburt ihres Erstgeborenen 1 Mos 29, 32: *Siehe da, ein Herr* (Re'û-bel, so nach den alten Übersetzern)[2]. Man grüßt den Neugeborenen, wie den Aufgang eines glückverheißenden Gestirns. Der Ruf wird einen ähnlichen Gedanken wie bei Noahs Geburt haben: der Erwartete kommt. Ähnliche Namen finden sich im Babylonischen aus der Zeit Hammurabi's: A-mur-bêli „Siehe, mein Herr"; A-mur-Sin „siehe, der Mond"[3]. Abel wird als der „Weibessame" (3, 15) den Sieg erringen. Er ist der erste τύπος τῶν μελλόντων (vgl. 1 Kor 10, 11). Die kirchliche Deutung ist auf der richtigen Fährte gewesen, wenn sie Eva mit dem Kinde zu einem Gegenstück der Madonna machte. Die Tragik liegt darin: der, der Erretter und Lebensbringer sein sollte, bringt den Tod in die Welt und ist der erste Totschläger.

1 Mos 4, 1ff. Kain und Abel, feindliche Brüder wie Isaak-Ismael, Jakob-Esau usw. (vgl. S. 315f.). In ihrer Geschichte spielt sich im Kleinen der Weltkampf ab. Der Gegensatz der Berufe enthält das Bruderkampf-Motiv, wie bei Jakob und Esau. Man beachte den höhnischen Hinweis des feindlichen Bruders auf des anderen Beruf: *bin ich etwa meines Bruders Hirte* (4, 9)?

1 Mos 4, 3ff. Kain und Abel bringen dem Herrn eine Gabe. Der Hebräerbrief (11,4ff.) faßt sie als Opfer im eigentlichen Sinne auf. Im Text steht nichts vom Altar. Es handelt sich wohl im ursprünglichen Sinne um eine Erstlingsgabe, wie sie übrigens bei allen Primitiven als erste Stufe des Opfers zu finden ist. Vielleicht ist an eine Situation zu denken wie 1 Mos 18, 1ff. wo Gott die Menschen besucht[4]. Man gibt dem höchsten Ehrengast das Beste, was man hat, Kain von den Feldfrüchten, Abel von der Herde.

Die jüdische und islamische Auslegung führt den Zwist Kains und Abels auf sinnliche Eifersucht zurück[5]. Beide lieben ihre Schwester, bringen ihr ein Geschenk. So sagt Midr. Ber. rabba 20: „da mit Abel noch eine Zwillingsschwester geboren wurde, so sagte der eine: diese nehme ich, denn ich bin der Erstgeborene, und der

---

[1]) So doch wohl mit Luther, nicht *mit Hilfe des Herrn*. Der Gebrauch des Namens יהוה ist dann freilich sehr auffällig. Vielleicht liegt Textverderbnis vor. Der Sinn des Freudenrufes ist jedenfalls: Der erzeugte Mensch ist Bild Gottes (5, 1 vgl. 3) und in dem oben geschilderten Sinne der erwartete Erretter.

[2]) Jos. Peš. Arab. Äth., griech. MSS. Ῥουβίλ, Ῥουβήλ. Aber auch Reû-ben ist ein Ausruf freudiger Überraschung.

[3]) s. Ranke, Pers. Names S. 66.

[4]) So auch die jüdische Auffassung, wie mir Lichtenstein bestätigte. Die Juden nennen die besuchende Gegenwart Gottes schekina. Sie sagen: Der Geist genießt im „Riechen" (8, 21: *Gott roch den süßen Geruch*). Nur wo schekina ist, ist ein Gott wohlgefälliges Opfer. So erklären die Juden Ps 51, 18 u. 21. Andere Opfer sind heidnisch. Auch die Heiden erwarten bei ihrem Opfer göttliche Gegenwart.

[5]) Wie die Ursache des Zwistes im Bibeltext nicht recht ersichtlich ist, so sind

andere sagte: ich nehme sie, denn sie ist mit mir geboren worden; infolgedessen erhob sich Kain wider Abel seinen Bruder". V. 8 würde dann im Sinne eines solchen Vorganges vielleicht Aufforderung zum Zweikampf bedeuten: „Laß uns aufs Feld gehen". Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in der Vorlage der Vorgang so oder ähnlich erzählt wurde[1]. Daß der masoretische Text stark verdorben ist, hat man längst erkannt. Ein Übersetzer hat vielleicht das Eifersuchtsmotiv durch ein theologisch wertvolleres ersetzen wollen. Eine Eifersucht erregende Gabe der Brüder wurde dann zu einer Opfergabe, die vor Gott verschiedene Beurteilung fand. Die jüdische Erklärung (Midr. Tanchuma 11; Sefer hajaschar 5 und 6) wirft die Geschichte von Abel und Kain mit der von Jabal und [Tubal]-Kain zusammen. In unserm Bibeltext ist Naema die Schwester Jabals und [Tubal]-Kains, nicht Abels und Kains. Die jüdische Überlieferung aber scheint zu wissen, daß die beiden Brüderpaare Parallelgestalten bez. identisch sind, s. unten zu 4, 22.

Die theologische Bedeutung der Erzählung von Kain und Abel in der vorliegenden Gestalt liegt darin, daß sie in eindringlicher Weise den Fluch der Sünde vor Augen führt, insbesondere den Fluch des Mordes, den Gott am Mörder rächt.

1 Mos 4, 9—11. Das Blut des Ermordeten hat die Erde mit aufgetanem Rachen verschlungen. Das antike Weltbild zeigt sich wieder. Die verschlingende Erde ist in der gehobenen Rede, gleich der Totenwelt (Jes 5, 14), als Drache gedacht, wie 4 Mos 16, 32. Auch wir sagen: „die Erde verschlingt". Und das Blut, das nach antiker Anschauung der Sitz des Lebens ist, schreit um Rache zu Gott („schreiende Sünde"). Während im kultivierten Orient die Blutrache, die dem natürlichen Rechtsgefühl Genüge tut, durch staatliche Ordnung eingeschränkt wird, wie im Gesetz Hammurabis, wird sie in der biblischen Welt durch den Grundsatz eingeschränkt, daß Gott selbst der Bluträcher ist (1 Mos 9, 5 f.). Die Blutrache ist nicht ein Zeichen primitiver Kultur, sondern nur eine Rechtsform innerhalb einfacherer gesellschaftlicher Organisation.

1 Mos 4, 15: *Somit soll jeder der* [Kain] *tötet* (jeder Mörder), *siebenmal bestraft werden.* Ist so zu lesen? Die Lesung des TR ist widersinnig. Kain, wahrscheinlich durch Mißverständnis von v. 24 hineingeraten, wird zu streichen sein. Wie sollte Jahve dem Kain einen Schutzbrief ausstellen? Jeder Mörder soll furchtbar gestraft werden (יֻקָּם „der Rache verfallen" im subjektiven Sinne, nicht im objektiven). Das rätselhafte Kainszeichen (Buchstabe T als Kreuzzeichen? s. S. 624) ist im Sinne eines Schutzzeichens mißverstanden worden. Die Konjektur ist auch wichtig für das Verständnis des sog. Lamech-Liedes s. zu 4, 22.

1 Mos 4, 17. Kain wandert aus seinem Wohnsitz, der im offenen Lande liegt. In der Fremde ist man seines Lebens nicht sicher. So meint wohl die Erzählung. Der Städtebau (v. 17) soll ihn schützen[2]. Die Ge-

---

auch andere Züge dunkel und widerspruchsvoll. Woran erkennt Kain, daß sein Opfer verschmäht wurde? Vor wessen Verfolgung sichert sich Kain? Worin besteht das Kainszeichen? Zum Stil der Erzählung s. Motivregister u. „Flucht".

[1]) s. J. Lepsius, Reich Christi VI, S. 44. 177.

[2]) Man wird einwenden, daß der Gedanke in der literarischen hebräischen Tradition keinen Beleg hat. Aber er entspricht zweifellos dem allgemeinen orientalischen Denken.

schichte gehört einer anderen Quelle an; sie ist durch die Angabe *östlich von Eden* (v. 16) mit der Paradieseserzählung verbunden. Auch jenseits der von Kain und Abel bewohnten Gegend wohnen Menschen. Man erinnert sich daran, daß in babylonischen Texten der Städtebau mit der Schöpfung verbunden wird (S. 8). Kain *benannte die Stadt*. Das Benennen ist im orientalischen Denken wesentlich. Jede Mauer, jedes Tor, jeder Kanal, jede Schüssel wird feierlich benannt, die Dinge erhalten dadurch ihre Bestimmung, ihr Leben (s. HAOG S. 21). Der Name der Stadt ist Ḫanôk (Henoch). Das bedeutet Sonnenstadt (zum Sonnenmann Henoch, der 365 Jahre alt wurde, und nach dem das jüdische Wintersonnenwendefest Ḫanukà heißt, s. S. 109, zu den ḫanikîm 1 Mos 14 s. S. 289. Ist Larsa oder Sippar gemeint? Das waren die Sonnenstädte im Osten.

1 Mos 4, 22. Jabal, der Zeltbewohner (also Hirt wie Abel), und [Tubal-]Kain (s. zu Tubal S. 152), der Schmied, sind Dublette zu Abel und Kain[1]. Lamech entspricht Adam. Wie Eva in ihrem ersten Sohne Kain, so sieht Lamech in Noah den erwarteten Erretter. Zu den zwei Söhnen tritt der dritte Bruder Jabal. Tubal-Kain hat im ursprünglichen Texte wohl Jabal erschlagen, wie Kain seinen Bruder Abel. Das Schwertlied gehört dann in den Mund des Schmiedes, des Waffenschmiedes[2]. Die Umdeutung auf Lamech (*Lamech 77 mal*) ist vielleicht durch die Zahl 777 in 5,31 verursacht, die Lamechs Alter angibt.

Wir versuchen also, den Spruch so zu rekonstruieren:

Da sprach Tubal-Kain zu den Weibern Lamechs:
Ada und Zilla, höret meine Stimme,
Ihr Weiber Lamechs, vernehmt meinen Spruch:
Einen Mann tötete ich mir zur Wunde
und einen Jüngling mir zur Strieme;
denn 7mal soll Kain bestraft werden;
aber Tubal-Kain 77 mal.

יֻקַּם heißt hier auch „der Rache verfallen" im subjektiven Sinne: „bestraft werden", wie wir 4, 15 erklärten.

Auch v 24 hat יֻקַּם diesen Sinn. Der Sprecher hat einen Mord begangen. Er sagt höhnend sein Geschick voraus, er ist dem Urteil verfallen. Es ist [Tubal-]Kain.

Wenn aber Tubal-Kain Mörder war, wen erschlug er? Zwei Männer? Der Parallelismus der Glieder läßt die Deutung zu, daß „Mann und Knabe" einer sind: ein junger Mann. Also Jabal. Oder erschlug er Vater und Bruder?[3]

Die letzte Zeile stammt in der vorliegenden Form von der Hand, die den Mord und Spruch dem Lamech zuschrieb: *Lamech 77mal*. Verleitet mag auch 5, 31 haben, wonach *Lamech 777 Jahre* alt wurde. Da der biblische Erzähler annimmt, daß Kain und [Tubal]-Kain zwei verschiedene Personen sind, ist die oben vorgeschlagene Deutung möglich. Daß die jüdische Überlieferung sie in Parallele stellt, haben wir oben zu 4, 3ff. gesehen.

---

[1]) So Winckler F. III, 394, der v. 23 in diesem Sinne umstellt: *Und er* (Tubalkain) *sprach zu den Frauen Lamechs.* Die Anrede: *‚Ihr Weiber Lamechs, vernehmet meinen Spruch*, paßt nicht in den Mund des Gottes.

[2]) Zum Schmied und Hirt s. S. 109.

[3]) s. Winckler, F III, 353f., der eine andere Deutung vorschlägt.

1 Mos 5, 22 *Henoch verkehrte* (ויתהלך) *in Gemeinschaft mit Gott 360 Jahre.* Dann heißt es nach Angabe seiner ganzen Lebensdauer (365) v. 24: ‚*Als er* (einst) *verkehrte mit Gott, verschwand er*'.

Henoch wird wie Enmeduranki, der in der Berossos-Liste ihm entspricht und der „Hüter des Geheimnisses von Himmel und Erde" heißt, „der die Schreibtafel des Geheimnisses Himmels und der Erde hatte", (s. HAOG S. 11), in der Überlieferung der Pseudepigraphen in alle Geheimnisse des Himmels eingeweiht. Jubil. 4, 21 heißt es: „Henoch war 6 Jubiläen bei den Engeln Gottes und sie zeigten ihm alles, was im Himmel und auf Erden ist, die Herrschaft der Sonne, und er schrieb alles auf[1]. Nach „Sohar Chadasch" fol. 53, col. 3[2] schrieb er ein Buch, das nach kabbalistischer Überlieferung im Buche Jezirah erhalten ist.

Daß Henoch („der siebente von Adam" Judä v. 14f.) auch im biblischen Stil Sonnencharakter haben soll, zeigt die Zahl 365 seiner Lebensjahre an. Das jüdische Wintersonnenwendefest (wie viele kalendarische Feste mit einer nationalen Erinnerung belegt) heißt Ḫanuka. Die Stadt, die Kain, der ebenfalls Sonnencharakter trägt, baut, heißt Ḫanok (Heliopolis) s. zu 4, 17.

In dem Ausdruck: *als er* (einst) *mit Gott verkehrte, verschwand er* verbirgt sich vielleicht stilistisch das kalendarische Motiv. Kosmisch-kalendarisch würde es den Sinn haben: als er einst auf dem Höhepunkt des Kreislaufs ankam, am Sommersonnenwendepunkt, der zum obern Himmel führt. Auch Noah *verkehrte mit Gott.* Nach 9, 58 lebte er 350 Jahre nach der Flut. 350 ist lunare Jahreszahl wie 365 solare. Es hat vielleicht eine Vorlage gegeben, die bei Noah die gleichen kosmisch-kalendarischen Motive einzeichnete und ihn, gleich dem babylonischen Noah, entrückt werden ließ, *als er* (einst) *mit Gott verkehrte*, s. S. 137.

Da Abel und Kain als Dioskuren eine Parallele zu Jakob und Esau bilden (s. S. 315f.), so sucht man auch hier, wie in der Jakobslegende, mythologischen Stil der Legende. Der Schäfer ist im Mythos der Mond, Schmied ist die Sonne[3]. Kain baut die Sonnenstadt. Die 7, die mit seinem Namen verbunden wird (4, 15 bez. 24), ist Unterweltszahl (s. HAOG S. 149f.) und insbesondere Sonnenzahl, sofern die Sonne im Astralmythos als Unterweltsmacht (HAOG S. 74. 192), insbesondere als Verschlingerin des Mondes gilt.

Stucken, Astralmythen S. 108 macht auf eine jüdische Legende aus dem Sepher hajašar (Eisenmenger I, 471) aufmerksam, die die Tragödie in einer Weise ummodelt, die genaue Kenntnis der mythologischen Motive verrät und zwar in der Ausprägung, wie sie der Balder-Hödur-Typus zeigt. Da die Motivenreihen über die ganze Welt gewandert sind, ist das gar nicht verwunderlich. Daß dabei die Absicht vorlag, die Ansprache Lamechs im Sinne des masoretischen Textes plausibler zu machen, ist Nebensache. Lamech ist hier wie Hödur der blinde Schütze, er tötet, von Tubal-Kain geführt und zum Bogenspannen verleitet, Kain, Adams Sohn. (Stucken bemerkt dazu: auch der Feuergott, also Schmiedegott Loki, führt dem blinden Hödur die Hand beim Morde Balders; auch der blinde Orion wird durch den Schmied Kedalion geführt). Die Ge-

---

[1]) Vgl. die Angabe in der von Dieterich herausgegebenen Mithras-Liturgie: der Myste soll wie ein Adler (s. zu 5 Mos 32, 11) den Himmel beschreiten und alles beschauen. Er wird selbst wie ein Wandelstern sein und den Weg der Götter sehen.

[2]) Zitiert nach Nork, Rab. Quellen 272. Zur Charakteristik der Sohar-Literatur als Vermittlerin alter Stoffe s. BNT 65.

[3]) Sofern sie auf ihrem Herrschaftspunkte am Höhepunkte des Kreislaufs steht; die Feuerschmiede ist am Nordpunkt des Himmels zu suchen, wo es zum Himmel des summus deus geht, s. HAOG S. 69.

stalt des Lamech entspricht dabei übrigens auch der des blinden Jakob, der durch das Hinke-Motiv (Hephaistos) ebenfalls als Schmiedegestalt stilisiert ist (s. S. 316).

Die Gestalten des Henoch und des Noah sind in der orientalischen Legende vermengt. Berossos sagt von Xisuthros-Noah, dem König der Sonnenstadt Sippar: er sei „entrückt worden" (*γενέσαι ἀφανῆ*), die babylonische Rezension von Enuma eliš sagt, er und sein Weib seien „in die Versammlung der Götter gekommen" und hätten „Leben" erlangt: „da nahmen sie mich, und in der Ferne an der Mündung der Ströme ließen sie mich wohnen" (vgl. S. 67).

Für die Apotheose ist dasselbe Motivwort gebraucht (likû s. S. 125) wie im Hebräischen (לקח) bei der Entrückung Henochs, bei der Apotheose des Elias (2 Kg 2, 3 ff.) und bei dem Knechte Jahves, der *hinweggenommen* und *aus dem Lande der Lebendigen gerissen wurde*, um dann erhöht zu werden (Jes 53, 8); vgl. auch S. 270 und 405.

1 Mos 5, 29: *Dieser wird uns Trost schaffen* (var. *aufatmen lassen*) *von der Arbeit und Mühe dieses Lebens*. Es liegt Wortspiel mit נוח aufatmen und נחם *trösten* vor. Die mit נחם gebildeten Namen, wie Naḫum, Menaḫem, Manoaḫ sind Motivnamen des erwarteten Erretters. Auf die Fluchzeit wird die Segenszeit folgen (zu עצב als Leitmotiv der Fluchzeit s. zu 3, 17). Der Vater preist das Kind als den Bringer der neuen Zeit (s. oben zu 4, 1 bei Eva-Kain). Noah ist nach dem Zahlensystem der erste nach Adams Tode Geborene (s. S. 112f.). Er ist der Bringer der neuen Zeit, der die Menschenwelt aus der Rückkehr ins Chaos in der Sintflut rettete, also eine Erlösergestalt.

Der Stil der Erlösererwartungssprache ist in allen vom Orient ausgehenden Mysterien der gleiche. Im phrygischen Kult des Attis, dessen Sterben und Wiederaufstehen in einem Frühlingsfest gefeiert wurde, sagt der Oberpriester nach Vollendung der 3 Trauertage (25. März), nachdem er Lippen und Ohr mit Öl gesalbt hat[1]:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου
ἔστιν γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία,
„Freut euch, ihr Geweihten, des geretteten Gottes,
denn er ist für euch die Errettung von den Mühen".

1 Mos 6, 3: *Die Lebensdauer betrage* 120 *Jahre*. Die Herabsetzung der Lebensalter gilt als Strafgericht. In den babylonischen Texten gehen der Sintflut andre Strafgerichte voraus (s. S. 126).

Auf 1 Sa 2, 31 f. darf nicht hingewiesen werden. Das dort zweimal in der Glosse vorkommende זָקֵן wird nicht „Greis", „Betagter" bedeuten, sondern Ältester im Sinne von princeps, Volksführer.

Die Entstehung der Riesen.

Aus dem Umgang der bene ha-elohim (= Engel s. S. 322f.) mit den Menschen entstanden *Riesen, die in uralter Zeit hochberühmt waren.*

---

[1]) Firmicus Maternus, de errore profanarum religionum cp. 3. Nach dem Einzug der Canephoren (15. März) begann am 22. März das eigentliche Fest. Eine Fichte (Baum, unter dem Attis starb) wurde mit Veilchen umkränzt und, mit Binden wie ein Leichnam umwickelt, zum Palatin-Tempel getragen. In der Trauerzeit wurde castus gefordert (Keuschheit und Enthaltung von Früchten der Erde). Am 3. Tage, dem dies sanguinis (27. März) rasten die Götter. Dann wurde in den Hilarien die Parusie (Epiphanie) des Gottes gefeiert. Der Oberpriester meldet am 25. März ‚des Gottes voll': „Attis ist wiedergekehrt, freut euch seiner Parusie".

1 Mos 6, 1 ff. Es liegt hier ein versprengtes Stück aus dem Heroenmythos vor, der aus dem Göttermythos hervorging (die dritte Stufe ist das mythenhaltige Märchen, das die depossedierten Götter und Heroen ins profane Leben rückt).

Die Legende ist Aeth. Hen. 6 ff. Jub. 5 (Kautzsch, Pseudepigraph. II, 258 ff. 48 f.) weiter ausgeführt (vgl. auch Judä 6 und 2 Petri 2, 4, vielleicht auch 1 Petri 3, 19 f. s. hierzu S. 131). Hiernach waren die aus den Ehen hervorgegangenen Riesen im finsteren Abgrund gefesselt, bis sie am letzten Gerichtstag dem Abgrund des Feuers ausgeliefert werden. Bar 3, 26 heißt es: „Dort (in Gottes Haus, d. i. in der Welt) wurden die Riesen geboren, die hochberühmten, die uralten, die Männer hohen Wuchses." Das j. Targum nennt die Namen der Engel, die aus der himmlischen Welt in die Materie stürzten. Auch die Giganten, die Ez 32, 27 einst in ihrem Leben (so nach Sept.) Schrecken der Menschen waren und nun in der Unterwelt liegen, das Schwert als Kissen und mit dem Schild bedeckt, stehen vielleicht mit dem Fragment des Heroenmythos von 1 Mos 6 in Zusammenhang (s. Cornill, Ezechiel S. 390 und vgl. insbesondere zu den Nephilim Boissier, ZATW 1910, 35 ff. und OLZ 1910, Sp. 196 f.).

Josephus, Ant. I, 3, 1 vergleicht die Riesen unserer Stelle mit den Giganten der Griechen, Philo von Byblos berichtet nach Eusebius, praep. ev. I, 10, daß von den Erstgeschaffenen sterbliche Menschen hervorgingen, die ein Riesengeschlecht erzeugten.

Die jüdische Legende verankert die Geschichte nach rückwärts und vorwärts. Sie läßt einerseits bereits Eva mit einem bösen Geistwesen, Sammael, verkehren, andererseits verbindet sie die Riesen mit der Turmbaugeschichte[1].

Die bene ha-elohim sahen die Töchter der Menschen, daß sie ṭôbôt waren; das wird hier nicht „schön" heißen, sondern „von starkem Körperbau" (1 Sam 9, 2 vgl. 10, 23 wird von Saul z. B. in diesem Sinne ṭôb gesagt). Das paßt besser zu den Riesengeschlechtern als „Schönheit", wie Ehrlich, Randglossen 1, 28 richtig bemerkt.

Neuntes Kapitel.

Die biblischen Weltzeitalter.

Wir fanden in den babylonischen Texten von Nippur und bei Berossos, die die Urgeschichten mit historischen Zeiten verbinden, verschiedene Zahlensysteme im Dienste der Weltzeitalterlehre. Auch den biblischen Urgeschichten liegen in Verbindung mit der geschichtlichen Zeit Zahlensysteme zugrunde. Auch hier variieren die Systeme; der masoretische Text hat andere Zahlen wie der Samaritaner und die Septuaginta, aber in jedem der drei Codices sind die Zahlen sehr sorgfältig überliefert[2]. In allen Fällen

---

[1]) s. S. 177.

[2]) Weniger sorgfältig die Zahlensysteme in den Jubiläen und bei Josephus, Antiquitates. S. Bosse in MVAG 1908, Nr. 2 S. 1 ff.

handelt es sich um ein künstliches System eines Schlußredaktors, der den religiösen Pragmatismus des gesamten Geschichtsverlaufs dadurch in seiner Weise zum Ausdruck brachte. Während für die Babylonier nur kalendarische Weltzeitalterziffern in Betracht kommen (s. HAOG S. 193ff.), verbindet der biblische Zahlenbildner, wie es scheint, religiöse Ideen mit seinem System. Soweit es sich um historische Zeiten handelt, hat er chronologisch die wirklichen Verhältnisse möglichst respektiert. Für die Urzeit aber war der Zahlenmystik freier Raum gegeben[1].

Der Schlüssel ist gegeben 1 Kg 6, 1:

480 Jahre nach dem Auszug ist der Tempel Salomos erbaut,

und 2 Mos 12, 40:

430 Jahre war Israel in Ägypten.

Die zugrunde gelegte Einheit, die zur Chronologie des zur Verfügung stehenden urgeschichtlichen Zeitraumes benutzt wird, ist das Jahrtausend, das durch gewisse rechnerische Komplikationen verkürzt und damit verborgen wird.

Adam starb 930 Jahre alt (1 Mos 5, 3).

Mit ihm ist das erste Jahrtausend zu Ende. Abgezogen werden ihm 70 Jahre, vielleicht nach dem Grundsatz von Ps 90,10: *Unser Leben währet 70 Jahre. Am Tage, da er davon isset, soll er sterben* (2,17). Vielleicht sollte das durch den Abzug zum Ausdruck gebracht werden.

Den Anfang des zweiten Jahrtausends würde man mit Noah erwarten; der Sintflutheld ist nach den Zahlen von 1 Mos 5 der erste, der nach Adams Tod in der Reihe der Urväter gezeugt und geboren wird. Als entscheidender Termin gilt aber dem Zahlenbildner die Entrückung Henochs:

Henoch wurde entrückt 987[2].

Daß dies die Jahrtausendwende zwischen dem 1. und 2. Jahrtausend sein soll, ergibt sich aus folgender Betrachtung. Die doppelte Summe von 987 ist 1974. Die Ziffer fällt nach 5, 11 in die Lebenszeit des Peleg, unter dem *die Erde verteilt wurde* (Peleg heißt „Teilung"). In diese Zeit (und jedenfalls im Sinne des Zahlensystems in dieses Jahr) fällt der Turmbau zu Babel, der die Völkertrennung verursacht. Damit ist der Termin der Wende des 2. und 3. Jahrtausends gegeben:

Der Turm zu Babel wurde gebaut 1974.

Daß der Turmbau zu Babel als Jahr der Völkertrennung gilt, daß ferner dieses Jahr als Auszugsjahr Abrahams gilt, wird hernach gezeigt werden. Ebenso, daß die 50 Jahre in Harran die 430 Jahre in Ägypten zu 480 ergänzen, und daß der Auszug aus Ägypten als Termin des Baues der Stiftshütte gerechnet wird. Das ergibt:

Bau der Stiftshütte 1974 + 480 (d. h. 50 + 430) = 2454 nach der Schöpfung.

Von da bis zum Tempelbau Salomos nach 1 Kg 6, 1:480 Jahre. Also:

Bau des Tempels Salomos: 1974 + 480 + 480 = 2934 nach der Schöpfung.

Von da bis zum Ende Zedekias entfallen auf die Könige Judas wieder 430 Jahre, auf das Exil 50 Jahre[3]: also wieder eine Periode von 430 + 50 = 480 Jahre vom Tempel-

---

[1]) Daß es sich um ein künstliches System handelt, wird jeder leicht einsehen, wenn er sich ausrechnet, daß nach den Zahlen der Urväter sämtliche nachsintflutliche Urväter von Noah bis Abraham bei der Völkertrennung noch am Leben sind, daß Noah erst 500 Jahre alt seine Söhne Sem, Ham, Japhet zeugt, während das stereotyp angegebene Zeugungsjahr seiner Vorfahren sich von 130—65 abstuft, bis zur Zeugung des Jared, dessen Name mit dem hebr. Verbum für „herabsteigen" zusammenhängt.

[2]) Das ergibt sich aus den Zahlensummen der Zeugungsjahre: 130 + 105 + 90 + 70 + 65 + 162 + 365 = 987.

[3]) Kautzsch, Beilagen zur Bibelübersetzung 1. Aufl. S. 172. Die 480 sind in 50 + 430 geteilt gedacht wie in der Periode vor dem Bau der Stiftshütte (= Auszug aus Ägypten).

bau Salomos bis zum neuen Tempel nach dem Exil (rechnerisch = Rückkehr aus dem Exil genommen). Sie sind jetzt mit 12 Hohenpriestern ausgefüllt, deren Namen in 1 Chr 6, 34f. mit Aaron beginnend genannt werden.

Tempelbau nach dem Exil: 2934 + 480 = 3414 nach der Schöpfung[1].

Besonders kunstvoll wird das 3. Jahrtausend chronologisiert, in dem sich die Haupttatsachen der vorbereitenden Heilsgeschichte vollzogen.

1974 d. i. 2 × 480 Jahre früher als 2934 (Tempel Salomos).
1974 d. i. 1 × 480 Jahre früher als 2454 (Bau der Stiftshütte).

Dieses Jahr gilt als Jahr des Turmbaus zu Babel und als Jahr der Völkertrennung.

Da Abraham nach den Zeugungszahlen 1949 geboren wurde[2], war er 25 Jahre alt beim Turmbau zu Babel. Wenn wir, was nahe liegt, annehmen, daß der Chronologe die Wanderung der Terachiten mit der allgemeinen Völkertrennung zusammenfallen läßt, so ergibt sich aus 12, 4, daß er mit seinem Vater 50 Jahre in Harran war, also mit 75 Jahren nach Kanaan ging.

Daß keine Lücke zwischen dem Auszug und dem Einzug in Kanaan gedacht ist, ergibt sich aus der Vergleichung von 12,4 mit 16,3 und 16, wonach Abraham beim Auszug 75 Jahre und bei der Ankündigung der Geburt Ismaels 85 Jahre alt war: Zehn Jahre nach dem Einzug in Kanaan (bei der Geburt Ismaels) ist er nach 16,16 86 Jahre alt).

Aus diesen 50 Jahren erklärt sich die oben genannte Ziffer 2 Mos 12, 40: 430 Jahre war Israel in Ägypten. Der Auszug aus Ur galt dem Rechner als das Jahr der eigentlichen religiösen Hiǧra Abrahams; die 50 Jahre in Harran rechnet er schon zu der ersten Hälfte der großen religiösen Periode (2 × 480) des 3. Jahrtausends, zum Aufenthalt in Ägypten. Weiß er, daß das Gebiet Kanaans damals politisch unter ägyptischer Oberhoheit stand?[3]

Die 430 ist noch einmal geteilt in 2 × 215:

215 Jahre von Abrahams Einzug in Kanaan bis Jakobs Einzug in Ägypten[4].
215 Jahre von Jakobs Einzug in Ägypten bis zur Befreiung[5].

Das Zahlensystem sagt, daß der Geschichte Israels eine Weltentwicklung vorausging, die unter der gleichen Harmonie der Zahlen stand. An jedem Jahrtausend-Ende steht das Mysterium der Verbindung zwischen Gott und den Menschen, das eine Mal in der Travestie des verwegenen heidnischen Turmbaus, der bis in den Himmel reichen sollte:

---

[1]) Merkwürdigerweise fehlen bei dieser Rechnung noch 586 Jahre bis zu Christi Geburt (wenn man diese 4000 Jahre nach der Schöpfung ansetzt), also soviel wie von der Zerstörung Jerusalems bis Christi Geburt geschichtlich anzusetzen sind. In Wirklichkeit handelt es sich beim Bau des 2. Tempels um das Jahr 516 oder um 538, wenn die Rückkehr rechnerisch als Zeit des Tempelbaus gilt.

[2]) s. hierzu die Tabelle bei Jakob, Der Pentateuch S. 16. Die einfache Datierung ergibt allerdings 1946. Die Differenz von 3 ist bei der Geburt Sems zu addieren, s. Jacob, l. c. S. 18f., der hier einen folgenschweren Fehler der Chronologie korrigierte. Denn 5, 32 heißt es: „Als Noah 500 Jahre alt war (geb. 1056), zeugte er Sem, Ham und Japhet." Sem ist aber im Sinne des Zahlenkünstlers der Jüngste, also geboren, als Noah 500 Jahre alt war. Das folgt aus 11, 10: „Sem war 100 Jahre alt, als er Arpakšad zeugte, zwei Jahre nach der Flut". Wäre Sem der Älteste, so müßte er, da Noah im 500. Jahre zu zeugen begann (1556), bereits im Jahre der Flut und nicht zwei Jahre nach der Flut 100 Jahre alt gewesen sein. — So ist es rechnerisch gedacht. Nach 5, 32 sind Sem, Ham und Japhet als Drillinge gedacht wie 11, 26 Abram, Nahor, Haran.

[3]) Allerdings von den Hettitern streitig gemacht s. S. 216ff. Die ägyptische Oberhoheit über Kanaan wurde noch in Salomos Zeit nominell aufrecht erhalten.

[4]) 25 Jahre von Abrahams Einzug in Kanaan bis Isaaks Geburt (12, 4 vgl. 21, 5); 60 Jahre von Isaaks bis Jakobs Geburt (25, 26), 130 Jahre von Jakobs Geburt bis zu seinem Zug nach Ägypten (47, 9): 25 + 60 + 130 = 215.

[5]) Der Rest der 430 Jahre in Ägypten (2 Mos 12, 40) unter Abzug der in Anm. 4 gezählten Jahre.

Jahr 1: Paradies auf Erden.
987: Henochs Entrückung.
1974 (= 2 × 987) Turmbau, Abrahams Auszug.
2454 (1974 + 480 [= 430 + 50]) Errettung aus Ägypten bez. Bau der Stiftshütte.
2934 (2454 + 480) Bau des salomonischen Tempels.
3414 (2934 + 480) Bau des zweiten Tempels[1].

Der Tempel entspricht der Stiftshütte, die Stiftshütte entspricht dem paradiesischen Wohnsitz. S. 387f. wird sich zeigen, daß diese Idee der präfigurierten Harmonie auch den Erzählern des Baues der Stiftshütte vorgeschwebt hat.

Es ist wahrscheinlich, daß auch den jüdischen Zyklen neben den religiösen Gesichtspunkten rein kalendarische Systeme zugrunde liegen. Daß z. B. die Grundzahl 480 das 12fache der Generationszahl 40 wiedergibt, ist sicher. A. Bosse hat MVAG 1908, 2 (Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus) ein System herausgerechnet, mit dem das obige so ziemlich zusammenstimmt.

Eine ganz schwierige Rechnung, der ich mathematisch nicht folgen kann, stellt E. Dittrich, OLZ 1909 Sp. 292ff. auf Grund der Urväterzahlen an: Urväter, Präzession und Mondhäuser. Er rechnet heraus, daß die genealogischen Tafeln Präzessionszahlen enthalten, und daß die Einzelzahlen Bogengrade zwischen den Sternen der Mondhäuser angeben. Es würde damit ein weiteres Zeugnis für die im alten Orient lange gesuchten Mondhäuser (s. aber jetzt HAOG S. 102) gegeben sein. Daß im letzten Grunde himmlische Zyklen zugrunde liegen (zur 40 s. Motivregister), kann bei dem Wesen der orientalischen Zeitalterrechnung nicht zweifelhaft sein.

Im Zusammenhange mit den verschiedenen Methoden biblischer Zyklenrechnung bei den Zahlen der Urväter sei hier noch auf einige Spuren biblischer Weltzeitalter hingewiesen.

HAOG S. 193ff. sind die sumerisch-babylonischen Weltzeitalter ausführlich behandelt und an verschiedenen Stellen (s. Register) sind dort die Weltzeitalter bei den Ägyptern, Eraniern, Indern, Chinesen, Etruskern usw. besprochen.

Die Weltentwicklung vollzieht sich in Zyklen, die im Jahreslauf sich widerspiegeln. Je nach der Mond- oder Sonnenrechnung hat das Weltjahr zwei Weltsemester oder vier Jahreszeiten oder Doppelmonate oder 12 Monate oder 72 Fünferwochen oder (nur rechnerisch zu erschließen) 52 Siebenerwochen nach dem lunisolaren Jahr resp. 50 Siebenerwochen nach dem Mondjahr.

Die Schriftsteller der biblischen Quellschriften wollen zum Teil von dem System nichts wissen. An die Stelle der im Kreislauf gegebenen göttlichen Manifestationen tritt die Weltregierung Gottes. Aber sie kennen die Theorie, und wir finden gerade unter den Erzählern, denen wissenschaftliche Kenntnisse zugetraut werden können, Versuche, die Äonen spekulativ auf die gesamte Weltentwicklung anzuwenden (I) oder auf einzelne historische oder apokalyptische Stücke des Weltlaufs zu übertragen (II. III).

---

[1]) s. zur ganzen Berechnung B. Jakob, Der Pentateuch. Hier sind alle Zahlensysteme besprochen. Eine große Rolle spielt noch 130. Sie ist Adams Zeugungsziffer (5, 3), Jakobs Alter beim Zug nach Ägypten (47, 7ff.); 3 × 130 vergehen von Sems Geburt bis Abrahams Geburt.

I. Die Priesterschrift mit ihren sieben (?) Tholedoth[1]:

1. Das Zeitalter (der Schöpfung) „des Himmels und der Erde" mit den 7 „Tagen" der einzelnen Schöpfungsakte[2], 1 Mos 2, 4 (s. hierzu S. 35).

2. Das Zeitalter Adams 1 Mos 5, 1: die Urväter mit den riesigen Lebensaltern umfassend[3].

3. Das Zeitalter Noahs nach der Flut 1 Mos 6, 9.

4. Das Zeitalter Theraḫs (Abraham) 1 Mos 11, 27.

[5. Das Zeitalter des Moses.

6. Das Zeitalter Davids, s. Ruth 4, 18.

7. Das Zeitalter des priesterlichen Redaktors, das als „neue Zeit" gegolten haben wird —Josia? Esra?]

II. Die vier geschichtlichen Weltzeitalter in Da 7, s. zur St.

III. Perioden der Endzeit: 70 Wochen (šabû'im)[4] bei Da 9, 24f.; die 12 letzten „Hirten" Henoch 90, 17 (Kautzsch, Pseudepigraph. 296), die 12 Perioden der Drangsale Apk Baruch 27 (ib. S. 421); die 4 Etappen der Endzeit Offenbg 6, 1ff.[5]

Mit besonderer Vorliebe hat die spätere jüdische Literatur die Lehre von den Weltzeitaltern aufgegriffen. In dem Buch der Jubiläen, das wohl in die Makkabäerzeit gehört und das dem Priesterkodex nahe verwandt ist, rechnet man nach Jahrwochen und Weltjahren. I, 29 redet von Tafeln(!), auf die die Weltjahre bis zur Welterneuerung eingezeichnet sind. Im Buch Henoch[6] scheinen sieben Perioden von Adam an gezählt zu sein.

Wie tief diese Spekulationen bis in späte christliche Zeiten gewirkt haben, zeigt der Sachsenspiegel[7], der die Streitfrage, ob es sechs oder sieben Heerschilde (ebenbürtige Ritterklassen) gibt, dahin entscheidet: es stehe damit wie mit dem 7. Weltzeitalter. Man wisse nicht, ob es sieben oder sechs gebe. Er selbst tritt für sieben Heerschilde und Weltzeitalter ein und beruft sich auf „Origenes"[8], wo sechs Zeitalter bis zur Menschwerdung Gottes gezählt werden; das 7. ist dann das, in dem der Ritter Eike von Repgau den Sachsenspiegel schreibt.

Am Beginn jedes Weltzeitalters steht der Weise, der Lehrer. So

---

1) s. Gunkel, Genesis³ 264ff., Zimmern KAT³ 542. Gunkel hat gesehen, daß die Tholedoth des Adam, Noah, Theraḫ, Moses Weltzeitaltern entsprechen. Aber keinesfalls handelt es sich hier um die Vierzahl. 7 Perioden scheint auch das Buch Henoch zu zählen; s. unten.

2) Daß hier Tholedoth 1 Mos 2, 4 nichts andres bedeutet, als an den andern Stellen (gegen Kautzsch), hat Hommel in seinem Grundriß S. 182 Anm. 3 mit Recht hervorgehoben. Vgl. S. 35.

3) s. hierzu oben S. 194ff.

4) Vgl. die 70 Jahre Jer 25,11 und zum Übergang der Jahre in Tage Winckler, KAT³ 334, s. auch nächste Anm.

5) Die 10 Wochen der Endzeit bei Henoch 93 wie die 10 „Tage" Endzeit Offbg 2,10 gehören derselben Rechnung an wie jom kippurim als 10. Tag (Befreiungstag) nach dem jüdischen Herbst-Neujahr, das Gerichtszeit bedeutet, vgl. S. 141, 3 und 4; BNT 70f.

6) 85ff. (Kautzsch, Pseudepigr. 289ff.).

7) Ausgabe von Homeyer, 3. Aufl. 1861.

8) Gemeint ist Isidorus von Sevilla in seinem Werke Etymologiarum seu originum libri XX (V, 38, s. Migne S. L 83, 1017ff.). Aber es stimmt nicht ganz zu Isidor. Dieser nennt Adam, Noah, Abraham, David, Auswanderung nach Babylon, Menschwerdung Gottes als Anfänge der sechs Zeitalter; der Sachsenspiegel: Adam, Noah Abraham, Mose, David, Menschwerdung Gottes.

scheint bei Berossos' Urvätern eine viermalige Offenbarung je an der Wende der vier Quartale des Weltjahres gedacht zu sein[1]. Die Gottesoffenbarungen in der priesterlichen Erzählung von Adam, Noah, Abraham, Mose entsprechen dieser Spekulation[2].

Spätere jüdische Spekulationen nennen als Lehrer: 1. Seth, unter dem man den Namen Jahve zuerst anrief; 2. Noah, der die sieben Gebote lehrte; 3. Moses, der Gesetzgeber; als 4. gilt der erwartete David. Mit dieser Lehre verbindet sich eine Art Seelenwanderungs-Theorie (Gilgul): die Seele Seths geht in Noah über, die Seele Noahs in Moses usw. Der im 15. Jahrhundert n. Chr. in Saphed lebende Gründer der Kabbala Lurja hat das System ausgebildet und im Sepher hagilgulim niedergelegt.

Auch die jüdische Zweiteilung in das gegenwärtige und zukünftige Weltzeitalter (עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא) geht auf diese Weltzeitalterlehre zurück. Hebräisch 'olâm (im Neuen Testament αἰών) ist im Sinne der Lehre Welt und Zeitraum zugleich (vgl. S. 53f. und S. 271). Das Wort „Weltlauf" gibt das gut wieder. In der orientalischen Lehre rollen die Äonen fort. Die Welt geht immer von neuem in den Chaoszustand zurück, und eine neue Welt steigt aus dem Urwasser hervor. Die optimistische Ausbildung, die in der eschatologischen Lehre in der Erwartung eines endgültigen vollendeten Äon nach völliger Besiegung der chaotischen Macht liegt, ist außerhalb der Bibel nur in der Lehre Zarathustras zustande gekommen. Für die altisraelitische Anschauung ist die gegenwärtige Welt in ihrem Ideal die vollendete Welt, die Welt, in der Gott bei seinem Volke wohnt (s. S. 3). Die religiöse Erziehung Israels geht unter gewaltigen Katastrophen auf die Erfahrung hinaus: das Reich Gottes ist „nicht von diesem Äon" (Joh. 18, 36). So erwartet man später einen kommenden Äon, in dem Gott auf einer erneuten Erde seine Herrschaft aufrichtet nach dem großen messianischen Siege. Der gesamte Weltlauf bis dahin gilt als d i e s e r Äon[3]. Auch die Urchristenheit hat diese Weltzeitalterlehre in ihre religiöse Neuschöpfung übernommen. Sie erwartet die Parusie des Heilands. Parusie heißt Ankunft, nicht Wiederkunft. Das Heilandswerk Jesu gehört d i e s e m Äon an, es umfaßt aber die prinzipielle Gewinnung und Verbürgung der Welterneuerung. Christ sein heißt im urchristlichen Sinne: so leben, als ob die Welterneuerung schon da wäre: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt (d. h. die Welt dieses Äon) überwunden hat" (1. Joh. 5, 4).

Die Kainiten-Tafel (J_1) ignoriert, wie Wellhausen erkannt hat, die Sintflut. Die Hirten, Musikanten und Schmiede gehören der gegenwärtigen Weltära an. Ebenso ist der Turmbau J_1 11, 1—9 nicht mit der Sintflut vereinbar (s. S. 168). Die J-Stücke der Sintfluterzählung gehören der Quelle J_2 an, die die Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradiese als Bauern schildert, die zur höheren Kultur heranreifen und um der wachsenden Sünde willen (6,5—8) vernichtet werden bis auf Noah und seine Söhne Sem, Ham, Japhet. Bei J_1 ist das entsprechende Gottesgericht über die Menschen die Sprachverwirrung und Völkertrennung nach dem Turmbau[4].

---

[1]) Zimmern KAT[3] 542, s. oben S. 104. [2]) Gunkel, Genesis[2] 266.

[3]) Nach orientalischer Lehre müßte die Sintflut den Übergang zu einem zweiten Äon innerhalb dieses Weltlaufs bedeuten. Die Sintflut ist Rückkehr ins Urchaos. Der Stil der Erzählung behandelt auch die Sintflut in diesem Sinne. Aber es ist eben nur Stil der Erzählung. In der Gesamtauffassung bleibt es dabei: mit dem *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde* beginnt d i e s e r Weltlauf; einst wird alles neu, dann beginnt j e n e r Weltlauf.

[4]) Vgl. S. 168, s. Smend, Die Erzählungen des Hexateuch S. 27: J_1 c. 2 u. 3 teilweise; 4, 1. 17—24; 6, 1. 2. 4; 11, 1—9; 9, 20—27. — J_2 c. 2 u. 3 teilweise. 4, 25—26; 6, 5—9, 17 teilweise; 10 teilweise.

Zehntes Kapitel.

Außerbiblische Traditionen über die Sintflut.[1]

Babylonien.

1. In der Sammlung des Museums der Universität Pennsylvania fand sich ein aus dem 3. Jahrtausend stammender sumerischer Hymnus aus Nippur, der an die Göttin Ninḫarsag gerichtet ist und die Sintflut erwähnt[2].

Die Reste der ersten beiden Kolumnen besingen nach Langdon die Heldentaten der Muttergöttin und die Ereignisse, die in ihrer Stadt Opis vorfielen. Kol. III bringt ein Gespräch zwischen Nintud (Beiname der Ninḫarsag) und Enki (Ea). Wie es scheint, hat Ea beschlossen, die Menschen durch eine Sintflut zu vernichten. Nintud versammelt die Frommen, denen sie nicht zürnte, in ihrem Tempel, zusammen mit einigen „göttlichen Gesalbten"[3]. Ein Befehl zum Archenbau wird nicht gegeben. Aber in der Fortsetzung des Textes sagt Nintud zum Könige: „O König, die Sintflut schwemmt hinweg, ja sie schwemmt hinweg". Darauf fährt der Text fort: „Seinen Fuß setzte er flugs (?) auf das Schiff und zwei . . . . . . Wächter stellte er auf". Dann sandte Ea Gewässer, welche die Felder überschwemmten. „Die Wasser des Ea bedeckten die Felder." Am ersten Tage des ersten Monats begann die Flut und am neunten Tage des neunten Monats war ein Stillstand der Gewässer.

Nach einer beträchtlichen Lücke im Text gibt die Tafel den Namen des Königs an, der die Flut überlebte. Er heißt dingir TAG . TUG, „der Gärtner[4]. Ea beruft ihn in seinen Tempel und teilt ihm Geheimnisse mit.

---

[1]) Eine Flutüberlieferung im größern Stile kann fast an allen Enden der Welt nachgewiesen werden. Andrée, „Die Flutsagen ethnographisch betrachtet" (1891) hat 60 Flutsagen gesammelt. Er kommt zu dem Resultat, daß 40 davon genuin seien, während 20 mit der babylonischen Sage durch Zusätze oder als Nachbildungen zusammenhängen. Vgl. ferner Winternitz, die Flutsagen des Altertums in den Mittlg. der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXI, 305ff. Literarische Abhängigkeit spielt auch hier nicht die Hauptrolle. Es handelt sich wie bei der Kosmogonie um Überlieferungen, die durch die Welt wandern, deren Ursitz wir nicht kennen. Die Motive der mythologischen Lehre bilden dann den Stil der Erzählung.

[2]) Nach dem vorläufigen Bericht Langdons, PSBA 1914, p. 188ff.

[3]) vgl. zur Salbung S. 447[3].

[4]) Der Sintflutheld ist der Bringer der neuen Zeit. Eines der vielen Motive, die den Träger der Erwartung in der altorientalischen Symbolik charakterisieren, ist „der Gärtner" (ikkaru); dem Sinne nach identisch mit „Landmann" (der Ackerbau ist in Babylonien vom Gartenbau nicht unterschieden) oder „der Wasserzieher" (auf der Bewässerung und Kanalisierung ruht in Babylonien der Ackerbau wie die Gartenbaukunst). Zum „Landmann" und „Wasserzieher" s. S. 354. Ikkaru „Gärtner" ist deshalb Königstitel. In einem bisher unveröffentlichten Texte findet sich die Gleichung: pa-te-si = šarru = amêlikkaru. In den von Harper veröffentlichten Briefen heißt es oft (Nr. 183. 351. 361. 816 u. ä.): „An den Gärtner (ENGAR = ikkaru, s. Brünnow Nr. 1024), meinen Herrn" = „An den König, meinen Herrn". In einem der neubabylonischen Chronik-Texte, die von altbabylonischen Königen handeln (King, Chronicles II, 12f.), heißt es:

„Ura-imitti, der König, setzte Inlil-bâni, den Gärtner,
auf seinen Thron als Maskenfigur" (Narrenkönig beim Neujahrsfest; s. HAOG S. 317).

Unmittelbar auf die Enthüllung des Geheimnisses an TAG. TUG[1] folgt das S. 87 behandelte Stück, das eine Art Sündenfall erzählt.

2. Eine ebenfalls aus der Bibliothek von Nippur stammende Liturgie im Dienste eines vergöttlichten Königs erwähnt in der 3. Kolumne die Flut[2]:

„Geraden Wegs zwei zu zwei [in] das Schiff [ließ er sie eintreten] .... dann sandte] Laḫama aus der Tiefe eine Flut. Ihr Wehklagen [stieg empor] wie die Vögel des Himmels."

3. Eine Liturgie für den Kult des vergöttlichten Dungi (Langdon BEUP XXXI, p. 17—18) handelt ebenfalls von der Sintflut. Hier heißt es:

Rs. I. „Einst versammelte der Geist, das wütende Wort (?), die Sintflut, alles (?).
10. Der rasende Sturm stieß sein furchtbares Brüllen aus.
Der verwüstende Geist mit seinen sieben Winden machte den Himmel ächzen.
Der heftige Sturm ließ die Erde erbeben.
Der Sturmgott brüllte in den weiten Himmeln.
Es fielen große und kleine Schlossen vom Himmel".

4. Der S. 6 zur Schöpfung erwähnte sumerische Text aus Nippur enthält auf der 3.—6. Col. der zweiten Tafel eine Sintfluterzählung[3].

Col. III.
1—9 abgebrochen
10 Der .... Platz ....
Ein Regenstrom ....
Ihr .... machten sie
15 Zu dieser Zeit kreischte Nintu wie eine Frau bei der Arbeit,

---

die Königskrone setzte er auf sein Haupt.
Da wurde Ura-imitti in seinem Palast vom Schlage getroffen (?) und starb durch seine Schere(?).
Inlil-bâni, der auf dem Thron saß, stand nicht wieder auf,
zum König wurde er proklamiert."

Die Nennung eines Gärtners unter den Geliebten der Ištar auf der 6. Tafel des Gilgameš-Epos ist aus dem gleichen Motiv zu erklären. Die Erklärung des Motivs bei Greßmann, Gilgameš-Epos unter Hinweis auf die häufig vorkommende Liebe vornehmer Damen für Bedienstete ist ein geradezu erschreckendes Beispiel für das Versagen der vielgerühmten psychologischen Erklärungsmethode (s. Theol. Lit. Bl. 1912, Nr. 1). Ein anderes Motiv des Beginns der neuen Zeit ist der Fischer, ein anderes der Hirte. Tamuz war nach einem Nippur-Texte (Poebel, The Museum Journal IV, 2, S. 47) ursprünglich ein Fischer; die Göttin Ištar verliebte sich in ihn und machte ihn zum König von Erech.

[1]) Langdon hält TAG. TUG für eine reduplizierte Form der Wurzel t-g mit der Bedeutung „bleiben", zieht die Gleichungen TAG = labâṣu „ruhen", DAG = ašâbu „wohnen", TEG = nâḫu, pašâḫu „ruhig bleiben" zur Vergleichung heran und möchte so TAG.TUG durch das Permansiv nûḫu wiedergeben (nûḫu „er ist besänftigt", d. h. Gottes Zorn) und hält dies für das Prototyp des hebr. Nuaḫ-Noah. Ich halte das für allzu kühn. Der biblische Name Noah („Ruhebringer") ist hebräischer Motivname für den Bringer der neuen Zeit (s. S. 110), ebenso wie „der Gärtner". Eine Auffindung des gleichen Namens im Babylonischen ist schon deshalb von vornherein unwahrscheinlich.

[2]) Nach Langdons vorläufigem Bericht PSBA 1914, p. 188ff.

[3]) s. zur Textveröffentlichung S. 6, Anm. 2; dazu den Vorbericht Poebels im Museum Journal IV, 2, S. 41ff. Bereits die erste Col. der 2. Tafel kündigt in einem beim fragmentarischen Zustand der Stelle unverständlichen Zusammenhang die „Zerstörung der Menschheit", der „Schöpfung Nintu's", an (vgl. S. 123[2].).

die heilige Ištar wehklagte über ihr Volk,
Enki hielt Rat in seinem eigenen Herzen.
Anu Inlil Ninḫarsagga ....
die Götter Himmels und der Erde riefen den Namen von Anu (und) Inlil.
20 Zu dieser Zeit war Ziugiddu König, der pâšišu von ....
Ein ungeheuerliches .... machte er, ...
In Demütigkeit sich niederwerfend, in Ehrfurcht ....
Täglich und beständig, in Erwartung dastehend ....
.... durch Träume, welche nicht gewesen waren (vorher) ....
25 beschwörend im Namen von Himmel und Erde.

Der Sintflutheld ist also hier Ziugiddu, König und Priester von ...... Leider ist die Angabe der Stadt abgebrochen. Zur Belohnung für seine Frömmigkeit eröffnet ihm Enki (Ea) die Beschlüsse der Götter.

Col. IV.
Für .... die Götter eine Mauer
Ziugiddu stehend an seiner Seite hört ....
An der Mauer zu meiner Linken stand und ....
An der Mauer will ich ein Wort zu dir sprechen,
5 an meiner heiligen, dein Ohr öffne mir.
Durch unsre Hand ein Regenstrom .... wird gesandt werden,
um den Samen der Menschheit zu zerstören, um ....
ist die Entscheidung, das Wort der Gesamtheit der Götter ......
10 Die Befehle von Anu (und) Inlil ....
sein (ihr) Königtum, seine (ihre) Herrschaft ....
zu ihm ....

Col. V.
Alle Stürme, die ungeheure Kraft besitzen, sie alle (und) zusammen kamen
Der Regenstrom .... wütete mit ihnen.
Als 7 Tage und 7 Nächte lang
der Regenstrom im Lande gewütet hatte,
5 das gewaltige Schiff auf den großen Gewässern war durch die Stürme hinweggetragen worden,
Šamaš kam (wieder) hervor, indem er Licht über Himmel und Erde ergoß.
Ziugiddu öffnete ein .... des großen Schiffes,
Das Licht des Helden Šamaš läßt er (läßt du) eintreten in das Innere (?) des gewaltigen Schiffes
Ziugiddu, der König,
10 Vor Šamaš wirft er sich nieder,
Der König, einen Ochsen opfert er, ein Schaf schlachtet er.
Während .... großes Horn (?) ....
.... er .... für ihn.
....
15 .... füllt er
.... zwei ....
Nachdem ....

Col. VI.
Bei der Seele des Himmels, bei der Seele der Erde sollst du ihn beschwören,
Daß er möge .... mit dir
Anu (und) Inlil bei der Seele des Himmels und bei der Seele der Erde sollst du beschwören,
und er wird .... mit dir.
5 Der .... des Bodens (mit der Erde) erhebend seine Erhobungen
Ziugiddu, der König,

vor Anu und Inlil wirft er sich nieder,
Leben wie (das) eines Gottes (gibt er?) ihm,
Eine ewige Seele (wie die) eines Gottes schafft er für ihn.
10 Zu dieser Zeit Ziugiddu, der König,
Der Name des .... „Bewahrer des Samens der Menschheit" ....
Auf einem .... Berge, dem Berge von Dilmun ....
ließen sie ihn wohnen.

Die Sintflut kommt hier durch einen siebentägigen Regen. Auf das Opfer des Geretteten folgt die Apotheose. Der Held wird „Bewahrer des Samens der Menschheit" genannt, wie der Urmensch Adapa in der babylonischen Legende des Amarna-Archivs „Same der Menschheit" heißt. Der Sitz des vergöttlichten Helden ist hier auf dem heiligen Berge von Dilmun, also auf der Bahrein-Insel bei Ostarabien. Die Angabe der im Gilgameš-Epos enthaltenen Sintflut-Rezension: „an der Mündung der Ströme" (Euphrat und Tigris) findet hier ihre Erklärung. Der von Jensen, Gilgameschepos S. 33, Anm. 3 geltend gemachte Widerspruch ist demnach hinfällig[1].

5. Ein in Nippur gefundenes Fragment Hilprechts[2], aus dem Anfang des 3. Jahrtausends stammend, sagt:

.... ich will auftun
.... es soll alle Menschen hinwegschwemmen,
...... Lebendiges, bevor die Flut losbricht,
..... soviele auch da sein mögen, werde ich Zerstörung und Vernichtung bringen,
.... baue ein großes Schiff und
.... ganze Höhe soll sein Bau sein.
.... es soll ein Hausboot sein, das alles trägt, was an Lebendigem gerettet worden ist
.... und es soll ein starkes Dach haben.
..... [das Boot], welches du machen wirst.... bringe hinein die Tiere des Feldes, die Vögel des Himmels
...... statt einer großen Zahl ......
.... und die Familie ....

6. Der Sintflutbericht im Gilgameš-Epos[3].

Gilgameš ist jenseits der Gewässer des Todes auf der „Insel der Seligen" bei seinem Urahn Ut-napištim[4]. Der erzählt ihm die Geschichte:

---

[1]) Im Zusammenhang mit Dilmun nennt ein spätbabylonisches Täfelchen eine Gegend pardêsu (Paradies), s. Hommel, Grundriß S. 166, vgl. oben S. 71. In einem Ištar-Hymnus ASKT S. 27, Z. 37f. wäscht Ištar in der Quelle des Berges von Dilmun ihr Haupt. Es findet sich also hier ein Lebensquell. Zu Dilmun-Bahrein, wo eine babylonische Inschrift gefunden wurde, s. auch Hommel l. c. S. 24. 270.

[2]) The Babylonian Expedition, Series D, Vol. V, Fasc. I: The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story. Philadelphia 1910. Näheres dazu S. 138.

[3]) Eingearbeitet in die XI. Tafel des Gilgameš-Epos (Bibliothek Asurbanipals; literarische Spuren lassen sich bis in die Hammurabi-Epoche verfolgen; auch ein verwandtes Fragment aus der Zeit Ammizadugas ca. 2100 ist aufgefunden worden; noch älter ist vielleicht das S. 117f. mitgeteilte Fragment aus der Tempelbibliothek von Nippur). Die XI. Tafel übersetzten zuletzt Winckler, KT[3] S. 80ff.; Ungnad bei Greßmann, Das Gilgameš-Epos. Dort auch die Literatur. Zu der „gemeinverständlichen Erklärung Greßmanns" s. aber meine entgegengesetzte Auffassung Theol. Lit. Bl. 1912, Nr. 1.

[4]) So definitiv zu lesen; ein altbabylonisches Fragment des Epos MVAG 1902, 1ff. schreibt U-ta-na-iš-tim; der Name bedeutet wahrscheinlich: „er sah das Leben"

Gilgameš sagt zu ihm, zu Ut-napištim, dem Fernen:
Ich schaue dich an Ut-napištim,
deine Maße sind nicht anders, gerade wie ich bist du,
ja du bist nicht anders, gerade wie ich bist auch du;
.... (?)ist mein Wesen dazu geschaffen (?) Kampf zu führen,
[du aber (?)] bist müßig (?), auf deinem Rücken (liegend)
Wie tratst du nur in die Götterversammlung und sahst das Leben?
Ut-napištim sagte zu ihm, zu Gilgameš[1]:
10 Ich will dir eröffnen, o Gilgameš, eine verborgene Sache (amât niṣirti),
und ein Geheimnis (pirištu) der Götter will ich dir ansagen.
Šurippak, die Stadt, die du selbst kennst,
[die am Ufer] des Euphrat gelegen ist,
jene Stadt besteht seit alters, die Götter (wohnten) in ihr —
die großen Götter trieb an ihr Herz, einen Flutsturm (abûbu) zu machen.
[Es ....] ihr Vater Anu,
ihr Berater der Held Inlil,
ihr Herold Ninib,
ihr Führer En-nu-gi.
„Der Herr der Weisheit", Ea, hatte mit ihnen (zu Rat) gesessen,



Abb. 40: Altbabylonischer Siegelzylinder



Abb. 41: Altbabylonischer Siegelzylinder
(vgl. die Abbildungen bei Ward, Seals Cyl. p. 40—45).

20 und erzählte ihre Rede einem kikkišu (Rohrzaun?):
„O kikkišu, kikkišu, o Wand, Wand (igaru),
kikkišu, höre, Wand, merke auf![2]
O Mann von Šurippak, Sohn des Ubaratutu,
zimmre ein Haus, baue ein Schiff
laß Hab und Gut, suche das Leben —
verachte die Habe, rette das Leben;
bringe Lebenssamen aller Art in das Schiff hinein.
Das Schiff, das du bauen sollst, —
seine Maße seien genau gemessen,

(Jensen). Ein Text aus Assur (Ebeling, I, Nr. 27, Vs. (?), Z. 4) schreibt Ut-napu-uš-[ti] (s. S. 586). Die beiden Abb. 40 und 41 sollen hier lediglich als Material beigegeben werden. Man hat sie von jeher mit dem altbabylonischen Gilgameš-Mythenkreis in Zusammenhang gebracht.

[1]) Immer mit Gottesdeterminativ geschrieben.

[2]) Nach Z. 195 hängt die rätselhafte Stelle mit Traumvisionen zusammen, die Ea dem babylonischen Noah zuteil werden läßt. Berossos sagt: Kronos sei ihm im Schlafe erschienen und habe ihm die Flut offenbart. Eine interessante weit ältere Variante bietet der sumerische Sintfluttext aus Nippur, der S. 118f. mitgeteilt wurde. Auch hier teilt Enki (Ea) dem frommen König das Geheimnis auf besondere Weise mit; an der Stelle des Rohrzaunes ist hier von einer (heiligen) Mauer die Rede.

30 es sollen sich entsprechen (?) seine Breite und seine Länge.
... Ozean; versieh es mit Dach!
Ich verstand es und sprach zu Ea, meinem Herrn:
[Ein Wissender bin ich (?)], mein Herr, mit dem, was du so befahlst,
[ich halte] (es) hoch und werde es ausführen.
[Aber was] soll ich sagen der Stadt, dem Volke und den Ältesten?
Ea tat den Mund auf, indem er sprach,
er sagte zu mir, seinem Knecht:
[Mensch (?)], also sollst du zu ihnen sagen:
[fürwahr], gegen mich hat Inlil Widerwillen gefaßt,
40 deshalb will ich nicht wohnen bleiben in eurer [Stadt],
auf die Erde Inlils will ich mein Antlitz nicht mehr richten,
zum Ozean will ich hinabgehen, bei Ea, meinem Herrn, zu wohnen.
[Über] euch wird er regnen lassen Fülle:
[. . . . .] Vögeln, Beute an Fischen,
[. . . . .] Ernte
[wenn eines Abends (?) die Regenten (?) des kukku[1]
regnen lassen über euch] einen furchtbaren (?) Regen.
[Sobald etwas vom Morgenrot] erschien

6 Zeilen (49—55) zerstört

der Starke [. . . .] brachte das (zum Bau) Nötige.
Am fünften Tage entwarf ich seine Gestalt.
Nach dem Entwurf (??) waren je 10 Gar hoch (?) seine Wände,
je 10 Gar war dementsprechend (?) der Rand (?) seines Daches;
60 ich entwarf den Vorderbau (?) und zeichnete es.
Ich baute es (?) sechsfach (in 6 Stockwerken?),
teilte es in 7 Abteilungen.
Sein Inneres teilte ich in 9 Abteilungen.
Wasserpflöcke schlug ich ihm in seine Mitte.
Ich ersah (mir) ein Ruder (?) und legte die Geräte hin.
3 (Var. 6) Sar Erdpech goß ich aus auf den Ofen[2] (?),
3 Sar Asphalt goß ich hinein.
Während 3 Saren Öl herzu trugen die Leute, die seinen ... tragen,
außer einem Sar Öl, den verzehren sollte das Opfer (?)[3],
70 (die) 2 Sar Öl, die der Schiffer barg.
Den [Leuten] schlachtete ich Rinder,
ich stach ab [Lämmer] täglich,
mit Most, Sesamwein, Öl und Traubenwein
[tränkte ich] das Volk wie mit Flußwasser,
ein Fest [veranstaltete ich], wie zur Zeit des Neujahrsfestes (akîtu)
ich öffnete [die Salbbüchse (?)], Salbe tat ich in meine Hand.
vor Sonnenuntergang war das Schiff fertig.
[. . . . .] war schwierig
lassen oben und unten die Bauleute Schiffs... bringen
80 [. . . . .] zwei Drittel davon
[Alles, was ich hatte,] lud ich auf,
alles, was ich hatte an Silber, lud ich auf,
alles, was ich hatte an Gold, lud ich auf,
alles, was ich hatte an lebenden Wesen, lud ich auf,

---

[1]) Nach Berossos Vollmondsnacht des Sivan, s. S. 126.
[2]) kîru vgl. hebr. kîr; s. Cun. Texts XVII, 4, Z. 5 (Zimmern).
[3]) Es sind die 71—76 geschilderten Festlichkeiten gemeint.

Ich brachte hinauf auf das Schiff meine männliche und weibliche Hausgenossenschaft[1].
Vieh des Feldes, Tiere des Feldes, Handwerker, sie alle brachte ich hinauf.
Die bestimmte Zeit hatte Šamaš festgesetzt:
„Wenn die Regenten des kukku eines Abends (?) einen furchtbaren (?) Regen regnen lassen,
90 dann tritt in das Schiff und verschließe dein Tor (Var. das Schiff)."
Jene festgesetzte Zeit kam heran,
die Regenten (?) des kukku ließen am Abend Regen regnen.
Das furchtbare (?) Aussehen des Wetters betrachtete ich,
das Wetter zu sehen hatte ich Angst.
Ich ging hinein in das Schiff, verschloß mein Tor.
Dem Lenker des Schiffes Puzur-Inlil, dem Schiffer,
übergab ich das Gebäude samt seiner Habe.
Sobald etwas vom Morgenrot erschien,
stieg auf vom Horizont des Himmels schwarzes Gewölk.
Adad donnerte darinnen.
110 Nabû und Marduk gingen voran,
als Herolde zogen sie über Berg und Tal,
Nergal riß das targullu los.
Ninib[2] zieht einher läßt den miḫru einherziehen,
Die Anunnaki erhoben die Fackeln,
indem sie durch ihren (der Fackeln) Glanz das Land erhellten.
Adads Unwetter drang bis zum Himmel,
alles Helle in Finsternis verwandelnd.
Er [überschwemmte] das Land wie ......,
110 Einen Tag lang .... te der Sturm,
wehte stürmisch, [die Wasser stiegen über?] das Gebirge,
es fielen (?) [die Wasser] her über die Leute (?) wie eine Schlacht,
nicht sah einer den andern,
nicht erkannt wurden die Menschen im Himmel.
Die Götter fürchteten die Sturmflut,
sie zogen sich zurück, stiegen empor zum Himmel des Anu.
Die Götter waren wie Hunde zusammengeduckt, an der Ringmauer gelagert.
Es schrie Ištar wie eine Gebärende,
es rief die „Herrin der Götter", die schönstimmige:
„Das Vergangene ist zu Erde geworden,
120 weil ich vor den Göttern (Var. in der Versammlung der G.) Böses anordnete,
Wie konnte ich befehlen vor den Göttern (Var. in der Versammlung der G.) Böses[3],
habe ich zur Vernichtung meiner Menschen den Kampf anordnen!
Ich allein gebäre ich meine Menschen,
daß sie wie Fischbrut das Meer füllen?"
Die Götter unter den Anunnaki weinten mit ihr,
die Götter saßen auf dem Himmelsdamm (ašru)[4] unter Weinen,
geschlossen waren ihre Lippen ....
Sechs Tage und [sechs] Nächte

---

[1]) Bei Berossos Frau, Tochter und Steuermann und andre Leute, s. S. 127. Vgl. den Keilschrifttext Nr. 7 S. 127.

[2]) Die vier Planetengötter der vier Weltecken? S. HAOG S. 82ff.

[3]) Die Syntax ist nicht klar. Vielleicht sind Z. 120 und 121 zwei Varianten. Die 1. Col. der 2. Tafel des S. 7 und 118 besprochenen sumerischen Textes dient vielleicht zur Erklärung. Es heißt dort auf den ersten erhaltenen Zeilen (3 und 4):

„Meine Menschheit auf ihre Zerstörung will ich ......
Meine, Nintu's (Ištar) Schöpfung, will ich ....

[4]) s. HAOG S. 38f. Ungnad u. a. übersetzen „niedergebeugt".

zieht dahin (dauert) der Wind, die Sturmflut und der Orkan fegt das Land.
130 Als der siebente Tag herankam, ließ die Sturmflut nach im Kampfe,
den sie gekämpft hatte wie ein Heerhaufen.
Es beruhigte sich das Meer, es legte sich der Sturm, die Sturmflut hörte auf.
Ich blickte nach dem Wetter, Stille war eingetreten (?),
und alle Menschen waren zu Erde geworden,
wie ein Söller breitete sich aus vor mir das Gefild (?)[1].
Ich öffnete die Luke, Licht fiel auf mein Antlitz,
Ich kniete nieder, setzte mich und weinte,
über mein Antlitz rannen die Tränen.
Ich sah nach den Richtungen .... des Meeres.
140 Nach 12 (Doppelstunden?) stieg Land empor.
Nach dem Berg Niṣir trieb (?) das Schiff
Der Berg Niṣir hielt das Schiff, ließ es sich nicht (fort) bewegen.
Einen Tag, einen zweiten Tag hielt der Berg Niṣir etc.
den dritten Tag, den vierten Tag hielt der Berg Niṣir etc.
den fünften, den sechsten hielt der Berg Niṣir etc.
Als der siebente Tag herankam,
ließ ich eine Taube hinaus und ließ sie los.
Es flog die Taube fort und kehrte zurück,
da ein Ort zum Sitzen nicht da war, kehrte sie zurück.
150 Ich ließ eine Schwalbe hinaus und ließ sie los.
Es flog die Schwalbe fort und kehrte zurück,
da ein Ort zum Sitzen nicht da war, kehrte sie zurück.
Ich ließ einen Raben hinaus und ließ ihn los.
Es flog der Rabe weg, sah die Verminderung (?) der Wasser,
frißt, wühlt (?), krächzt (?) und kehrt nicht zurück.
(Da) ließ ich hinaus (alles) nach den vier Winden, opferte ein Opfer,
machte eine Spende auf dem Gipfel des Berges,
zweimal sieben Opfergefäße stellte ich auf,
unter sie schüttete ich Kalmus, Zedernholz und Myrthe.
160 Die Götter rochen den Geruch,
die Götter rochen den Wohlgeruch,
die Götter wie Fliegen sammelten sich über dem Opferer.
Sobald „die Herrin der Götter" herangekommen war,
erhob sie die Edelsteine (?), die Anu gefertigt hatte nach ihrem Wunsche:
Ihr Götter hier, so wahr ich den Schmuck meines Halses nicht vergessen werde,
werde ich an diese Tage denken, werde sie auf ewig nicht vergessen.
Die Götter mögen hingehen an die Spende,
Inlil (aber) soll nicht hingehen an die Spende,
weil er sich nicht besonnen hat, die Sturmflut erregt hat
170 und meine Menschen überantwortet hat dem Verderben.
Als nun (zuletzt) Inlil herzukam,
sah das Schiff, zürnte Inlil,
ward erzürnt über die Götter, die Igigi:
Wer von Lebewesen ist entronnen?
Nicht soll leben bleiben ein Mensch beim Strafgericht.
Ninib öffnete den Mund, indem er sprach,
er sagte zum Helden Inlil:
Wer außer Ea stiftet Dinge an?
Weiß doch Ea jegliche Sache.
180 Ea öffnete seinen Mund, indem er sprach,
er sagte zum Helden Inlil:

---

[1]) So Winckler. Sehr unsicher. Jensen, KB VI, 239 vermutet: „Sowie das Tageslicht herangekommen war, betete ich".

Du Kluger unter den Göttern, Held Inlil,
wie, hast du nicht überlegt, als du die Sturmflut erregtest?
Dem Sünder lege seine Sünde auf,
dem Frevler lege seine Frevel auf,
doch sei gnädig (?), daß nicht vernichtet, sei langmütig (?), daß nicht [vertilgt werde die Menschheit (?)]!
Statt daß du eine Sturmflut erregst,
wäre ein Löwe gekommen und hätte die Menschen vermindert!
Statt daß du eine Sturmflut erregst,
190 wäre ein Panther gekommen und hätte die Menschen vermindert!
Statt daß du eine Sturmflut erregst,
Hungersnot mochte einkehren und das Land [verheeren]!
Statt daß du eine Sturmflut erregst,
Nergal (die Pest) mochte kommen und das Land [schlagen].
Ich habe nicht verraten das Geheimnis (?) der großen Götter.
Den Atra-ḫasîs ließ ich Träume sehen (und so) vernahm er das Geheimnis der Götter.
Jetzt nun schaffe für ihn Rat!
Da stieg Ea in das Schiff hinein.
Er ergriff meine Hand, führte mich hinauf (aufs Ufer).
200 Er führte hinauf und ließ uns niederknien mein Weib an meiner Seite,
er faßte uns an (?), indem er zwischen uns trat und uns segnete:
Vormals war Ut-napištim ein Mensch,
nunmehr sollen Ut-napištim und sein Weib geachtet werden, wie wir Götter selbst.
Wohnen soll Ut-napištim in der Ferne an der Mündung der Ströme."
Da ‚nahmen' sie mich (s. S. 110) in der Ferne, an der Mündung der Ströme ließen sie mich wohnen[1].

7. Der Text DT 42[2] aus Asurbanipals Bibliothek, in dem Ut-napištim den Namen Atraḫasis, „der Erzgescheite", der auf der XI. Tafel des Gilgameš-Epos Beiname ist, als Eigenname führt, gehört einer anderen Rezension des Epos an.

....
..... wie die Ecken (kippâti) von Himmel und Erde
..... ich will richten in Nord und Süd
..... verschließe nicht ....
[wenn eintritt] die Zeit, die ich dir bezeichnen werde,
gehe in das Schiff hinein, verschließe wieder die Tür des Schiffes.
Bringe hinein dein Getreide, dein Hab und Gut,
deine [Frau], deine männliche und weibliche Familie, die Handwerker,
Vieh des Feldes, Tiere des Feldes, soviele Grünes fress[en],
will ich dir schicken, sie sollen dein Tor bewachen.
Atra-ḫasîs tat seinen Mund auf, indem er sprach,
und er sagte zu Ea seinem Herrn:
[„Niemals] habe ich ein Schiff gebaut ...
Zeichne mir auf die Erde einen Abriß (davon)[3].
(Dann) will ich mir den Abriß ansehen und ein Schiff [bauen].
...... zeichne auf die Erde ...
............, das du befahlst ......"

---

[1]) Bei Berossos wohnen Xisuthros, sein Weib, seine Tochter und der Steuermann bei den Göttern, die andern kehren nach Babylon zurück. Vgl. die Variante S. 120.
[2]) Zuletzt übersetzt KT[2] 88. [3]) wie in der rabbinischen Erzählung s. S. 138.

8. Das mythologische Fragment aus der Zeit Ammizadugas (ca. 2100 v. Chr.), das ebenfalls von Atraḫasîs redet und in dem die Sintflut (abûbu) bevorsteht. Der Text ist nahe verwandt einem andern von Ea und Atraḫasîs handelnden Texte, der von Heimsuchungen erzählt, die wegen der Frevel der Menschen kommen und die in der Sintflut zu gipfeln scheinen[1].

9. In dem HAOG S. 29 übersetzten spätbabylonischen Texte sinnt Marduk auf die Erregung eines abûbu. Die Sintflutmotive werden hier zur Stilisierung eines Strafgerichts über Babylon benutzt. Dabei tritt Tiâmat als Gegner Marduks auf. Die Sintflut wird also mit dem Urchaos in Verbindung gebracht und prinzipiell mit ihm gleichgesetzt.

10. Der Text der „babylonischen Weltkarte" (HAOG S. 31, Abb. 18, s. oben S. 102) erwähnt Ut-napištim als König neben Nûr-^{il}Da-gan und Šarrukîn und redet von dem „Jahr der großen Rotschlange" (šanat mušruššî rabî).

11. Ein Niederschlag der Überlieferung liegt auch in der Bezeichnung der Ruinenhügel (heute „Tel" genannt) als til abûbi. Hammurabi sagt z. B., das Land dessen, der seine Gesetze nicht befolge, werde er wie til abûbi d. h. „Sintfluthügel" machen (Cod. Hamm. 27, 79 f.). Man sah die verschütteten Hügel als Reste der großen Flut an (vgl. S. 144). Eine Erinnerung an die Vogelaussendung findet sich in Chronik K 1, s. S. 567 zu Hi 15, 28.

12. Die Überlieferung nach Berossos[2].

Daß die biblische Erzählung mit einer babylonischen Sintfluttradition verwandt ist, wußte man längst vor Entdeckung der Keilinschriften. Abydenus und Alexander Polyhistor hatten die Erzählung des babylonischen Priesters Berossos von der großen Flut (*μέγας κατακλυσμός*) übermittelt.

„Alexander (Polyhistor) erzählt nach der chaldäischen Schrift ferner.... folgendermaßen: Nach dem Tode des Ardatos regierte sein Sohn Xisuthros 18 Saren. Unter diesem habe eine große Überflutung stattgefunden. Die Erzählung darüber lautet folgendermaßen: Kronos[3] sei ihm im Traum erschienen und habe ihm gesagt, daß am 15. Daisios[4] die Menschheit durch eine Überflutung vernichtet werden solle. Er habe ihm daher befohlen, mit Schriftzeichen alle Dinge nach Anfang, Mitte und Ende einzugraben und in der Stadt Sippar niederzulegen[5], dann ein Fahrzeug zu bauen und

---

[1]) Text und Übersetzung beider Texte KB VI, 288 ff., 274 ff.; s. Zimmern KAT[3], 552 ff. Weiteres darüber S. 136 f.

[2]) Synkellos 53, 19—56, 3; Euseb. chron. I, 19 ff. Fragm. hist. Graec. II, 501 f. Vgl. Abydenos, Fragm. hist. Graec. IV, 281. Der Bericht weicht vielfach von der uns bekannten keilschriftlichen Rezension ab. Die eigentliche Vorlage des Berososs, die auf Babylon zugeschnitten war, ist noch nicht gefunden. Die ganz auffallende religiöse Vertiefung der Auffassung bei Berossos ist vielleicht den Juden in Babylon zuzuschreiben, die mit den Mardukpriestern zu gewissen Zeiten enge Fühlung hatten.

[3]) Wohl = Inlil (Bel).

[4]) In der Vollmondnacht des Monats Sivan.

[5]) In der Verbindung mit Sippar steckt einerseits ein Wortspiel mit šipru (sepher) „Buch" (vgl. das biblische Kirjath-Sepher (s. S. 245)), andrerseits eine noch dunkle religionsgeschichtliche Beziehung, die in der kultischen Bedeutung der Sonnenstadt Sippar zu suchen sein wird. Ein solches Vergraben der Tafeln kennt auch die jüdische Sage. Im slav. Henoch läßt Gott durch zwei Engel die Handschriften Adams und Seths vergraben, damit sie nicht in der Sintflut umkommen. Ebenso Vita Ad.

mit den Verwandten und Nahestehenden hineinzugehen. Auch Vorräte sollten sie hineintun und geflügelte und vierfüßige Tiere hineinbringen und losfahren, wenn alles versorgt sei. Wenn man ihn aber frage, wohin er fahre, solle er antworten: „zu den Göttern, um für das Wohlergehen der Menschen zu bitten". Xisuthros habe gehorcht und ein Fahrzeug von fünf (Var. des Armeniers: 15) Stadien Länge und zwei Stadien Breite gebaut. Dann habe er alles Angeordnete ausgeführt und Weib und Kind, sowie die ihm Nahestehenden hineingebracht.

Als aber die Überflutung geschehen sei, habe er sofort nach ihrem Aufhören einige der Vögel losgelassen. Diese hätten aber keinen Ort gefunden, wo sie sich niederlassen konnten, und seien deshalb in das Schiff zurückgekommen. Darauf habe er nach einigen Tagen sie wieder losgelassen, und sie seien zurückgekommen mit von Erde beschmutzten Füßen. Als er sie dann zum drittenmal losgelassen habe, seien sie nicht mehr in das Schiff zurückgekommen. Daraus habe Xisuthros entnommen, daß die Erde wieder emporgetaucht sei. Er habe deshalb ein Stück von den Fugen des Schiffes auseinandergetan und gesehen, daß das Schiff an einen Berg getrieben sei. Darauf sei er mit Weib und Tochter und dem Steuermann herausgegangen, habe sich anbetend auf die Erde niedergeworfen und einen Altar errichtet. Nachdem er auf diesem den Göttern geopfert habe, sei er mit den aus dem Schiffe Gegangenen verschwunden. Die im Schiffe Zurückgebliebenen seien, als Xisuthros mit jenen nicht wieder zurückkam, ebenfalls herausgetreten und hätten ihn gesucht, indem sie ihn mit Namen riefen. Er selbst sei ihnen dabei zwar nicht wieder sichtbar geworden, es sei aber eine Stimme vom Himmel gekommen, welche ihnen zurief, gottesfürchtig zu sein, denn auch er selbst sei wegen seiner Gottesfurcht dazu gekommen, mit den Göttern zu wohnen. Derselben Ehre seien aber auch seine Frau und Tochter und der Steuermann teilhaftig geworden. Er befahl ihnen aber auch, daß sie wieder nach Babylon zurückkehren sollten und daß es ihnen bestimmt sei, die Schriften aus Sippar zu entnehmen und unter den Menschen zu verbreiten. Die Stelle, wo sie seien, sei in Armenien.

Als jene das gehört, hätten sie den Göttern geopfert und seien zu Fuß (zu Lande) nach Babylon (!) gezogen. Von dem Schiffe, das sich dort niedergelassen, sei aber noch etwas in den Bergen der Gordyaier in Armenien übrig, und manche schabten Asphalt davon ab und brauchten ihn als Schutzmittel gegen Krankheiten.

So seien jene nach Babylon gekommen, hätten die Schriften aus Sippar entnommen, viele Städte und Heiligtümer gegründet und Babylonien besiedelt.

Ägypten[1].

1. Im Zauberbuch von der Himmelskuh (Hathor) wird folgendes berichtet:

Der Sonnengott war in der Urzeit König der Erde. Aber die Menschen glaubten nicht mehr an seine Autorität, da er alt geworden war. „Seine Knochen waren Silber, seine Glieder Gold, sein Haar echter Blaustein." Die Menschen werden frech und lästern Re. Er ruft die Väter und Mütter, die mit ihm im Urgewässer waren, zusammen: Schu und Tefnet, Keb und Nut (s. S. 23f.). Nun selbst rät, die Menschen zu schrecken dadurch, daß Re sein Auge auf sie richtet. Das geschieht und die Menschen fliehen in die Wüste. Hathor wird gesendet, die Flüchtigen zu töten. Da aber Re fürchtet, es könne dadurch das ganze Menschengeschlecht ausgerottet werden, trifft er Gegenmaßregeln. Während die Göttin bei Nacht ruht, läßt er „Didi"-Frucht, die aus Ele-

---

et Evae 49f. (Kautzsch, Pseudepigr. 506ff.). Eine persische Sintflutgeschichte bei Albiruni, Chronology (Sachaus Übersetzung S. 28) läßt Tahmûrath vor der Flut alle Bücher von wissenschaftlichem Inhalt verbergen, s. Boeklen l. c. S. 35. Das legendarische Gegenstück ist das „Verbrennen der Bücher", das den Übergang zu einem neuen Weltzeitalter bedeutet, s. hierzu HAOG S. 199.

[1]) Vgl. Wiedemann, Religion of the ancient Egyptians (verbesserte Ausgabe der deutschen „Religion der alten Ägypter"); Schneider, Denken der Ägypter S. 522ff. Die Flut des Papyrus Ebers erledigt sich durch Schaefer, Aeg. Ztschr. 36, 129ff.

phantine geholt wird, von den „Lockigen aus Heliopolis" mahlen und gießt den Saft in 7000 Krüge Bier, das dadurch gleich Menschenblut gerötet wird. An den Orten, die Hathor passieren muß, wird das Gebräu ausgegossen und bedeckt die Erde vier Spannen hoch. Hathor trinkt von dem Gemisch, sie wird betrunken, so daß sie die Menschen nicht mehr erkennen kann[1]. So wurde der Rest gerettet[2].

Auch hier ist die Sintflut im Prinzip als Rückkehr in das Chaos gedacht. Sie beginnt mit dem Götterrat, den sonst die ägyptischen Texte nicht kennen. Wie Ištar spielt Hathor eine hervorragende Rolle. Aber an die Stelle des ernsten Strafgerichts, das um der Sünde willen kommt, tritt hier eine Komödie; der Ägypter versteht den Sündenbegriff nicht.

Im Tempel des Amon-Ra, den Darius I. zu Hib in der großen Oase errichten ließ, findet sich in Hieroglyphenschrift ein Hymnus, dessen Lehren mit der Sintflut in Zusammenhang stehen, in dem es heißt[3]:

„Dein Sitz von alters her war auf dem Hochfeld von Hermopolis-Magna. Du hattest verlassen (die Inseln der Seligen), das Land der Oase, und erschienest im feuchten, im verborgenen Ei. In deiner Nähe war die Göttin Amente. Du nahmest Platz auf der Kuh und faßtest ihre Hörner und schwammest einher auf der großen Flut der heiligen Meh-ur. Kein Pflanzenwuchs war. Er begann, als sich einte er (selbst) mit der Erde und als das Gewässer zum Berge emporstieg."

3. Das Thebanische Totenbuch enthält in dem schlecht erhaltenen Kapitel 175[4] die Erwähnung einer Flut, an deren Schluß Osiris König von Heracleopolis wird.

Orientalisch-hellenistische Überlieferungen in Syrien und Kleinasien.

Nach Pseudo-Lukian, De dea Syria 12, wurde in Bambyke im Tempel der Derketo von den Hellenen eine verwandte Überlieferung gepflegt in Gestalt einer Gründungsgeschichte des Heiligtums. Die Griechen haben die Sage durch Benennung des Helden als Deukalion für die eigene Urzeit reklamiert. Aber in dem verstümmelten Beinamen *Σκυθέα* verrät sich Xisuthros bez. Sisithros; es ist nach Buttmanns feiner Konjektur *Δευκαλίωνα τὸν Σισυθέα* zu lesen und der zweite Name als Vatername zu verstehen. Die Sage erzählt folgendes[4]:

Die Bosheit der Menschen sei so groß geworden, daß sie ausgetilgt werden mußten. Da öffneten sich die Quellen der Erde und die Schleusen des Himmels gleichzeitig, das Meer stieg immer höher, die ganze Erde wurde von Wasser bedeckt und alle Menschen gingen unter. Nur der fromme Deukalion (Xisuthros) wurde gerettet, indem er sich mit seinen Weibern und Kindern in einem großen Kasten (*λάρναξ*), „den er selbst besaß", verbarg. Als er einstieg, kamen alle Arten von Vierfüßlern, Schlangen und was sonst auf der Erde lebt, paarweise heran. Er nahm sie alle auf und große Freundschaft war von Gottes wegen unter ihnen. Schließlich lief das Wasser durch einen kleinen Erdschlund ab. Deukalion schloß die Truhe auf, errichtete Altäre und gründete über dem Erdschlund den heiligen Tempel der Göttin.

---

[1]) Vgl. hierzu das Motiv der blutigen Sintflut in der eddischen Überlieferung S. 133.

[2]) Brugsch, Reise nach der großen Oase El Khargeh, Leipzig 1887. Analoges findet sich in den Chnum-Hymnen, s. Daressy in Rec. de travaux rel. à la phil. Egypt. 27, S. 82ff. 187ff.

[3]) Behandelt von Naville PSBA 26, 251ff. 287ff.

[4]) Usener, Sintflutsagen. S. 46ff.

Eine merkwürdige lokale Ausprägung zeigen die Bilder auf den Bronzemünzen der phrygischen Stadt Kelainai, später Apameia genannt[1], deren Beinamen *Κιβωτός* „Truhe" bis zurück in Augustus' Zeiten nachweisbar ist. Die Münzen von Apameia (Abb. 42) zeigen zwei Sintflutszenen. Rechts steht auf Wasserwellen die Truhe, aus der Mann und Weib hervorragen, und auf deren aufgeschlagenem Deckel eine Taube sitzt, während eine zweite(!) Taube mit einem Zweige von links heranfliegt. Links stehen die gleichen Gestalten (das Weib trägt in beiden Darstellungen einen zurückgeschlagenen Schleier), die Rechte zum Gebet erhoben. Das Bild illustriert sicher eine alte phrygische Gestalt der Sage, die die hellenischen Phrygier hier vorgefunden haben[2]. Mit Apameia war sie in besonderer Weise verbunden, vielleicht in Erinnerung an bestimmte historische Ereignisse. Der Name Noahs (*ΝΩΕ*) ruht auf jüdischer Beeinflussung.



Abb. 42: Phrygische Münze von Apameia.

Auch sonst wußte man in Phrygien von der Flut zu erzählen. Man erzählte von dem alten Phrygerkönig Nannakos, er habe die drohende Sintflut vorher gewußt und seine Leute veranlaßt, in den Tempeln um Abwendung des Übels zu beten[3].

Eran.

In dem zweiten der in Vendidad erhaltenen Bruchstücken von Yima-Liedern[4] versammelt der Schöpfer Ahuramazda die „geistigen Yazatas", während Yima die „besten Menschen" versammelt. Dann heißt es (Vendidad 2, 23 ff.):

22 Und es sprach Ahura Mazda zu Yima:
„O schöner Yima, Vīvahvantsproß!
Über die böse stoffliche Menschheit sollen die Winter kommen, (und) infolgedessen der strenge verderbliche Winter(frost);
über die böse stoffliche Menschheit sollen die Winter kommen, infolgedessen zunächst das Gewölk Schneemassen herschneien wird von den höchsten Bergen her bis zu den Tiefen, (wie sie) die Arödvi (hat).

23 Und (nur) ein Drittel des Getiers, o Yima, wird alsdann (mit dem Leben) davonkommen (von allem),
was an den fruchtbarsten (der) Stätten ist,
und was auf den Höhen der Berge ist,
und was in den Tälern der Flüsse in festen Gebäuden (sich befindet).

24 Vor dem Winter pflegte dieses Land Grasweide zu tragen;
Darauf soll dann bei der Schneeschmelze Wasser in Massen fließen, und unbetretbar für die stoffliche Welt wird es hier erscheinen, o Yima, wo jetzt der Tritt des Schafviehs zu sehen ist[5].

25 Alsdann bereite sie, die Burg[6],
einen Čaretav lang nach jeder der vier Seiten;

---

[1]) 4. Jahrh. n. Chr. Vgl. hierzu Usener 48ff.

[2]) Eine zweite phrygische Sintflutsage wird bei Sodom und Gomorrha besprochen werden (Baucis und Philemon Ovid Met. VIII, 615ff.).

[3]) Zenob. prov. 6, 10 und Parallelen; s. Usener l. c. S. 49f.

[4]) Usener l. c. S. 208ff.

[5]) Die Katastrophe ist hier nicht Regen, sondern Winterkälte, die aber durch die Schneeschmelze Überschwemmung verursacht.

[6]) Der burgartige, umwallte Ort (vara) vertritt also hier die Arche, die ebenfalls kosmischen Sinn hat (s. S. 138). Das Längenmaß „einen Čaretav lang nach jeder der vier Seiten" soll bedeuten: soviel als ein Roß an einem Tage laufen kann.

ebenda bring herzu den Samen von Kleinvieh und Großvieh und Menschen und Hunden und Vögeln und von roten leuchtenden Feuern.
Alsdann bereite sie, die Burg,
einen Čaretav lang nach jeder der vier Seiten zur Wohnung für die Menschen,
einen Čaretav lang nach jeder der vier Seiten zur Wohnung für die Tiere.
26 Ebenda laß Wasser fortfließen einen Weg von der Länge eines Hāthra;
ebenda lege Wiesen an — ⟨immer wird die goldfarbige, immer die unversiegliche (Speise) gegessen⟩;
ebenda lege Häuser an und Keller und Vorhalle und Bastei und Umwallung.
27 Ebenda bring herzu den Samen aller (der) Männer und Frauen, die die größten und besten und schönsten dieser Erde sind;
ebenda bring herzu den Samen (der) Tiergattungen, die die größten und besten und schönsten dieser Erde sind;
28 ebenda bring herzu den Samen aller (der) Pflanzen, die die höchsten und wohlriechendsten dieser Erde sind;
ebenda bring herzu den Samen aller (der) Speisen, die die schmackhaftesten und wohlriechendsten dieser Erde sind.
Die (alle) mach paarweise zu etwas Unversieglichem, so lang als diese Menschen in der Burg sein werden.
29 Nicht (dürfen) dahinein (kommen)
(Gebrechen wie): der Brusthöcker, nicht der Rückenhöcker, nicht ....., nicht der Wahnsinn, nicht das Muttermal, nicht ..., nicht ..., nicht die (Körper)-verkrümmung, nicht die Zahnverunstaltung, nicht der Aussatz, (womit) die Absonderung der [betroffenen] Person verbunden ist; und nicht (irgendwelche) andre Leiden des Angra Mainyu sind, (das) in die Menschen hineingelegt (ist).
30 In der größten (Abteilung) des Bezirks mach neun Gänge, in der mittleren sechs, in der kleinsten drei.
In die Gänge der größten (Abteilung) bring herzu den Samen von tausend Männern und Frauen, in (die der) mittleren von sechshundert, in (die der) kleinsten von dreihundert;
und zeichne die Gänge mit dem goldenen Pfeil, und an die Burg bring ein Tor an, ein lichtes, innen eigenlichtiges."
31 Da meinte Yima:
„Wie soll Ich denn die Burg machen, von der mir Ahura Mazda sprach?"
Da sprach Ahura Mazda zu Yima: „O schöner Yima, Vīvahvantsproß!
Stampf die Erde hier mit den Fersen,
quetsche (sie) mit den Händen auseinander, ganz so wie heutzutage die Leute aufgeweichten Lehm auseinanderkneten."
32 Da tat Yima so, wie (es) Ahura Mazda von ihm verlangte:
Er stampfte die Erde hier mit den Fersen,
er quetschte (sie) mit den Händen auseinander, ganz so wie heutzutage die Leute aufgeweichten Lehm auseinanderkneten.

Die Fortsetzung 33—38 beginnt: „Da bereitete Yima die Burg" und erzählt, die Worte des Auftrags genau wiederholend, die Ausführung des Befehls.

39 „O Schöpfer der stofflichen Welt, aša ehrwürdiger!
Was sind denn das für Leuchten, o aša ehrwürdiger Ahura Mazda, die dort leuchten in dieser Burg, die Yima erbaute?"
40 Da sprach Ahura Mazda:
„(Es sind) ewige und vergängliche Leuchten. Ein Mal [nur im Jahr] sieht man untergehen und aufgehen Sterne und Mond und Sonne.
41 Und die [Bewohner] halten für einen Tag, was ein Jahr (ist).
(Nach je) vierzig Jahren wird von dem Menschenpaar ein Menschenpaar erzeugt: ein Paar, Weib und Mann; desgleichen bei den Tiergattungen.
Und diese Menschen leben das schönste Leben in dieser Burg, die Yima erbaute.' —

42 „O Schöpfer der stofflichen Welt, aša ehrwürdiger!
Wer hat dort die mazdayasnische Religion verbreitet, in dieser Burg die Yima erbaute?"
Da sprach Ahura Mazda:
„Der Vogel Karšiptar, o Spitama Zarathuštra." —
43 „O Schöpfer (der stofflichen Welt), aša ehrwürdiger!
Wer ist ihr [der Burgbewohner] Ahū und Ratav?"
Da sagte Ahura Mazda:
„Urvatathnara, o Zarathustra, und du: der Zarathustra!" —
Aša ist das beste Gut ...

Die Erzählung hat zweifellos eschatologischen Charakter. Die in dem umwallten Ort Lebenden sind im paradiesischen Zustand. Zarathustra wird schließlich mit Yima identifiziert. Er ist selbst der König der paradiesischen Burg. Man hat deshalb bezweifelt, daß es sich um eine Sintflutsage handele, es werde vielmehr ein zukünftiges Ereignis erzählt, es werde das Ende und die Erneuerung der Welt verkündigt (so Usener l. c. S. 209). Das letztere ist zweifellos richtig. Aber der Zweifel an der Sintflutsage beruht auf Unkenntnis der Weltzeitalterlehre. Es ist das Wesentliche an dieser Weltzeitalterlehre, die Zarathustra aus Babylonien empfangen hat, daß die neue Zeit, die am Ende jedes Äons aus dem Chaos emporsteigt, der Idee nach selige Zeit der Welterneuerung ist. Die Bringer der neuen Zeit sind biblisch gesprochen neue Adame, Zarathustra ist wesensgleich mit Yima, wie Yima selbst König des Ur-Paradieses und Sintflutheld zugleich ist. Die Juden haben dies durch die S. 116 erwähnte Gilgul-Lehre zum Ausdruck gebracht. Die Yima-Erzählung ist also Sintfluterzählung und eschatologische Erzählung zugleich. Daß der Stoff vom altorientalischen abhängig ist, zeigt die himmlische Versammlung am Anfang vor der Erzählung von der Herbeischaffung der Kreaturen-Paare. In diesem letzten Stücke steht die eranische Erzählung der biblischen näher als der babylonischen Rezension.

Damit ist m. E. zugleich der Schlüssel für eine merkwürdige Stelle im Neuen Testament gegeben, die eine crux interpretum bildet: 1. Petri 3, 19—20:

Und im Geiste fuhr er auch hin und predigte den Geistern im Gefängnis, die vor Zeiten abgefallen waren, als Gottes Langmut zuwartete, in den Tagen Noahs, da die Arche gebaut wurde, in die nur wenige, nämlich nur acht Seelen, hineingerettet wurden durch das Wasser hindurch[1].

Christus, der hier die Apokatastasis einer vorsintflutlichen Menschheit verkündigt, wird als Geistwesen mit Noah in Parallele gleichgestellt, wie Zarathustra mit Yima. Der ganze alte Äon, der dem mit der vollbrachten Erlösung beginnenden neuen Äon vorausgeht, ist durch die vorsintflutliche Menschheit repräsentiert[2].

---

[1]) Den Ausdruck *durch das Wasser hindurch gerettet* möchte ich nicht mit Spitta, Christi Predigt an die Geister S. 51f. rational dadurch erklären, daß die Leute Noahs durch die begonnene Flut sich in die Arche retteten. Es ist vielmehr an die Flut zu denken, die Rückkehr ins Urchaos bedeutet und aus der die neue Welt emporstieg, deren Repräsentanten die 8 Geretteten wurden. Auch den nachfolgenden Worten von der Taufe liegt die kosmische Symbolik zugrunde. Petrus war Schüler des Täufers Johannes, der nach jüdisch-gnostischer Lehre von der Wassertaufe und Feuertaufe (Mt 3, 11; Lc 3, 16 „*mit dem heiligen Geist*' ist Zusatz im Sinne der christlichen Urgemeinde) spricht, die weiter kosmisch der Sintflut und Feuerflut entspricht und die Weltumwandlung birgt. Was für die Welt die Sintflut bez. die Feuerflut ist, ist anthropologisch gewendet für den Christen die Taufe, die Palingenesie. Der Mensch ist Mikrokosmos. Darüber werde ich an anderer Stelle ausführlich sprechen.

[2]) Diese Erklärung würde auch zu Recht bestehen bleiben, wenn man mit Spitta, l. c. und Gunkel bei Weiß, Neues Testament z. St. an Henoch zu denken hätte als den Gottesmann der Urzeit, der die Abgefallenen warnte und dessen Predigt Christus als Geistwesen aufnimmt. Dann würde nicht die vorsintflutliche Menschheit, sondern

Indien.

Innerhalb der vedischen Literatur[1] nimmt nur eine Stelle des Kāṭhaka auf die Sage Bezug:

„Die Wasser wischten (die Welt) aus, Manu allein blieb übrig."

Oder „wischten die Welt ab"? Liegt ein Vergleich wie 1 Pt 3, 20f. vor: die Flut eine Abwaschung der Welt? Nach H. Jacobi (Usener 28) würden erst im Epos Mahābhārata und in den Purāṇas die Weltzerstörungen durch Wasser oder Feuer mit der Verderbtheit der Geschöpfe begründet.

Das Brahmana „der hundert Pfade" erzählt:

Dem Manu, dem ersten Menschen und Sohn des Sonnengottes, kam beim Waschen ein Fisch in die Hände, der zu ihm sprach: „Pflege mich, ich will dich retten". „Wovor willst du mich retten?" „Eine Flut wird alle diese Geschöpfe fortführen, davor will ich dich retten". Manu pflegte den Fisch, der gewaltig wuchs. Als er ein Großfisch geworden war (vgl. Ea in der babylonischen Flutgeschichte), schaffte er ihn ins Meer. Vorher aber sprach er: „Das und das Jahr wird die Flut kommen, dann magst du ein Schiff zimmern und dich (im Geiste) zu mir wenden: wenn die Flut sich erhebt, magst du das Schiff besteigen, dann will ich dich retten". Manu baute das Schiff, bestieg es zur bestimmten Zeit und band das Tau an das Horn des Fisches, der herangeschwommen war. Damit eilte er (der Fisch) zum nördlichen Berge (Weltberg, s. S. 139!) hin. Als dann das Wasser fiel, sank das Schiff allmählich hinab. Darum heißt der nördliche Berg Manor avasarpanam („Herabsteigen des Manu"). Die Flut hatte alle Geschöpfe fortgeführt, Manu war allein übrig. Er lebte betend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig. Da verrichtete er auch das pāka-Opfer. Er opferte Butter und Dickmilch. Daraus entstand ein Weib. Sie kam zu Manu. Manu sprach zu ihr: „Wer bist du?" „Deine Tochter". „Wieso, Herrliche, meine Tochter?" „Aus jenen Opfergaben hast du mich erzeugt. Ich bin Idā (d. i. Segensspruch). Wende mich beim Opfer an; dann wirst du reich an Nachkommenschaft und Vieh werden. Welchen Segensspruch du irgend mit mir wünschen wirst, der wird dir ganz zuteil werden". Manu lebte mit ihr betend und fastend, nach Nachkommenschaft begierig. Er erzeugte durch sie dieses Geschlecht, was jetzt hier das Geschlecht des Manu heißt. Welchen Segenswunsch er irgend mit ihr wünschte, der ward ihm zuteil.

Das Epos Mahābhārata hat die alte Sage erweitert[2]:

Manu ist hier nicht mehr der erste Mensch, sondern ein Heros, der seinen Vater und Großvater an Stärke, Kraft und Schönheit und Askese übertraf. Mit erhobenen Armen auf einem Beine stehend, gesenkten Hauptes, nie blinzelnd, übte er 10000 Jahre lang Buße. Ein Fisch, glänzend wie Mondschein, kommt zu ihm, bittet ihn um Schutz, kündigt ihm die Weltüberschwemmung an und verschafft ihm die Rettung. Mit Manu besteigen sieben Weise (Rischi) das Schiff. Samen jeglicher Art, „wie es vor Zeiten die Brahmanen lehrten", bringt er an Bord. Viele Jahre schleppt der Fisch an seinem Horn das Schiff durch die weiten Wasser. „Kein Land zeigte sich und alle Himmelsgegenden waren unkennbar; alles war ein Wasser und Luft und Himmel." Auf dem

---

die nach Aeth. Hen. 6ff. Jubil. 5 (Kautzsch, Pseudepigr. S. 238ff. 48f.) im Tartaros gefesselte heroische Menschheit, die aus den Engelehen 1 Mos 6 hervorgegangen war, den alten Äon repräsentieren.

[1]) Den selbständigen Charakter der Sage, die in der vedischen Zeit schon in allen wesentlichen Punkten feststeht als Fortbildung eines altarischen Mythos von ursprünglich religiöser Bedeutung, betont Lindner im Festgruß an R. Roth, 213ff. Das ist richtig gegenüber der Entlehnungshypothese von Nöldeke u. a. Aber die ganze Kontroverse fällt mit der Annahme, daß die Stoffe gewandert sind, auch zu den Eraniern. Woher sie kamen, ist cura posterior.

[2]) Eine Übersetzung von H. Jacobi bei Usener l. c. S. 29f.

höchsten Gipfel des Himalaya wird das Schiff von den sieben Weisen verankert. Der Fisch offenbart sich als „Brahman, der Prajāpāti": „keinen höhern gibt's als mich; in Fischgestalt habe ich euch aus dieser Gefahr befreit. Und Manu soll alle Wesen schaffen mitsamt Göttern, Asuren und Menschen, und alle Welten und was sich regt und was reglos ist."

Eine Sintflutsage im Mondstil findet sich in den buddhistischen Jataka (J. Dutoit, Jatakam IV, 187).

China[1].

Die Flut trat ein, als die Erde (Welt, China) längst als ein geordnetes Staatswesen bestand. Die Tradition tritt bereits in ihrer ältesten (metrisch überlieferten) Form als eine zur Sage gewordene Erinnerung an die Entwässerung, Kanalisierung und Überwachung des Huang-ho-Stromgebiets auf. Diese Entwässerung wird in der ältesten Fassung der Sage den technischen Arbeiten des Yü zugeschrieben[2] und erst später (4. Jahrhundert v. Chr.) tritt die — an sich vielleicht ältere — Variante von der Hilfe des geflügelten Drachen hinzu (vgl. die Dichtung des K'üh Yüan S. 29).

Germanen[3].

Eine nordische Flutsage bezeugt die Edda (s. S. 33):

„Ungezählte Winter vor der Erde Schöpfung
geschah Bergelmirs Geburt;
als Frühstes weiß ich, daß der erfahrene Riese
im Boote geborgen ward"[4].

Bergelmir ist einer der älteren Riesen. Snorres Edda berichtet (Gylfaginning 7)[5]: „Die Söhne Burs töteten Ymir, es lief aus seinem Körper so viel Blut, daß sie darin das ganze Geschlecht der Reifriesen ertränkten. Nur einer entkam mit seinen Angehörigen. Er begab sich in sein Boot und rettete sich darin."

Slaven.

Nach Hanusch, Slavische Märchen, S. 234, erzählte man sich folgendes:

Der Herrscher des Alls sah vom Fenster des Himmels Krieg und Mord auf Erden. Da ließ er 20 Tage und Nächte die Erde durch Wasser und Wind vernichten. Nur ein Greisenpaar war übriggeblieben. Ihnen sandte er den Regenbogen als Tröster (Liuxmine), der ihnen riet, über der Erde Gebeine (Steine) zu springen. So entstanden die Ureltern der litauischen Geschlechter.

Griechenland.

Die Ilias spricht XVI, 384 ff. von Überschwemmungen, die Zeus im Herbste über gottlose, das Recht beugende Menschen verhängt. Aber

---

[1]) Schu-king I, 10, 11 und II, 4, 1 (Legge, Chin. Class. III, 1, 24 und 77, vgl. auch III, 1, 60). Eine erweiterte Schilderung bei Mencius III, 1. IV, 7; III, 2, IX, 3 (Legge, Chin. Class. II, 250, 279). Die betreffenden Angaben verdanke ich Prof. Conrady. Vgl. das Sintflut-Märchen bei Wilhelm, Chinesische Volksmärchen Nr. 10 und 55.

[2]) Richthofen, China I, 344ff.

[3]) Lindner, Die iranische Flutsage im Festgruß an Rud. v. Roth 1893, 213ff. Oldenberg, Religion des Veda, denkt an direkte babylonische Entlehnung. Es liegt auch hier Wanderung der Lehre vor.

[4]) Lindner, Wafthrudnir 35; Gehring, Edda S. 64.

[5]) Gehring l. c. S. 302f.

die große Flut erwähnt Homer nicht. Der Frauenkatalog Hesiods scheint die Deukalionsche Flut vorausgesetzt zu haben; die erhaltenen Verse über Lokros leiten die Leleger von den „aufgelesenen Steinen" ab, zu denen Zeus dem Deukalion verhalf[1]. Der älteste griechische Zeuge für die Sintflutsage ist Pindaros. Er preist Ol. 9, 41 ff. die Stadt Opus, in der Protogeneia, das „erstgeborene" Weib, wohnte und erzählt: Als die Wasserfluten, mit denen Zeus die schwarze Erde überschwemmt hatte, zurückgegangen seien, da sei Pyrrha und Deukalion vom Parnaß herabgestiegen, hätten sich in Opus ein Haus gebaut und ohne Ehebett sich eine steinerne Nachkommenschaft als Volksgenossen gegründet.

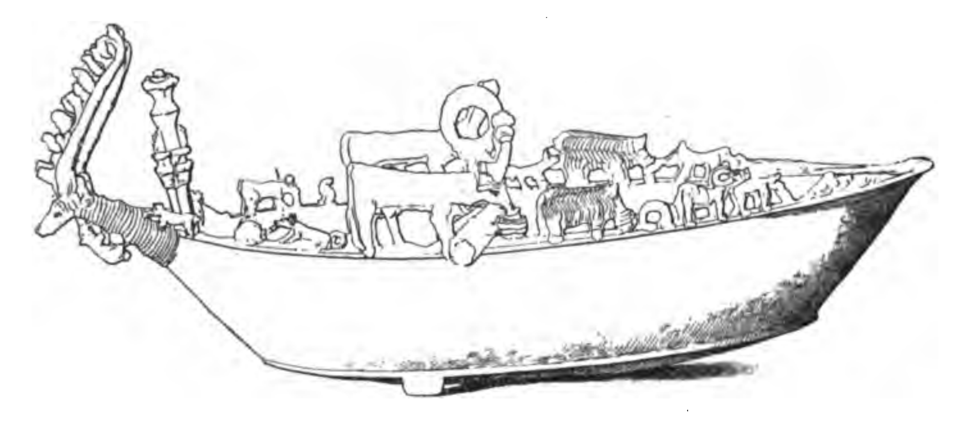


Abb. 43: Bronzeschiff mit Grabbeigaben (7. Jahrh. v. Chr.). Aus einem Grabe in Vetulonia. Nach Usener, Sintflutsagen S. 250ff. das Schiff der Flut darstellend. Nach Notizia degli scavi cumunicata alla R. Acad. dei Lincei 1887, Tav. XVII.

Ein zusammenfassender Bericht findet sich erst bei Apollodor I, 7, 2:

Zeus will das Menschengeschlecht des ehernen Zeitalters (!) vernichten; aber auf den Rat des Prometheus zimmert Deukalion einen Kasten, trägt Lebensmittel hinein und besteigt ihn mit seinem Weibe Pyrrha. Etliche retten sich durch Flucht auf die Berge. Nach neun Tagen und Nächten landet Deukalion auf dem Parnaß. Er steigt aus und bringt dem Zeus ein Opfer. Als Zeus ihm erlaubt, einen Wunsch zu äußern, bittet er um Menschen. Sie entstehen, indem er „die Gebeine der Mutter", d. h. Steine des Gebirges über seinen Kopf wirft, die sich in Menschen verwandeln[2].

Älter als die Spuren der deukalionischen Flut ist die Spur einer Flutsage, die an Ogygos haftet, dem uralten Könige von Athen und Theben (auch „erster König der Götter" genannt)[3]. Nonnus, Dionys. 3, 204—209 zählt drei Fluten auf (Ogygos, Deukalion und Dardanos), Istros der Kallimacheer hat einen Katalog von vier Fluten.

---

[1]) Usener, Sintflutsage S. 32f.

[2]) Dasselbe Motiv in der slavischen Sage vom Regenbogen s. S. 133.

[3]) Usener l. c. S. 43ff.

Elftes Kapitel.

Der biblische Sintflutbericht.

	Jahvist	Priesterschrift
1. Da die Sünde der Menschen überhand genommen hat, beschließt Gott, die Menschen und Tiere zu vernichten	6, 5—7	6, 11—13
2. Nur Noah soll verschont werden	6, 8 vgl. 7, 6	6, 9
3. Mitteilung an Noah	7, 4	6, 13 und 17
4. Befehl, die Arche zu bauen mit Angabe der Maße	(7, 1 — die Arche ist schon vorhanden)[1]	6, 14—16
5. Die Bewohner der Arche		
a) Menschen	7, 1 (Noah und sein Haus)	6, 18 Noah und die Seinen
b) Tiere	7, 2—3 (von den reinen Tieren und von den Vögeln je 7 Paare, von den unreinen je 1 Paar)	6, 19 und 20 (je ein Paar von jeder Art)
c) Vorräte		6, 21
6. Der Befehl Gottes wird ausgeführt	7, 5. 7—9	6, 22; 7, 13—16
7. Jahve verschließt die Tür	7, 16b	
8. Der Anfang der Sintflut	7, 4 (40 Tage Regen)	7, 11 (Von der großen Tehom und vom Himmel her strömt Wasser)
9. Die Überschwemmung	7, 17 (Alles Trockne der Erde überschwemmt)	7, 18—20 (Flut bergehoch, 15 Ellen über die höchsten Berge hinaus)
10. Die Dauer	7, 4. 12. 17 und 8, 6—12 (40 u. 10 (?) Tage)[2]	7, 24. 8, 1—3. 5. 14 (150 Tage wächst das Wasser, im ganzen dauert die Flut 365 Tage)
11. Ende der Flut	8, 2^{b}—3^{a}, 13^{b}	8, 1—2^{a}. 3^{b}—5. 13^{a}. 14—17
12. Das Verderben der Flut	7, 22. 23	7, 21
13. Landung auf einem der Berge von Ararat		8, 4
14. Aussendung der Vögel	8, 6—12	
15. Noah und die Seinen verlassen die Arche		8, 15—19

---

[1]) In der dem Redaktor vorliegenden J-Quelle war der Auftrag zum Bau gewiß auch erzählt, s. unten S. 138. Der Erzähler hat mit Geschick die Quellen kombiniert, von jeder das Charakteristische aufnehmend.

[2]) S. 141 Anm. 4.

	Jahvist	Priesterschrift
16. Noah bringt ein Opfer	8, 20	
17. Beschluß Gottes, keine Sintflut mehr anzurichten	8, 21. 22.	9, 8—11
18. Segnung der Geretteten		9, 1—7
19. Aufrichtung des Bogens als Bundeszeichen		9, 12—17

1. 1 Mos 4 ließ durchblicken, wie die Sünde überhand nimmt[1]. Auch 6, 1ff. der „Engelfall", aus dem Riesengeschlechter entstehen, gehört im Sinne der Gesamtredaktion zur Schilderung der Entartung. 6, 3 deutet an, daß Jahve auch andere Züchtigungen erwogen hat (Herabsetzung der Lebensdauer auf 120 Jahre), ehe er zum Äußersten schreitet. So hängt die Sintflut nach einer der Quellen mit der Geschichte der Urväter zusammen. Mit der Urväterzeit ist der erste Weltäon abgelaufen, die ersten Tholedoth nach der Chronologie des Priesterkodex (s. S. 35).

Ebenso bringt die babylonische Tradition die Sintflut mit den babylonischen Urkönigen zusammen. Die in das Gilgameš-Epos eingeflochtene Sintflutgeschichte weiß zwar nichts davon. Die Dichtung hat hier den Stoff frei verwendet. Aber aus dem S. 118f. besprochenen Texte aus Nippur und aus Berossos darf man schließen, daß auch in Babylonien der Zusammenhang bestand. Xisuthros ist der letzte der zehn Urkönige und die Verbindung mit den Weisen der Urzeit ist dadurch hergestellt, daß nach Berossos Xisuthros vor der Flut Tafeln in Sippar vergrub, die dann von den Angehörigen des babylonischen Noah ausgegraben und unter den Menschen verbreitet wurden. Es wird ausdrücklich gesagt, daß diese Tafeln „Anfang, Mitte und Ende" beschrieben, also ein volles abgelaufenes Weltzeitalter.

Im Sinn dieser Äonenlehre besteht die Sintflut in der Rückkehr in das Chaos. In der HAOG S. 29 übersetzten und S. 126 Nr. 9 erwähnten Sintflutrezension wird das Ereignis mit Tiâmat in Verbindung gebracht, also Urchaos und Sintflut prinzipiell gleichgesetzt. In der von Babylonien beeinflußten ägyptischen Sintflut-Travestie (S. 127f.) ist es dadurch angedeutet, daß die beratenden Götter die der chaotischen Urflut sind. Darum ist sowohl im Gilgameš-Epos wie in der biblischen Erzählung, wie unten S. 144ff. gezeigt werden wird, die Sintflut als eine die ganze Welt überströmende Flut gedacht.

Als Höhepunkt in einer Reihe von Strafgerichten erscheint die Sintflut in der Seite 125f. besprochenen Gruppe von babylonischen Mythendichtungen. Ein wahrscheinlich aus Sippar stammendes Epenfragment, das laut Unterschrift in die Zeit des Ammizaduga[2], eines der Könige der Ham-

[1]) Das Töten der Tiere scheint nach den Worten Gottes am Ende der Flut zu dem Frevel zu gehören. Wir akzeptieren die ansprechende Vermutung Wincklers (F. III, 396f.), daß das Gericht sich auch auf die Tierwelt bezieht (das Ende alles Fleisches ist gekommen), und finden den Sündenfall der Tiere in 6, 13: *siehe sie ruinieren die* (l. hinnenâm mašḫitîm) *Erde*. Vgl. hierzu S. 142 und vgl. Jubil. 5, 2: „Sie alle (auch die Tiere) verderbten ihren Wandel und begannen sich gegenseitig zu verschlingen".

[2]) Die Erzählungen von Ea und Atraḫasîs (S. 126) repräsentieren vielleicht eine literarische Vermischung zweier Mythenstoffe. Die Sintfluterzählung gehört in das

murabi-Dynastie, gehört, und in dem der Held der Sintflut Atraḫasîs „der Erzgescheite“ heißt, läßt erkennen, daß der Sintflut andere Strafen vorhergegangen sind, und daß die Menschen gleichwohl von neuem sich vergangen hatten. Mit diesem Text hat H. Zimmern mit Recht eine andere Erzählung in Verbindung gebracht, die in Abschrift aus der Bibliothek Asurbanipals stammt und ebenfalls Atarḫasîs[1] zum Helden hat. Hier wie dort redet Atarḫasîs mit seinem Herrn, d. i. Ea. Er tritt wiederholt für die Menschen ein, angesichts des Jammers, den die Strafen (erst sechs Jahre Hungersnot, Dürre, Unfruchtbarkeit, dann Fieberseuche, dann wiederum Mißwachs) über die Menschen gebracht haben, und erinnert daran, daß die Menschen doch von den Göttern geschaffen wurden. Die Verwandtschaft dieser Erzählung mit dem vorher erwähnten Fragment läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß auch hier die Strafgerichte, die von Inlil in der Götterversammlung verhängt werden, „weil [die Sünden] nicht abgenommen, sondern gegen früher sich noch vermehrt haben“, mit der Sintflut schließen. Der Zusammenhang des Flutgerichts mit anderen vorausgegangenen Gerichten, der in 1 Mos verwischt ist, findet sich also deutlich im babylonischen Mythenkreis.[2]

2. 1 Mos 6, 9: *Noah war ein gerechter und frommer*[3] *Mann in seinen Wegen*[4], *in Gemeinschaft mit Gott verkehrte*[5] *Noah.* Die sumerischen und babylonischen Texte (S. 118ff. Nr. 4 und 6) setzen ebenfalls voraus, daß der Held um seiner Frömmigkeit willen gerettet wird. Ebenso setzt Berossos voraus, daß Kronos einem Gottesfürchtigen im Traum erschien. Auf die Frage, warum er mit seinem Schiff wegfahren wolle, sagt er: „Zu den Göttern, um für die Menschen Gutes zu erflehen“. Am Schluß erzählt Berossos, Xisuthros sei entrückt worden und eine Stimme (Xisuthros ?) habe aus der Luft den Geretteten befohlen[6], sie sollten gebührend gottesfürchtig sein, s. S. 127. Noah *verkehrte mit Gott* wie Henoch, d. h. er war in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht (s. S. 109); die jüdische Literatur hat das wie bei Henoch ausgemalt. Die Rettung Noahs (= bab. Utnapištim-Xisuthros) entspricht der Entrückung Henochs (= Enmeduranki). Sollte es eine Überlieferung gegeben haben, nach der auch der biblische Noah entrückt worden ist?[7]

---

eigentliche Babylonien (der Schauplatz ist das Inundationsgebiet des Euphrat, Inlil von Nippur ist der Herr der Sintflut, Šurippak ist der Wohnort des babylonischen Noah, Sippar nach Berossos der Aufbewahrungsort der heiligen Bücher, Babylon die Stadt, in die dann die Geretteten zurückkehren), während der Ea-Atarḫasîs-Mythos vielleicht nach Eridu gehört.

1) S. oben S. 126 Nr. 8. Atarḫasis ist Variante des Namens Atraḫasis.

2) Auch an Gilg. Ep. XI, Z. 187ff. (S. 125) ist zu erinnern, wo Strafgerichte, die an Stelle der Flut hätten treten können, aufgezählt werden. Zum Ganzen s. Jensen, Das Gilgameschepos I, S. 55ff.

3) tâmîm, s. S. 273[3]. 316[2].

4) דרכיו zu lesen, s. Winckler F. III, 396. 5) הִתְהַלֵּךְ.

6) Zur Stimme bei der Himmelfahrt vgl. auch Offbg. 11, 12!

7) Der Ausdruck bei J 6, 8 *er hatte Gnade bei Jahve gefunden* ist spezifisch israelitisch. Die Vorlage scheint das kosmische Motiv der Entrückung gekannt zu haben, wie bereits oben vermutet wurde; s. zu Henoch S. 109. Wie Henoch 365 Jahre (lunisolare Zahl) lebte bis zur Entrückung, so lebte Noah nach 9, 58 noch 350 Jahre (lunare Zahl) bis zu seinem Ende.

In den babylonischen Texten, wie im ägyptischen (S. 127f.) geht eine Götterversammlung voraus. Die Götter sind verschiedener Meinung. Ea verrät in den sumerisch-babylonischen Texten (S. 118ff. Nr. 4 und 6) das göttliche Geheimnis. Von dem Verrat erzählt Berossos nichts. Aber er sowohl wie einer der babylonischen Erzähler lassen die Offenbarung im Traume geschehen. Auch 1 Mos 6, 13 kann im Sinne eines Traumgesichtes gemeint sein.

4. 1 Mos 6, 14ff. Die Maße sind im babylonischen Bericht abweichend. Aber wie in der Bibel wird die Arche in Zellen geteilt Z. 63. Sechs Stockwerke Z. 61 könnte zu der biblischen Angabe 30 *Ellen hoch* stimmen.

Bei der Beschreibung der Arche 6, 14—16 ist der Text nicht in Ordnung. Daraus erklären sich die exegetischen Schwierigkeiten. Winckler hat durch einfache Umstellung der Worte den Sinn m. E. richtig hergestellt:

Mache dir einen Kasten aus gopher-Holz und verpiche ihn von innen und außen mit Erdpech. Und so sollst du ihn machen: 300 *Ellen die Länge des Kastens,* 50 *Ellen seine Breite und* 30 *Ellen seine Höhe; nach der Elle sollst du ihn vollenden*[1]. *Ein Dach sollst du machen in den Kasten oben und eine Tür in seiner Seite*[2] *anbringen. In Stockwerken*[3] *sollst du den Kasten bauen, unteres, zweites und drittes (Stockwerk) sollst du ihn bauen.*

Eine andere Überlieferung über die Maße findet sich in der rabbinischen Literatur, s. bin Gorion, Sagen der Juden I, S. 201 ff. (vgl. 182f.). Jahve zeichnet hier das Modell mit dem Finger vor, wie in dem S. 125 mitgeteilten babylonischen Texte.

Für den Befehl zum Bau der Arche kommt das Nippur-Fragment in Betracht, das S. 120 Nr. 5 mitgeteilt wurde. Die Verwandtschaft mit 1 Mos 6, 13—20; 7, 11 ist frappant. Im Zusammenhang mit der Vogelaussendung kommt man zu dem Urteil, daß bei diesem Stück der biblischen Überlieferung direkte literarische Anlehnung an eine babylonische Vorlage vorliegt.

In der babylonischen Erzählung wird Utnapištim von den Leuten wegen des Baues des Kastens (offenbar spottend) befragt. Der Zug findet sich auch im Koran Sure 11, 40, und bei der Rettung Lots aus der Feuerflut 1 Mos 19, 14 (S. 300). Auch die außerbiblisch-jüdische Überlieferung redet davon, daß Noah verlacht wurde.

Übrigens kann die eine der beiden Quellen, die der Redaktor zur biblischen Sintfluterzählung zusammengearbeitet hat, etwas ähnliches erzählt haben. In J ist vor 7, 1 ein Stück fortgefallen. In dem ausgefallenen Stück muß, wie richtig vermutet wurde, der Befehl zum Bau der Arche ohne Begründung gegeben worden sein, denn 7, 4ff. erzählt erst, daß die Flut kam. Noah hätte demnach eine Glaubensprobe zu bestehen gehabt, wie Hebr 11, 7 annimmt.

5. Die gerettete Menschheit ist in der Bibel (6, 18) auf Noahs Familie beschränkt, wohl im Interesse der Einheit des Menschengeschlechts, die von einem stammen soll, wie die vorsintflutliche Menschheit von einem, dem Adam. Im babylonischen Bericht wird Utnapištim entrückt. Die Menschheit stammt von den andern Geretteten ab, zu denen auch ein Hausverwalter und kunstgeübte Handwerker gehören[4]. Der Jahvist bevorzugt

---

[1]) So auch bei assyrischen Maßangaben, z. B. XXX ina ištên ammat, dreißig zu einer Elle (mit einer Elle gemessen) [Winckler].

[2]) An seine Seite? Man würde eine Falltüre an der Decke erwarten. Im babylonischen Bericht öffnet der Sintflutheld (Z. 136) nach dem Sinken des Wassers die Luke und „Licht fiel auf sein Antlitz".

[3]) קן „Wohnsitz". Die Arche entspricht dem dreigeteilten All, s. S. 145.

[4]) Sie werden hinter den Tieren aufgezählt; sie gehören zum Besitz, wie bei den

die reinen Tiere 7, 2 f. Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren kennt der gesamte Orient, speziell beim Opfer vgl. 8, 20. Der babylonische Noah nimmt seine ganze Habe mit, vor allem Gold und Silber, die Vorräte bei P beschränken sich auf Nahrungsmittel.

6. In der babylonischen Erzählung verschließt Utnapištim das Tor. J betont 7, 16 die Fürsorge Gottes: Jahve verschließt die Tür. Oder ist mit Klostermann, Pentateuch S. 40 Jahve als Glosse aufzufassen, so daß auch hier Noah die Tür verschließt? Der Text würde dann lauten: *Und Noah schloß die Tür hinter sich.*

7. u. 8. Von der Schilderung vom Hereinbruch der Flut unterscheidet sich wesentlich die poetisch großartige Schilderung des babylonischen Berichts (S. 123, Z. 91 ff.), die die Naturerscheinungen mythologisch als Götter darstellt. Die von P benutzte Quelle hat das Hereinbrechen in ihrer Weise ebenfalls poetisch geschildert.

Die babylonische Flut umfaßt das gesamte geschaffene All bis zum Himmel Anus. Auch der biblische Bericht denkt nicht nur an die Erde. Es sind Spuren vorhanden, die zeigen, daß seine Vorlage die Überflutung des gesamten Kosmos im Sinne hat. 7, 11 (vgl. S. 12, Anm. 1 und S. 53) wird erzählt, daß die „unteren und oberen Wasser" (*Brunnen der Tehom und Schleusen des Himmels*) wieder in eins zusammenflossen, wie 1, 6. Es ist derselbe gelehrte Erzähler. V. 19 f. heißt es: *Und die Gewässer nahmen über die Maßen überhand und wuchsen gewaltig auf der Erde, so daß alle die riesigen Berge, die unter allen Himmeln sind, überschwemmt wurden. Fünfzehn Ellen darüber* (nicht „hoch", vielmehr über diese Berge hinaus) *stiegen die Gewässer, so daß die Berge überschwemmt wurden.* Hier tritt der Charakter des kosmischen Mythos deutlich hervor (s. S. 145). Die Assyrer sprechen von himmelhoch ragenden Bergen im mythischen Stil, s. S. 523.

Die Beruhigung (šakak, nicht „Sinken") des Wassers 8, 3—5, die sehr langsam erfolgt, wird durch ruaḫ hervorgebracht; für „Wind" wird derselbe Ausdruck gebraucht wie 1 Mos 1 für den „Geist Gottes", der über tehom „brütete". Das Wasser der Flut wird 7, 11^{b} mit demselben mythischen Ausdruck bezeichnet wie die Urflut 1 Mos 1: tehom.

Aus der Flut steigt zuerst der Weltberg hervor. Der Ruheort (manoaḫ), auf dem der Ölbaum steht, von dem die Taube das Ölblatt entnimmt, deutet einen Gipfel des kosmischen Berges an, auf dem der Lebensbaum steht (manoaḫ ist Motivwort, vgl. zu nuaḫ S. 110 und unten S. 430)[1].

9. u. 10. Zur Sonnenzahl 365 bei P s. S. 109. Die Zahlen sind bei J: 40 und 3 × 7. Die 40 ist die Zahl, die Regen- und Winterzeit und alle Notzeit bedeutet[2]. Die Vorstellung ist hergenommen von den 40 Tagen und Nächten,

---

Geschenken, die der Pharao 1 Mos 12, 16 Abraham überläßt: Schafe, Rinder, Esel, Knechte und Mägde. Auch der S. 125 Nr. 7 gegebene babylonische Text erweitert den Kreis über die Familie des geretteten Urkönigs hinaus.

[1]) s. Winckler F. III, 71. Daneben liegt Wortspiel mit dem Namen נוח vor, wie in ניחח (beides 7, 21) und ותנח (8, 4), wie schon Gunkel, Genesis z. St. bemerkte.

[2]) Andre jüdische Überlieferungen der rabbinischen Literatur finden sich bei bin Gorion, die Sagen der Juden I, S. 184 (Beginn am 7. Tage des 366. Jahres Noahs,

in denen die gefürchteten Stürme nach dem Äquinoktium wehen. In dem astronomischen Zeitalter, in dem während dieses Kalenderabschnittes die Plejaden in den Sonnenstrahlen verschwunden (heliakisch untergegangen) waren, ist der Plejadenmythos entstanden, der diese als 7 gezählten Sterne als die Unglückbringenden ansieht. Hesiod, zu dessen Zeit das Verschwinden der Plejaden von Ende März bis Mitte Mai fiel, sagt in seinem Bauernkalender, daß man in dieser Zeit, in der der wilde Jäger Orion die Plejaden verfolgt, die Schiffahrt vermeiden soll; s. KAO III[2], S. 87 f. und vgl. HAOG S. 152.

Winckler F III, 96 rechnet übrigens statt der 3 × 7 für die „alte Quelle" 2 ×7 heraus, das wäre 2 × 7 + 40 = 54 Tage, die Zeit eines siderischen Doppelmonats, während dem die Sonne in einer der sechs Himmelsabteilungen weilt. Die 2 × 7 würden dann der babylonischen Flutdauer entsprechen; 7 Tage dauert die Flut (7 Tage und 7 Nächte im sumerischen Epos S. 109), 7 Tage geht sie zurück im Gilgameš-Epos.

11. Die Klage über das Verderben der Flut (bab. Bericht Z. 133 ff.) fehlt in der Bibel.

12. Die Wasser sinken, s. oben 7. u. 8. Nach P landet die Arche *auf einem der Berggipfel von Ararat.* Der Schauplatz der Landung ist also die Landschaft Urarṭu in Armenien. Der babylonische Bericht nennt den Namen des höchsten Gipfels des Berglandes: Niṣir.

Ich halte den Namen für einen Motivnamen (zum nṣr-Motiv der Errettererwartung s. S. 274). Vielleicht hat der Berg am untern Zab (s. Zimmern KAT[3] 549) von der Erzählung seinen Namen. Die islamische Tradition sieht den ǧebel ǧudi westlich vom Vansee als Sintflutberg an.

Sieben Tage sitzt die Arche in der biblischen Erzählung auf, wie im babylonischen Berichte.

Zu 13. Die Vogelaussendung[1]. Nach 1 Mos 8, 7 scheint es fast, als ob es eine Quelle gegeben hätte, die nur vom Raben erzählte. Die Aussendung des Raben stört den Zusammenhang[2]. *Der flog hin und wieder* heißt vielleicht: er flog wiederholt aus und kam wiederholt zurück, bis sich das Wasser verlaufen hatte; dann blieb der Rabe aus. Das würde zu der Rolle des Raben im babylonischen Bericht stimmen S. 124, Z. 153 ff. Es bleiben dann drei Vogelaussendungen.

Der Erzähler des babylonischen Berichts hat die Reihenfolge: Taube, Schwalbe, Rabe[3]. Der biblische Erzähler hat die sinnvollere: Rabe, Schwalbe (an ihre Stelle ist die erste Taubenaussendung getreten), Taube. Mit dem Bringen des Ölblatts ist der Höhepunkt erreicht. Das erneute Aussenden der Taube, die nicht wiederkommt, 8, 12, stört den Sinn. Die Taube als Haustier kommt in jedem Falle wieder. Sowohl der biblische Erzähler wie der babylonische in der uns vorliegenden Rezension haben das kos-

---

40 Tage und 40 Nächte Flut); 209. 217 (12 Monate war Noah im Kasten); 215 (im 7. Monat Niederlassung der Arche auf dem Ararat; nach 40 Tagen Vogelaussendung.

[1]) Zur Ausmalung der Erzählung in der rabbinischen Literatur s. bin Gorion, Die Sagen der Juden I, S. 215ff. — (Sanh. 108b; Ber. rabba 33, 6; Pirke d'R. Eliezer 23). Eine Erinnerung an diesen besonderen Zug der Sintflut findet sich in einer babylonischen Chronik (s. S. 567 zu Hi 15, 28).

[2]) Wellhausen, Komposition S. 15, vgl. Winckler F. III, 95f.

[3]) Berossos hat, wie es scheint, ebenfalls die Namen der Vögel gehabt, darunter die Taube, s. Schnabel, Prolegomena zu Berossos, S. 181, Anm.

mische Motiv nicht mehr verstanden. Die Taube[1] bringt das Ölblatt. Das Ölblatt aber kommt vom Lebensbaum, der auf dem Gipfel des Weltberges, neben dem Todesbaum, dem Baume des Erkennens, steht, s. S. 145, vgl. 74 ff. R. Abahu in Midr. Ber. r. 39, 9 sagt auch wirklich: „da wurden ihr (der Taube) aufgetan die Tore des Gartens Eden und sie brach von dort ein Ölblatt ab"[1].

Wenn die letzte Taubenaussendung wegfällt, dann fallen auch für die Zeitberechnung die zweiten sieben Tage weg. Die Flut dauert 40 Tage (Plejadenzeit, Not- und Karenzzeit, s. S. 139f.). Wir würden nach der orientalischen Kalendersymbolik nun einen Termin, der die Befreiung bringt, erwarten, drei Tage oder zehn Tage[3]. Winckler F. III, 401 rechnet die zehn Tage heraus: der Rabe wird am 41. Tage ausgesendet 8, 7. Er kommt nicht zurück. Nun folgt die Aussendung der Schwalbe (Taube), da der Rabe keine Botschaft bringt. Sie wird gewiß sehr bald, am Abend oder am nächsten Morgen gedacht sein, jedenfalls am folgenden, also 42. Tage. Nun wartet Noah sieben Tage (8, 10 „andre" sieben Tage, „andre" fällt nach dem oben Gesagten weg). Am 49. Tage sendet er die Taube aus, am 50. bringt sie das Ölblatt[4].

Zu 16. Berossos: Xisuthros küßte die Erde, errichtete einen Altar und opferte den Göttern[5]. Ausführlicher im babylonischen Bericht: „Die Götter rochen den Geruch, die Götter rochen den Wohlgeruch, sie sammeln sich wie Fliegen um den Opferer." J sagt 8, 21; *Jahve roch den angenehmen Duft.* Daß das hier nur noch eine Form des Ausdruckes im Sinne von „Gott hatte Wohlgefallen" ist, zeigt Am 5, 21; 3 Mos 26, 31. Drastischer 1 Sa 26, 19f. (David spricht zu Saul): *Hat Jahve dich gegen mich erregt, so mag er Opferduft zu riechen bekommen.* Ez 8, 17 vom heidnischen Kult in Jerusalem: *Führwahr, sie lassen ihren [Opfer-]Gestank zu meiner Nase emporsteigen.* Ebenfalls aus der Opfervorstellung erklärt sich der *Wohlgeruch Christi* 2 Ko 2, 15, vgl. Phil 4, 18. Die rabbinische Theologie spricht von drei Gott angenehmen Gerüchen (Geruch des Opfers, des Gebets, der tugendhaften Handlungen, der letztere sei der lieblichste), Jalkut Rubeni 30[b]. Eine andere Bilderrede vom „Geruch" gibt die Vorstellung vom Lebenskraut, das man riecht, s. oben S. 82.

---

[1]) Gunkel hat also recht, wenn er Genesis z. St. mythologische Spuren bei der Taube sucht. Nach Plutarch, de sol. anim. 13 findet sich die Taube auch im Deukalion-Mythos (vgl. Abb. 42).

[2]) Midrasch Bereschith rabba 33 vgl. Pirke d'Rabbi Eliezer 33.

[3]) Die zehn Tage liegen als Motiv vor bei der Ansetzung des jom kippurim als desBefreiungstages am 10. Tage nach Neujahr, das als Gerichtszeit gilt, s. BNT 70f. Ferner Offbg 2, 10!

[4]) Die 50 hat die gleiche kalendarische Bedeutung wie die 50 zwischen Passah und Pfingsten, die ja auf Grund der Ereignisse im Leben Jesu auch die christlichen Feste Ostern und Pfingsten trennt. Die Einteilung in 40 (Himmelfahrt) + 10 ist vielleicht dem Kalendermotiv zuliebe zurechtgerückt. Die Himmelfahrt fiel in Wirklichkeit nicht auf den 40. Tag, sondern auf den 42. Tag, also auf einen Sabbat, was vielleicht der „Sabbatweg" AG 1, 12 andeutet: Jesus erschien am Osterabend, also am Beginn des auf die Auferstehung folgenden Tages zum ersten Male seinen Jüngern Lc 24, 36, dann „ließ er sich sehen 40 Tage lang" AG 1, 3; der Abschied würde also auf den 42. Tag fallen, also auf unsern Sonnabend vor Exaudi, s. Lichtenstein in Saat auf Hoffnung 1906, S. 118ff.

[5]) Vgl. auch die indische Sage S. 132f. Zur jüdischen Auffassung des Opfers Noahs s. bin Gorion, Die Sagen der Juden I, S. 223ff.

Zu 17. Zu dem Beschluß Gottes bei J vgl. den babylonischen Bericht S. 124f. Z. 180ff. Die Worte 8, 22 עד כל ימי הארץ werden übersetzt, indem man 'od liest: *fortan, alle Tage der Erde .... sollen nicht aufhören.* Die syntaktische Verbindung verlangt die Lesung 'ad „bis" Sept.: *πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γῆς*. „*Bis* [*vollendet sind*] *alle*[1] *Tage der Erde, soll nicht aufhören Säen und Ernten, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.* Mit diesem Spruch wird die Weltordnung im neuen Weltäon ausgesprochen. Nach der orientalischen Weltenlehre wiederholen sich die Sintflutkatastrophen nach Ablauf der Ordnung oder es kommt nach der Wasserflut des Weltenwinters die Feuerflut des Weltensommers. Bei Berossos, der die Lehre von Wasser- und Feuerflut kennt (HAOG S. 194f.), ist die Sintflut unter Xisuthros die „erste große Flut", der andere folgen können im Laufe der Äonen. 2. Petri 3, 6f. sagt den Leuten, die auf Grund des vorliegenden biblischen Spruches vor einer erneuten Sintflut sicher zu sein glauben (vgl. Jes 54, 9): *die damalige Welt ging durch Wasserflut zugrunde ..., die jetzigen Himmel aber und die Erde sind fürs Feuer aufgespart.* Die hinter der biblischen Erzählung stehende Weltenlehre kennt auch den Wechsel der Wasserflut und Feuerflut. Das beweist die Stilisierung der Erzählung von Sodom und Gomorrha als Feuerflut (S. 298ff.). Die späteren Juden bezeugen es ausdrücklich. Sanhedrin 108^b fragen die Leute Noah, ob eine Wasserflut oder eine Feuerflut kommen wird. (Weiteres hierzu s. S. 145f.). Im Koran ist nach jüdischer Sage beides dadurch vermischt, daß die Sintflut aus heißem Wasser besteht (vgl. Grimme, Mohammed II, S. 82).

Zu 18. Zur Segnung der Geretteten vgl. den babylonischen Bericht S. 125 Z. 200ff. 9, 2ff. werden Tiere als Nahrung gestattet, wie bisher Vegetabilien. Das Schlachten und Töten ist erlaubt. Die Tiere waren ja in den Sündenfall und in das Flutgericht hineingezogen, s. S. 136. Jetzt beginnt das, was Paulus Rö 8, 19 ff. das Seufzen der Kreatur nennt, die nun ebenfalls auf Erlösung wartet. Nur der Genuß des Fleisches im Blut ist 9,4 (P) verboten. Für solches Tierblut will Gott den Menschen zur Rechenschaft ziehen. Der Sinn von 9, 5 ist: Menschenblut will Gott an jedem Lebewesen rächen (auch das Tier, das den Menschen tötet, ist dem Tode verfallen). Wenn der Mensch den Menschen tötet, so fordert Gott noch mehr, er fordert vom Mörder das Leben (die Seele, nepheš) des Bruders[2]. 9, 6 fügt hierzu einen spruchartigen Rechtssatz und eine theologische Begründung: der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, steht höher als das Tier.

Zu 19. Der Bogen, der natürlich auch im Sinne des biblischen Erzählers bereits vorhanden war, soll für die Menschen das Erinnerungszeichen sein. 9, 16: *Dann wird der Bogen in den Wolken stehen und ihr sollt ihn sehen zu gedenken*[3] *des Bündnisses.*

---

[1]) כל als reines Substantiv. Winckler korrigiert: עד כלות.

[2]) Die Entwirrung des Textes, die diesen Sinn herstellt, gibt Winckler F. III, 402f.

[3]) So mit Winckler ראיתיה zu lesen. Josephus scheint noch so gelesen zu haben. Ant. I, 3, 8: „Zum Zeichen meiner Huld soll euch der Bogen dienen." Gott bedarf der Erinnerung nicht.

Was bedeutet der Bogen? Wellhausen, Prolegomena 5. Aufl. S. 317 schließt aus dem Worte ḳešet (sonst Bogen zum Schießen), daß der Kriegsbogen gemeint ist, den der pfeilschießende Gott zum Zeichen seines abgelegten Zornes beiseitestellt; auch die Araber fassen die Iris als Kriegsbogen Gottes auf: Ḳuzah schießt Pfeile von seinem Bogen und hängt ihn dann in den Wolken auf. Wellhausen, Arab. Heidentum, 2. Aufl. S. 81f. In den Veden heißt der Regenbogen „Indras Waffe", als der Bogen, von dem Indra Blitzpfeile gegen die aufrührerischen Asuras schleudert.

Als babylonisches Material sei folgendes angeführt:

1. Im babylonischen Sintflutbericht S. 124, Z. 164ff. hebt Ištar Edelsteine(?), die Anu auf ihren Wunsch gemacht hatte, empor, und schwört, sie werde sich dieser Tage bis in ferne Zukunft erinnern.

2. Im babylonischen Schöpfungsepos (V. Tafel, Z. 70ff.):

„Das Netz, das er gemacht hatte, sahen die Götter [seine Väter],
sie sahen den Bogen, daß er kunstvoll [gefertigt war],
und das Werk, das er vollendet hatte, priesen sie ....
Es erhob Anu in der Versammlung der Götter ....
den Bogen (ḳašta) küßte er: „er ist ....
[Die Namen] des Bogens nannte er folgendermaßen:
„Langholz" (iṣṣu arik) ist der eine, der andere ....,
sein dritter Name „Bogenstern am Himmel (kakkab ḳaštu ina šamê)
Er setzte fest seinen Platz ......"

Danach würde der „Bogen" (ḳešet) zunächst nichts mit dem Regenbogen zu schaffen haben. Ḳešet ist eine Waffe, und der Bogen des Schützen, der an den Enden dünn ist, stimmt in der Tat nicht zum Regenbogen. Da der Bogen am Himmel steht, so müssen wir ein astrales Motiv suchen. ḳaštu ist der Neumond, der bis heute von den orthodoxen Juden mit Freuden begrüßt wird[1]. Virolleaud, Astr. 2. Suppl. VI, 7 wird der Neumond ausdrücklich ḳaštu ilSin, „Bogen des Mondgottes" genannt. Und in der Tat paßt die Sichel des Neumondes ausgezeichnet in den Zusammenhang. Jes 27, 1 (s. hierzu S. 603) ist das Sichelschwert in Jahves Hand[2] wohl Symbol des Neumondes, der den Sieg über die finstere Macht verkündigt.

Aber auch die Tradition, die den Bogen als Regenbogen auffaßt, wird recht behalten. Der ursprüngliche Sinn mag auf einen göttlichen Kriegsbogen weisen, aber wohl schon der Verfasser des vorliegenden Textes hat an den Regenbogen gedacht. Auch die spätjüdische Auffassung sieht in dem Regenbogen den göttlichen Tröster. Ebenso Homer, Jl. 11, 27f.

Gilt übrigens der Regenbogen als Himmelsbrücke? Bei den Babyloniern heißt der Regenbogen u. a. tallaktu ilânipl „Weg der Götter" (Virolleaud, 2. Suppl. Ia, Kol. IV, 11). In der Edda bewacht Heimdall die Brücke Bifrost, auf der die Asen zum Himmel emporsteigen, s. Gehring, Edda S. 78, 320. Und in den deutschen

---

[1]) Vgl. 2 Rg. 2, 23; ferner die Benediktion beim Anblick der Mondwandlung während der Zunahme vom 3. bis 15. Tage im jüdischen Gebetbuch. Die talmudischen Belegstellen finden sich Sanh. 42a, 56a. Die freudige Begrüßung bespricht Soferim 20, 2. Nach Hi 31, 26f. ist es Sünde, dem Monde eine Kußhand zuzuwerfen.

[2]) Offbg. 14, 14ff.: Sichel der Gerichtsernte.

Märchen werden die Seelen von den Schutzengeln über den Regenbogen in den Himmel geführt. Diese Himmelsbrücke ist ebenfalls orientalischen Ursprungs. Der Regenbogen mit seinen sieben Farben „entspricht" dem Tierkreis mit den gleichen sieben Planeten-Farben, auf dessen Stufen die Astralgötter zum Himmel Anus emporsteigen, s. S. 320 zu 1 Mos 28, 10ff. Haben etwa auch die Edelsteine, die Ištar emporhebt (s. oben), planetarischen Charakter? Zu den Edelsteinen s. HAOG S. 192 und unten S. 396.

Die kosmischen Motive der Sintfluterzählung.

Der biblische Erzähler nimmt offenbar an, daß die Sintflut einem historischen Ereignis der Urzeit entspricht, einem „Ereignis, das das älteste und großartigste gewesen ist, das jemals die Menschheit betroffen hat"[1]. Auch die babylonische Überlieferung mit ihrer Unterscheidung von Königen vor oder nach der Flut (S. 102f.) hat ein historisches Ereignis im Auge. Die Sitte, Trümmerhügel des Landes til abûbi „Sintfluthügel" zu nennen (S. 126), spricht dafür, daß die Erinnerung an eine große Flut der Vorzeit dem Volke tief eingeprägt war. Die babylonische Sintfluterzählung lehnt ihre Schilderung an Naturereignisse an, die bei Sturmfluten im Euphratlande tatsächlich zu beobachten sind. Auf solche Erinnerungen bezieht sich auch die Redeweise der historischen Inschriften, die den Sturm auf die Feinde „sintflutgleich" (abûbiš) nennt.

Aber die Darstellung läßt kosmische und astrale Motive anklingen im Sinne einer Weltzeitalterlehre, die unabhängig von historischen Vorgängen mit einer Sintflut und mit einer Feuerflut im Laufe der Äonen rechnet, die den gesamten Kosmos umfaßt. Wenn der Frühlingspunkt infolge der Präzession der Sonne im Laufe des Weltenjahres durch den Tiefpunkt der Wasserregion des Kreislaufs geht, tritt die Sintflut ein (Welten-Wintersonnenwende), wenn er durch den Höhepunkt der Feuerregion des Kreislaufs geht, tritt Feuerflut ein (Welten-Sommersonnenwende, s. HAOG S. 194).

Der babylonische Bericht zeigt Motive der kosmischen Flut. Die Götter flüchten sich bis zum Anu-Himmel S. 123, Z. 115ff. und kauern an den kamâti des Anu-Himmels. Das setzt voraus, daß die tupukâti, die sieben Sphären (s. HAOG S. 10), überschwemmt sind.

Aber auch der biblische Erzähler kennt die kosmische Flut. Er läßt die Weltzeitalterlehre anklingen; sie bildet gleichsam den „wissenschaftlichen" Hintergrund für seinen Flutbericht. Aber es ist nur noch Stil der Erzählung. Die biblische Auffassung protestiert gegen das eherne Geschick der Äonen-Lehre. Es soll keine Sintflut wieder kommen, 1 Mos 9, 15; vgl. Jes 54, 9: *Ich habe geschworen, daß die Wasser Noahs die Erde nicht nochmals überfluten werden.* Für die Erkenntnis des kosmischen Stils weise ich auf folgende Punkte:

1. Die Sintflut ist im Sinne der Schlußredaktion als Ende eines Weltzeitalters aufgefaßt, s. S. 136f. Noah inauguriert als Offenbarungsträger die neue Weltperiode[2].

---

[1]) Riehm, Die Sintflut. Eine ethnographisch-naturwissenschaftliche Untersuchung, Stuttgart, Kielmann 1906.

[2]) s. Gunkel, Genesis z. St. Weiteres s. Punkt 4.

2. Der „Kasten", hebr. tebah, ist mit demselben Wort bezeichnet, das den Korb bezeichnet, in dem Moses ausgesetzt wird. Dieser Kasten ist aber Requisit der mythologisierten Lehre vom neuen Zeitalter. Der Bringer des neuen Zeitalters wird im Kasten gerettet. S. HAOG S. 211 und S. 353 zu 2 Mos 2. Der Kasten mit seinen drei Etagen ist eine Welt im Kleinen.

3. Die Flut, die aus dem Zusammenströmen der „oberen und unteren Wasser" entsteht (s. oben zu 7, 11), entspricht dem Chaos der Urzeit. Sie übersteigt alle die hohen Berge, die unter allen Himmeln sind, um 15 Ellen (v. 20: 15 *Ellen darüber*, nicht 15 Ellen hoch über der Erde). Man denkt an mythische Berge wie an den Atlas, der den Himmel trägt. Die „Beruhigung" des Wassers, für das der mythische Ausdruck tehom gebraucht wird (7, 11[b]), geschieht unter der Wirkung der ruaḫ ganz allmählich. Der Berggipfel, der schließlich herausragt, trägt den Ölbaum; man soll an einen Gipfel des kosmischen Berges denken, über dem der Gottessitz liegt. Der Ausdruck manoaḫ (8, 9) für den Ruheort der Taube ist wie der babylonische Name des Berges Niṣir (zum nṣr-Motiv s. S. 274) Motivwort (s. S. 279 und 353). Zu diesen Motiven s. S. 139ff.

4. Das Gesetz der Weltordnung für den neuen Äon wird 8, 22 angedeutet. Die Gegensatz-Paare *Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht* sind die Hälften des Kreislaufs in den großen und kleinen Zyklen. Auch 9, 1ff., die noachischen Gebote, gelten der neuen Weltordnung; ebenso die Sprüche über die Söhne, die Ständegliederung und Weltprogramm zugleich darstellen, s. S. 146f.

5. Noah, der bereits in der Begrüßung durch Lamech als Bringer der neuen Zeit eingeführt wird (s. zu 5, 29 S. 110), ist mit den Motiven des Heilbringers ausgestattet. *Noah, der Ackerbauer, pflanzte einen Weingarten* (9, 20)[1]. Das wird oft vom Bringer der neuen Zeit erzählt. Der Weinstock ist Symbol des Lebens und des Anbruchs der neuen Zeit (Dionysos, Bakchos usw., s. BNT 33 und vgl. oben S. 76). Ein dazugehöriges Motiv des Weltenneujahrs ist die Trunkenheit. Im Gilgameš-Epos betrinken sich die Götter bei der Ratsversammlung über die neue Weltordnung (s. S. 10)[2]. Zum Weltenneujahr gehört ferner die Schicksalsbestimmung. Sie liegt hier vor in dem Spruch über die Söhne. Endlich findet auch hier die böse Erzählung von Ham, die einer besonderen Quelle angehört, ihre Erklärung. Der ursprüngliche Text wird an Stelle der Entblößung ein stärkeres Motiv angedeutet haben (9, 24). Man erwartet im Sinne der mythischen Motive etwas wie die Kastration des Urvaters. Die jüdische Sage kennt in der Tat das Motiv: wiederholt heißt es dort: „Kanaan sah die Blöße seines Vaters; er trat an ihn heran und verschnitt ihn"[3], Es liegt die Travestie des Zeugungslebens vor, dessen Erwähnung ebenfalls zu den Motiven des Weltenneujahrs gehört (vgl. 9, 1: *seid fruchtbar und mehret euch*). In der Feuerflut-Erzählung von Sodom und Gomorrha (S. 300) finden sich die gleichen Motive: Lot betrinkt sich und die Töchter, die die Welt für ausgestorben halten, mißbrauchen den Vater zur Erzeugung eines neuen Geschlechtes.

6. Die spätjüdische Auffassung stellt die Sintflut der Feuerflut gegenüber. Die S. 142 erwähnte Stelle Sanhedrin 108 sagt, daß die Leute Noah fragen, ob Wasserflut oder Feuerflut kommen wird. Nach IV. Esra 7 „gehen die Wege des jetzigen Äon zwischen Feuer und Wasser." Die Christl. Sibyll. VII, 9 sagt[4]:

„Schwimmen wird die Erde, schwimmen die Berge, schwimmen wird auch der Äther. Wasser wird alles sein, durch Wasser wird alles zugrunde gehen. Stillhalten werden die Winde und anheben ein zweites Zeitalter." Z. 25ff.: „Gott, der durch viele

---

[1]) In der Midrasch-Literatur ist der Weinberg zur Hälfte vom Teufel gepflanzt: Midr. Ber. rabba 36, 7, Midrasch Abkir ed. Buber p. 5; vgl. auch Tanchuma (Mitteilung von Levertoff).

[2]) Das Betrinken am Purim-Fest und die Neujahrstrunke (mit Schicksalsbefragung) haben hier überhaupt ihren letzten Ursprung.

[3]) Pirke d'R. Eliezer 22; pal. Talm. Tr. Taanith 64[a] vgl. Bereschith rabba 36; Alphabetum Siracidis 37[a]. Zum Motiv der Kastration des Urvaters s. S. 345.

[4]) Hennecke, Neut. Apokr. S. 323.

Sterne wirken wird ....., wird eine Säule messen (?) mit gewaltigem Feuer, dessen Tropfen der Menschen Geschlechter, die übel gehandelt haben, verderben werden." Und in der Vita Ad. et Ev. (Kautzsch, Pseudepigr. 506ff.) heißt es, daß Gott zweimal ein Zorngericht über die Menschen bringen werde, zuerst mit Wasser, dann mit Feuer. Auch Lc 17, 26—30 wird die Sintflut mit der Feuerflut von Sodom und Gomorrha in Parallele gestellt und beiden wird der Weltuntergang als Gegenstück gegenübergestellt. Wir werden S. 298ff. sehen, daß die biblische Erzählung von dem Untergang Sodoms und Gomorrhas mit Bewußtsein die Motive der Feuerflut anklingen läßt. Damit ist bewiesen, daß auch dem Erzähler der Sintflut dieses Stück der Weltenlehre sehr wohl bekannt sein konnte.

Die neueren Erklärungen der Sintflut-Erzählung als Sonnen-Mythos (Usener) oder Mond-Mythos (Boeklen) sind hiernach zu rektifizieren[1]. Auflösung in Mythen geht über das Ziel hinaus, ebenso wie die Auffassung Stuckens und Wincklers, die in der Sintflut nur einen „himmlischen Vorgang" sehen. Es handelt sich um kosmische Stilisierungen. Ob die Kreislaufmotive vom Mondlauf oder vom Sonnenlauf im einzelnen Falle abgelesen werden, oder von einer anderen astral-kalendarischen Erscheinung, ist im einzelnen Falle zu untersuchen, aber für die gesamte Auffassung belanglos. In der Sintflutdauer von 365 Tagen bei P und in den Zahlen 40 und 10 bei J liegen sicher Sonnen-Motive vor; andere Stellen, wie der „Kasten" und der „Bogen" zeigen Mondmotive[2].

Das Orakel über Šem, Japhet und Ḫam.

Auch der Schicksal verkündende Spruch an die drei Söhne, von denen das neue Menschengeschlecht ausgeht, gehört zum Weltprogramm. Er ist ursprünglich nicht ethnographisch zu verstehen im Sinne von 1 Mos 10, sondern enthält zunächst die Ständegliederung[3]. Erst nachträglich scheint er im Sinne von 1 Mos 10 zurechtgemacht worden zu sein. Der alte Orient kennt drei Stände: die Adligen, die Zünftigen und die Unfreien. Der Spruchdichter deutet die Stände in die hieratischen Namen hinein und setzt zu diesem Zwecke für Ḫam „seinen Sohn" Kanaan ein, wie bereits 9, 22. Der Spruch lautet:

9, 26 *Gepriesen sei [Jahve, der Gott des] Šem*[4]
27 *Gott (Elohim) lasse Not leiden (?) Japhet, daß er wohne in den Zelten Šems, Kanaan soll ihr Sklave sein.*

Šem vertritt den Adel, den Vollbürger. Der Spruchbildner deutet Šem im Sinne von „Name". Die Šem-Leute sind die, die einen Namen haben im Gegensatz zu den „Namenlosen", „Existenzlosen", vgl. Jos 19, 47; Ri 18, 29: La-iš der „Nicht-Mann" und Lašem (so statt Lešem zu lesen) „der Namenlose", babyl. lâ manma „der Ungenannte" als Bezeichnung derer, die nicht Vollbürger sind (s. S. 149).

Japhet[5] vertritt den nachträglich aus irgend einem Grunde anerkannten Bürger,

---

[1]) Usener, Sintflutsagen; Boeklen im Archiv für Relig. Wiss. VI, 1 u. 2.

[2]) Zahlreiche Mondmotive hat Boeklen nachgewiesen. Zum Wechsel der Motive s. S. 431[4].

[3]) s. hierzu Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 20f., dessen Deutung ich aber nur teilweise folgen kann. Vgl. ferner unten S. 306[6]. 418f.

[4]) 24^b: *aber Kanaan soll ihr Sklave sein*, ist Wiederholung von 27^b, ebenso v. 25.

[5]) Das Wortspiel japht japhet bleibt noch immer dunkel. Weder die Deutung „breite aus", „schaffe Raum" (Luther), noch „verlocken" befriedigt (Hi. bez. Pi. von

insbesondere den Kunstverständigen und Handwerker der edlen Zünfte; sie „wohnen in den Zelten" der Adligen[1].

Kanaan vertritt die Unfreien, die Vertreter der unehrlichen Handwerker und die Sklaven. Der Name des Sohnes statt des Vaters Ham wird gewählt wegen des Wortspiels mit כנע „niedrig sein".

Der Spruch weist in der vorliegenden Gestalt aber auch auf ein weltpolitisches Programm im Sinne von 1 Mos 10 hin. Er spiegelt die chauvinistische Auffassung der späteren Zeit wieder, in der Israel stolz war auf den Besitz des gelobten Landes und auf sein besonderes Vorrecht als auserwähltes Volk. Die Israeliten, die Söhne Šems, fühlen sich als die Gottessöhne, als die Adligen. Šem ist babylonisch eine Bezeichnung des Mondgottes als summus deus, s. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 182. Japhet (an den Namen klingt das griechische Japetos an) vertritt wohl die Arier. Ich vermute, daß auf die Philister angespielt wird[2], die aus der griechischen Inselwelt kamen, und die, wie die neuen Forschungen ergeben haben[3], eine eigne hohe arische Kultur hatten. Kanaan wird als Vertreter des Sklavenvolkes angesehen. Dem politischen Idealprogramm nach sollten die Kanaanäer völlig unterworfen werden. Der ganze Haß gegen die bösen Kanaanäer spricht sich in der dreimaligen Wiederholung des Sklavenspruches aus. Zugleich aber richtet sich die Spitze gegen die Südländer; Kanaan tritt für Ḫam ein, d. i. im Sinne von 1 Mos 10 für die Ägypter und Kuschiten. Ägypten ist nach den Grundsätzen der babylonischen kosmischen Geographie Unterweltsland, Teufelsland (s. S. 59. 60), für die Israeliten auch im Hinblick auf die dort erlebte Knechtschaft Sklavenland (s. S. 157). Dazu kommt, daß tatsächlich Schwarze (Kuschiten) schon zur Zeit Israels als Sklaven im Lande dienten.

Schlußwort zur Sintflut.

Die Erzählung zeigt in beiden biblischen Rezensionen Verwandtschaft mit der babylonischen Tradition, und zwar bei weitem engere Verwandtschaft wie bei der Schöpfungserzählung. Die Stoffe sind gewandert. Annahme literarischer Entlehnung ist nur in besonderen Fällen nötig. In der Sintfluterzählung scheint ein solcher Fall vorzuliegen. Wir finden Spuren, die Bekanntschaft mit bestimmten Rezensionen der babylonischen Überlieferung vermuten lassen.

Jedenfalls liegt auch hier das religiös Wertvolle nicht in dem, was Bibel und Babel gemeinsam haben, sondern in dem, worin sich beide unter-

---

פתח). „Not leiden" würde dem erwarteten Sinne entsprechen. Es muß eine Zwischenstufe zwischen Herrentum und Sklaventum gemeint sein. Japhet soll auf Šem angewiesen sein und ihm Nutzen bringen. Vgl. das Motivregister.

[1]) Für die Zeit der Seßhaftigkeit in Kanaan ist die Ständeteilung zuerst von mir besprochen worden ATAO[2] S. 464f., s. unten zum Buch der Richter S. 418f.

[2]) So auch Wellhausen, der noch nichts von ihrem arischen Charakter wissen konnte. Andere dachten an die Hettiter, die Herren des Landes bereits in der ältesten Zeit der Hebräer-Ansiedlungen gewesen sind, s. S. 217. 10, 18 werden sie politisch richtig zu Kanaan gerechnet.

[3]) Vgl. besonders die S. 220[4] zitierten Arbeiten von Thiersch.

scheiden. Bedeutend feiner als in den Keilschrifttexten ist die Auffassung, die Berossos den Griechen vorträgt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Marduk-Priester von Babylon von jüdischen Gedanken beeinflußt gewesen ist.

An Stelle der mythologischen Götterwelt, die in der babylonischen Erzählung sich gegenseitig belügt und überlistet und launisch über die Menschen schaltet, die in kindischer Angst vor der Flut und dann wieder in gierigem Verlangen beim Opfer Noahs erscheint, finden wir in der Bibel den zürnenden Gott, der die Welt richtet und der sich des Gerechten erbarmt. Die biblische Sintflutgeschichte trägt bis auf den heutigen Tag in sich die Kraft, das Gewissen der Welt zu wecken, und der biblische Erzähler hat sie in dieser pädagogischen, sittlichen Absicht niedergeschrieben. Von einer solchen Absicht wissen die außerbiblischen Sintflutberichte nichts.

Zwölftes Kapitel.

Die Völkertafel.

1 Mos 9, 18 ff. 10, 1—32, spiegelt in seinem Grundstock das geographische und ethnographische Weltbild wieder, wie es sich im 8. vorchristlichen Jahrhundert dem Israeliten darstellte[1]. Es gilt als „unlösbare Aufgabe, nach den Angaben der Völkertafel eine Weltkarte zu entwerfen“ (Socin in Guthes Bibelwörterbuch). Wir hoffen das Vorurteil beseitigen zu können und werden zeigen, daß die biblischen Schriftsteller in der politischen Geographie ihrer Zeit gut unterrichtet waren[2]. Die Völkerliste der P-Quelle 10, 1a. 2—7. 20, 22—23. 31—32 entspricht ebenso wie die aus anderen Quellen stammende Aufzählung der Ländergebiete 10, 15—18a der politisch-geographischen Situation des 8. vorchristlichen Jahrhunderts.

Dillmann, Genesis, 6. Aufl. S. 165, meint, die zusammengestellten Völker seien nur zum kleinsten Teile solche, mit welchen die Israeliten in nahen Beziehungen standen. Das ist aus der Anschauung heraus gesprochen, die Kanaan für ein vom Völkerverkehr relativ abgeschlossenes Land hielt. Die Denkmäler des vorderen Orients haben uns Aufschluß darüber gegeben, daß die Staaten am Mittelmeer im regen Verkehr untereinander und mit der umliegenden Welt gestanden haben[3].

Eine Karte (s. Anh.), die mir s. Z. Oberst a. D. Billerbeck auf Grund meiner Besprechung von 1 Mos 10 für die erste Auflage dieses Buches gezeichnet hat, soll die Übersicht erleichtern.

---

[1]) Zur spätjüdischen Auffassung von den Völkern der Erde s. das Material bei bin Gorion, Die Sagen der Juden II, S. 8ff. 68ff.

[2]) So 1904 zur 1. Auflage geschrieben. Noch 1913 begnügt sich Procksch in seinem Kommentar zur Genesis mit dem Hinweis auf Guthe's Wörterbuch. Vgl. aber Staerk, Aus den Anfängen der Universalgeschichte in Int. Wochenschrift VIII, 1 (1915); S. Krauß, Die biblische Völkertafel in Monatschr. f. Gesch. und Wiss. des Judent. Bd. 39.

[3]) Wellhausen sagte noch 1901 in seiner „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ (13 Jahre nach Entdeckung der Amarna-Briefe): „Bis dahin (um 750) bestanden in Palästina und Syrien eine Anzahl kleiner Völker und Reiche, die sich untereinander befehdeten und vertrugen, über ihre nächsten Nachbarn nicht hinausblickten und um das Draußen unbekümmert ein jedes sich um seine Achse drehten.“

10, 2: *Die Söhne Japhets waren: Gomer, Magog, Madai, Javan, Tubal, Mešek und Tiras.*

Gomer. Das sind die Kimmerier, wie Ez 38, 6, wo sie auch mit den Thogarma zusammen genannt sind, die Gamir bez. Gimirrai der assyrischen Inschriften (Stellen bei Bezold, Cat. V, p. 2032).

Sie gehören zu den indogermanischen Völkerscharen (Meder, Aškuza, Kimmerier), die in den assyrischen Inschriften oft mit dem Sammelnamen Manda genannt werden und die Herodot Skythen nennt. Homer sucht in der Odyssee XI, 14 die Kimmerier noch im nördlichen Europa. Auf assyrischem Gebiete tauchen sie zu Sargons Zeiten auf. Damals haben sie das Reich von Urarṭu[1] gestürzt und in seinem Gebiet sich angesiedelt[2]. Von diesen Kämpfen berichten die Briefe des jungen Sanherib, die er an seinen Vater Sargon schrieb, während er das Oberkommando in den Nordprovinzen an den Grenzen von Urarṭu hatte, und die Briefe eines seiner Generale, ferner die Orakelanfragen an den Sonnengott aus Asarhaddons Zeit. Auf Betreiben Asarhaddons wurden sie durch die mit dem assyrischen Reiche verbündeten Aškuza von den assyrischen Grenzen vertrieben und nach Westen gedrängt. Die kleinasiatische Überlieferung, die das bezeugt, wird durch Asurbanipals Angaben bestätigt. Auf kleinasiatischem Boden haben sie das Reich der Phryger unter Midas gestürzt (s. S. 153), ebenso Lydien unter Gyges. Allmählich sind sie den von neuem gekräftigten kleinasiatischen Kulturvölkern unterlegen.

Kleinasiatische Dichter haben die Schrecken der Zeit besungen. Eine Zeitlang ist die kimmerische Hochflut so stark gewesen, daß der Hauptteil Kleinasiens vorübergehend Gomer hieß. Auch die Kämpfe um Urarṭu haben ihre Spur hinterlassen. Die Krim (der kimmiräische Bosporus) verdankt ihren Namen den Gimirrai, und die Armenier nennen Kappadozien, den Schauplatz der oben erwähnten Kämpfe zwischen den Aškuza und Gimirrai: Gamir[3]. Vgl. Hommel, Grundriß, 210ff.

Magog. Bei Ezechiel c. 38 f. erscheint König Gog vom Lande Magog als der erwartete unheimliche Feind. Daß Gog ein alter Name für das Barbarentum des fernsten Nordens ist, wie die eben besprochenen Kimmerier in Homers Odyssee, zeigt einer der in Tel-Amarna gefundenen Briefe von Kadašman-Ḫarbe an Amenophis III. aus dem 15. vorchristlichen Jahrhundert (VAB II, Nr. 1). Kadašman-Ḫarbe ist mißtrauisch, ob die Frau, die am Hofe des Pharao seinen Gesandten gezeigt worden ist, auch wirklich seine Schwester war, die einst sein Vater an den ägyptischen Hof als Gattin des Pharao ziehen ließ. Er sagt (Z. 37ff.):

„Wer weiß denn, ob es nicht die Tochter eines Unfreien (muškênu), oder eines (Bewohners) vom Lande Ga-ga (Ga-ga-ai, eine Gagäerin) oder eine Tochter vom Lande Ḫaligalbat ist, oder wer weiß, ob sie nicht aus Ugarit stammt, die meine Boten zu sehen bekommen haben."

---

[1]) Das heutige Armenien; der Name ist im Berge Ararat erhalten, s. S. 140.

[2]) Sie sind also nicht erst, wie Ed. Meyer annimmt, zu Beginn des 7. Jahrhunderts von Europa aufgebrochen. Holzinger, Genesis S. 95, hielt daran fest, obgleich inzwischen das inschriftliche Material vorgelegt worden ist. Vgl. zu der Geschichte der Kimmerier wie der Aškuza H. Winckler F. I, 484ff. und in Helmolts Weltgeschichte III, 1. Aufl., S. 132.

[3]) Allerdings ist diese armenische Bezeichnung wohl nachträglich der Bibel entnommen, der Genesis- und Ezechiel-Stelle. Die Armenier sind stolz auf die in der Bibel vorkommenden Erwähnungen ihres Landes. So haben sie der Geschichte von den Söhnen Sanheribs, die ihren Vater ermordeten und „in das Land Ararat entrannen" (2 Kg 19, 37), eine christliche Färbung gegeben, und feiern sie als eine Art Nationalhelden, s. Chalatianz, Die armenische Heldensage in Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin 1902, Heft 2ff.

Er rückt also mit seinem Verdacht von Gaga, d. i. doch wohl unser Gog, nach Ḫaligalbat, und von da nach dem wohl noch näher liegenden Ugarit. Gog ist auch hier das fabelhafte Land, wie die Klassiker vom Lande der Skythen reden, oder wie wir sagen: „wo der Pfeffer wächst".

Madai (assyr. ebenso, gr. *Μῆδοι* oder *Μᾶδοι*) ist der Name eines Volksstammes, der seit Mitte des 9. Jahrhunderts im Gesichtskreis des vorderen Asien im Gebiete von Anzan auftaucht. Bei den Assyrern heißen sie „die fernen Meder des Ostens" (Madai rukûti ša šît šamši), „die nie bezwungenen Meder" (lâ kanšûti)[1].

Sie werden zunächst unter die Ummân-Manda, d. i. der Sammelname für die Völker des Nordostens, gerechnet, die etwa den (östlichen) „Skythen" der Klassiker entsprechen, und die „gleich Heuschrecken" gegen Assyrien und Babylonien vordrängen. Was Asurbanipal von den stammesverwandten Kimmeriern sagt: „Kein Dolmetscher versteht ihre Sprache", hat auch von den Manda gegolten. Ihre Stämme stehen unter Führung von ḫazanâti, sie hausen „wie Räuber in der Wüste". Es sind vordringende Indogermanen[2]. Hier werden die zu den Manda gehörigen Madai zu Japhet gerechnet.

Die Gründung des Mederreiches fällt erst in die letzte assyrische Zeit. Herodot verlegt es in frühere Zeit. Aber in dem Staatengründer Deiokes und der Reichshauptstadt Ekbatana bei Herodot steckt historisches Gut. Von Ekbatana ging wohl die Einigung aus, der Name der Stadt Bit-Dajakku spricht für einen Volksheros Dajakku. Auch den Nachfolger Phraortes können wir geschichtlich noch nicht beurteilen. Wir müssen Kyaxares als eigentlichen Reichsgründer ansehen. Es ist der Uvakšatara der Dariusinschrift von Behistun, der hier als Repräsentant des legitimen Königtums erscheint, indem sich ein Thronprätendent seinen Namen beilegt. Auf Kyaxares folgt Astyages, dann Cyrus, der Gründer des Perserreichs. 2 Kg 17, 6; 18, 11 werden Israeliten nach den Gebirgen (Sept.: Ὄρη Μήδων) Mediens deportiert. Jes 13, 17 ff.; Jer 25, 25; 51, 11. 28 erscheint Medien als Königreich. Das Buch Daniel, Esther, Judith kennt hier eine Judenschaft, die von den Verbannten stammt. 1 Mak zeigt Medien unter syrischer (6, 56), dann unter parthischer (14, 2 vgl. Josephus, Ant. 20, 3, 3) Herrschaft. Die Pfingstgeschichte nennt es unter den Diasporaländern AG 2, 9. Näheres über die Geschichte in meinem Artikel Niniveh bei Hauck, RPrTh[3].

Javan. Das sind die Griechen (griech. Jaon, Jaones mit Digamma), die hier von den Israeliten, wie von den Assyrern und später von den Persern mit dem Namen benannt werden, den sie an der kleinasiatischen Küste führen. Hier und auf Zypern lernte man sie kennen; das eigentliche Griechenland ist für Vorderasien dunkles Hinterland und kommt erst in zweiter Linie in Betracht[3].

Ob 1 Mos 10, 2 auch das europäische Griechenland umfaßt, ist bei den dunklen geographischen Begriffen auch durch „die Söhne Javans" v. 4 nicht zu beweisen. In den assyrischen Inschriften begegnen uns Jonier (Jamanai, Jamnai) zuerst unter Sargon. Wir erfahren, daß sie Einfälle an der cilicischen Küste gemacht haben. Sargon heißt[4] „der tapfere Kämpfer, der inmitten des Meeres die Jonier mit dem Netze (?) wie Fische fing und Ruhe schaffte Ḳue und Tyrus". Er hat sie also in einer Seeschlacht geschlagen, jedenfalls mit Hilfe tyrischer Schiffe, da Tyrus selbst, oder wohl vielmehr tyrische Kolonien auf Zypern, von den Joniern bedroht waren. Es handelt sich hier um jonische Könige auf Zypern[5]. Zypern ist von da an Assyrien tributpflichtig. Sargon erwähnt in diesem Sinne später[6] sieben Könige von „Ja",

[1]) KB II, 39. 41. 43. 55, vgl. 61.

[2]) Herodot VII, 62: sie wurden vor alters Ἄριοι genannt. Von weit älteren Spuren der durch Kleinasien vorrückenden Indogermanen wird S. 219 die Rede sein.

[3]) Ebenso nennen die Griechen Kanaan und sein Hinterland nach dem nächstliegenden Küstenstrich: Palästina, d. i. Philisterland.

[4]) KB II, 43.

[5]) Aber Kittim 10, 4 ist nicht Kition, gegen Schrader KAT[3] 81. Zu Zypern und Assyrien s. v. Lichtenberg MVAG 1906, Nr. 2, S. 5 ff.

[6]) KB II, 75.

einem Distrikte des Landes Jadnana (d. i. Name für Zypern); Asurbanipal nennt zehn solche Könige mit Namen[1]. Asarhaddon berichtet (Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur I, Nr. 75, Z. 10f.; vgl. HAOG S. 69), daß er „alle Könige von der Mitte des Meeres von Jadanana und Javan bis zum Lande Musisi[2] seinen Füßen unterworfen habe." In astronomischen Texten aus der Arsacidenzeit (um 275 v. Chr.) wird gesagt: ‚In diesem Jahre zahlte man in Babylon den Preis nach Währung von Ja-ma-na'"[3].

Die eigentlichen Griechen und zwar unter ausdrücklicher Unterscheidung der kleinasiatischen und der europäischen — beide unter dem Namen Jamanai — werden in den Darius-Inschriften genannt (Stellen bei Weißbach, VAB III, S. 143).

Exkurs über die Völkerlisten des Darius[4].

Das Grabmonument des Darius in Naqš-i-Rustam stellt 30 dem Darius unterworfene Völker dar und zählt sie in der Inschrift auf. Die Figuren auf dem Grabe des Darius haben durch die Verwitterung des Felsens sehr gelitten und sind zum



Abb. 44: Altpersisches Königsgrab in Naqš-i-Rustam. Nach einer von Prof. Andreas zur Verfügung gestellten Photographie.

Teil ganz unkenntlich geworden. Glücklicherweise sind die andern am gleichen Orte befindlichen Achämeniden-Gräber genaue Kopien des Darius-Grabes. Unsere Abbildung 44 zeigt dasjenige Grab, das am besten erhalten ist. Nach der Inschrift lassen sich die im Bilde dargestellten Völker bestimmen, so daß die Erklärung des Bildes

---

1) KB II, 173.

2) Literatur dazu s. HAOG S. 63[4]. S. auch noch Chapman, OLZ 1912, Sp. 59f. 246; 1913, Sp. 347f. (= Peloponnes) und Luckenbill, ZA 1913, 1.

3) s. Winckler, Geschichte Babyloniens S. 339f. (Text ZA VI, S. 235f.)

4) Nach dem Vortrag von Prof. Dr. F. C. Andreas in den Verhandlungen des 13. Orientalistenkongresses 1902 in Hamburg, berichtigt von Weißbach VAB III, S. 86ff., Ber. der K. Sächs. Ges. der Wiss. 1910, Heft 1 und Abh. der K. Sächs. Ges. der Wiss. Phil.-hist. Kl. Bd. 29, Nr. 1, 1911.

als völlig gesichert gelten darf. Zugleich hat sich die große Zuverlässigkeit der Völkerbeschreibungen des Herodot herausgestellt.

In der Grabinschrift NR a § 3 (Weißbach VAB III, S. 88 f.) werden 30 Völker aufgezählt, die in folgende Gruppen zerfallen:

1. Die Völker zwischen dem die mesopotamische Ebene begrenzenden Zagrosgebirge einerseits und den Pamirketten und dem Indus anderseits: 1. Perser, 2. Meder, 3. Elamier, 4. Parther, 5. Areier, 6. Baktrier, 7. Sogder, 8. Chorasmier, 9. Drangianer, 10. Arachosier, 11. Sattagyden, 12. Gandarer, 13. Inder, 14. amyrgische Saken, 15. spitzhütige Saken;

2. Die Völker des südwestlichen Asiens: 16. Babylonier, 17. Assyrer, 18. Araber, 19. Ägypter;

3. Die Völker des nördlichen West-Asiens: 20. Armenier, 21. Kappadokier, 22. Sarder, 23. kleinasiatische Griechen;

4. Die Völker Europas: 24. pontische Skythen, 25. Thraker (Skudra), 26. die den Petasos tragenden Griechen, d. h. die Makedonier (vielleicht schloß jene Bezeichnung die europäischen Griechen mit ein);

5. Die Völker Afrikas; A im Süden: 27. Putier, d. h. die biblischen Pūṭ, Punt der Ägypter, die Äthiopen Herodots; 28. Kuš, d. h. die Negerstämme; B im Westen: 29. Maxyer und 30. Karthago, deren beide Figuren links und rechts außerhalb des Throngerüstes stehn.

Über einer jeden dieser Figuren hat ursprünglich eine Inschrift gestanden, die den Namen des dargestellten Volkes enthielt; einige sind veröffentlicht[1], die übrigen noch nicht abgeschrieben.

Tubal. Gemeint sind die Tabal der Keilinschriften. Sie gehören zu den letzten Schüben der „Hettiter", von denen wir zunächst die Kummuḫ (von denen später Kommagene den Namen hat), dann die Muski, Tabal und Kaski unter Tiglatpileser I. Vorstöße gegen das nördliche Mesopotamien machen sehen.

Als Land begegnet Tabal zuerst bei Salmanassar II. Sargon gibt (Annalen 170 ff.) dem Könige Ambaridi, dem Tabaläer, seine Tochter zur Frau, und Ḫilakki[2] als Mitgift. Später sind die Tabal nach Klein-Armenien abgedrängt worden. Reste der Tabaläer sind die Tibarener des Herodot (3, 94; 7, 78 wie hier mit den Moschern, d. s. die Muski-Mešek, zusammen genannt), die im Gebirgslande südöstlich vom Schwarzen Meere wohnen. Da diese Bergvölker im Altertum (vgl. z. B. Ez 27, 13) und noch heute durch Erzarbeiten berühmt sind, könnte man vermuten, daß die monströse unhebräische Namenbildung des Urvaters Tubal-ḳain damit zusammenhängt. Dem Namen des Ḳain, der „Schmied" bedeutet, des „Stammvaters aller derer, die Erz und Eisen bearbeiten" (1 Mos 4, 22), hätte man dann als Pendant zu Jubal den Namen der erzberühmten Tubal nachträglich zugefügt (s. hierzu S. 108).

Mešek. Das sind die Muski der assyrischen Königsinschriften. Sie gehören, wie die Tabal, zu den hettitischen Nachschüben, die unter Tiglatpileser I. auftauchen.

Nachdem die Kummuḫ, die sich im nördlichen Mesopotamien im Gebiet des einstigen Mitanni-Reiches niedergelassen hatten, von Tiglatpileser I. unterworfen waren, wird das Gebiet um 1100 von den Muski bedroht, hinter denen die eben besprochenen Tabal und die Kasku nachdrängen. Später haben sich die Muski in Phrygien festgesetzt; sie wollten das Erbe des alten Ḫatti-Reiches antreten. In der Zeit

---

[1]) vgl. Weißbach VAB III, S. XIX f. und 96 ff.; Abh. der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. Phil.-hist. Kl. Bd. 29 Nr. 1 S. 31 f. 1911.

[2]) Das ist nicht etwa Kilikien, sondern ein Teil von Kappadozien, südlich am mittleren Hälys.

Sargons erscheint als Gegner Sargons Mita von Muski in der Rolle der ehemaligen Könige der Ḫatti. Dieser Mita ist Midas von Phrygien[1].

Bei den späteren Propheten erscheinen wiederholt die gleichen Völkergruppen, wie 1 Mos 10, 2. Ez 27, 13: Javan, Tubal, Mešek als Händler mit Sklaven und ehernen Geräten. Ez 32, 26 u. a. sind die Mešek und Tubal als kriegerische Völker genannt. Jes. 66, 19 werden nach der Septuaginta ebenfalls Mešek, Tubal und Javan zusammen genannt.

Ez 38, 2ff. vgl. 39, 1ff. *Menschensohn, richte dein Angesicht gegen Gog im Lande Magog, den Fürsten* (Glosse: *Roš*) *von Mešek und Tubal, weissage wider ihn und sprich: So spricht der Herr Jahve: Fürwahr ich will an dich Fürst* (*Roš*) *von Mešek und Tubal* ...[2], *Gomer und alle seine Kriegerhaufen, das Haus Togarma, der äußerste Norden und alle seine Kriegerhaufen viele Völker* [*sind*] *mit dir.*

Der hier von Ezechiel beschriebene Zug Gogs wird gewöhnlich als ein prophetisches Nachbild des zu Josias Zeit über Asien hereingebrochenen Skythenzuges (Her 1, 103 ff.) angesehen.

Das historisch-geographische Bild, das diesem eschatologischen Gemälde zugrunde liegt, ist dasselbe, wie es der in 1 Mos 10, 2 und 3 vorliegenden Quelle des Kompilators der Völkertafel vorgeschwebt hat. Dazu paßt, wie aus den vorhergehenden und nachfolgenden Notizen zu 1 Mos 10, 2 und 3 hervorgeht, nur das 8. Jahrdundert. Das ergibt einen festen Punkt für die literarhistorische Beurteilung der Völkertafel.

Tiras führt von den Muski-Phrygiern nach der Westküste von Kleinasien. Dort werden, etwa im Gebiete von Lydien und der Troas, Reste der Seevölker gesessen haben, der Tyrsener, die in alten Zeiten als Seeräuber berüchtigt waren und an deren Zusammenhang mit den italischen Tyrsenern zu zweifeln kein vernünftiger Grund vorliegt.

Die ägyptischen Inschriften aus der Zeit des Mernephta nennen sie unter dem Namen Turuša[3]. Der Name in der Völkertafel ist also ein später Zeuge für die Seevölkerbewegung, die in vorgriechischer Zeit eine ähnliche Rolle gespielt hat, wie später

---

[1]) s. H. Winckler, KAT³ 68. 74. Deshalb sucht auch der letzte König von Karkemisch, dessen Provinz allein noch von der alten Hettiterherrlichkeit übriggeblieben war, Hilfe bei diesem Eroberer der alten Ḫatti-Länder. Midas soll den indogermanischen Kimmeriern erlegen sein. An Stelle der Phryger treten als Hauptmacht in Kleinasien die Lyder.

[2]) Der ethnologische Zusatz: *Paras, Kuš und Puṭ sind mit ihnen usw.* ist offenbar später eingeschoben, wahrscheinlich auch aus der Völkertafel 1 Mos 10, 6.

[3]) Hommels Schluß (Aufs. u. Abh. S. 317f.), die Erwähnung der Seevölker weise für den Grundstock von 1 Mos 10 auf die mosaische Epoche, schießt über das Ziel; das gilt erst recht von den l. c. folgenden Bemerkungen Hommels, nach denen Teile des Grundstockes in die abrahameische und vor-abrahameische Periode weisen sollen. Wenn Elam unter den Söhnen Sems erscheint v. 22, so weist das nicht auf die Zeit, „wo Elam noch vorwiegend semitische Bevölkerung besaß" (3. Jahrtausend), sondern spiegelt nur die Tatsache wider, daß Elam politisch und kulturell zum babylonischen Machtbereich gehörte. Dieser Anspruch aber bestand zu allen Zeiten und zeigt sich vielleicht noch bei der Beuteteilung nach dem Fall Ninivehs, s. S. 162 und 167. Nach von P. Scheil zugänglich gemachten Texten scheint Susa an Babylon gefallen zu sein.

die griechische. Wenn wir auch von dem Gange dieser Bewegung noch nichts Näheres wissen, lohnt es sich doch, davon Notiz zu nehmen[1].

10, 3: *Und die Söhne Gomers: Askenas, Riphat und Togarma.*

Askenas ist die indogermanische Völkerschaft der Aškuza[2], die zu Asarhaddons Zeit südöstlich vom Urumiya-See, östlich von den Kimmeriern sitzt. Der hebräische Name ist durch Verschreibung verstümmelt[3].

Bartatua, der Aškuza-König, der bei Herodot als Skythenkönig Protothyes erscheint, wird durch Asarhaddon mit dem assyrischen Königshause verschwägert. Eine der Anfragen Asarhaddons an den Sonnengott[4] will wissen, ob er ein treuer Freund Assyriens bleiben werde, wenn er die Tochter erhalte. Der Assyrerkönig benutzt die Aškuza beim Kampf gegen die übrigen Manda-Horden, zuerst gegen die Kimmerier (s. oben), dann gegen die Meder. Madyes, der Sohn Bartatuas, hat noch im letzten Augenblick versucht, Niniveh zu Hilfe zu kommen. Mit den Assyrern sind dann die Aškuza den Medern erlegen,. Das Orakel Jer 51, 27 nennt das Reich der Aškuza neben dem Königreiche Ararạt (Urarṭu), Minni (ass. Mannai) und Medien und ruft sie alle gegen das verhaßte Land auf. Hier sind die indogermanischen Horden beisammen, die seit Sargons Zeiten gegen das assyrische Reich anstürmten. Das Orakel muß also aus assyrischer Zeit stammen, nach dem Fall Ninivehs war die Aufforderung gegenstandslos.

Togarma[5] sind die Bewohner von Tilgarimmu, das bei Sargon neben Kammanu im nördlichen Taurus genannt wird[6], und bei Sanherib neben den Leuten von Ḫilakki[7].

An beiden Stellen wird Tilgarimmu vom assyrischen König erobert. Die Taurusgegend, in deren Nähe Kammanu und Togarma zu suchen sind, heißt bei Salmanassar I. und bei Tiglatpileser I. Muṣri[8].

Von hier bezog Salomo seine Pferde. Es heißt 1 Kg 10, 28 = 2 Chr 1, 16f.: *die Ausfuhr der Pferde für Salomo* (fand statt) *aus Muṣri und Ḳuë, die Händler des Königs kauften sie aus Ḳuë um den Kaufpreis*[9]. Ez 27, 14 stimmt dazu. Hier wird unser Togarma speziell als Pferdemarkt genannt: *Die vom Hause Torgarma brachten Gespanne und Reitpferde und Maultiere auf den Markt.* Noch in persischer Zeit ist Kilikien die Gegend für Pferdeausfuhr.

10, 4: *Und die Söhne Javans: Elisa, Tarsis, die Kittim und die Rodanim.*

Eliša. Nach Septuaginta ist die Gegend von Karthago gemeint. Das stimmt zu der historisch-geographischen Situation der Stelle.

---

[1]) Ein wichtiger Zeuge ist eine auf Lemnos gefundene etruskische Inschrift. s. Skutsch bei Pauly-Wissowa VI, 782f.

[2]) Assyrisch Aš-gu-za-ai bei Asarhaddon und Iš-ku-za-ai in den Anfragen an den Sonnengott aus derselben Zeit.

[3]) Knudtzon, Gebete an den Sonnengott, S. 131.

[4]) Nr. 29 in Knudtzons Veröffentlichung. Vgl. Winckler F. I, 484ff.

[5]) Sept. Thergama, Thorgama, Thorgoma. Die Stellung des kleinen Togarma neben den mächtigen Kimmeriern und Aškuza bleibt auffällig.

[6]) KB II, 63.

[7]) Nicht Kilikien, sondern Gegend am Halys, vgl. S. 152.

[8]) Bei Salmanassar II. neben dem südlich davon gelegenen Ḳuë, unserm Kilikien, genannt.

[9]) Die Stelle wurde später auf das für Pferdezucht ganz ungeeignete Ägypten bezogen (s. Winckler, Altt. Untersuchungen, S. 172ff., der Ausgangspunkt seiner Muṣri-Forschung; S. 172 ib. ist wohl betr. der Lage von Muṣri nördlich vom Taurus statt südlich vom Taurus einzusetzen).

Jedenfalls hat Karthago einen älteren Namen gehabt, und man erinnert sich an die Legende von der Gründung Karthagos durch Dido-Elissa[1]. Elissa ist dann hier als Repräsentant der phönizischen Kolonien an der Küste und auf den Inseln Nordafrikas gemeint[2].

Wenn Ez 27, 7 sagt, daß Tyrus seinen Purpurstoff von den Inseln Elišas holt, so bleibt das auffällig, da Tyrus die uralte Heimat des Purpurs ist, an der auch die Sagen von der Auffindung der Purpurschnecke hängen. Es müßte sich um einen besonderen Stoff handeln, wie er auf der Insel Meninx südöstlich von Karthago gefunden wird. An sich könnte die Ezechielstelle für die Erklärung von Eliša auf ein anderes Küstengebiet führen, das auch durch Purpur berühmt ist und ebenfalls zur Situation passen würde: auf Süditalien. Das Targ. zu Ez 27, 7 versteht in der Tat unter Eliša eine Stadt Italiens. Aber das kann auch auf späterer Umdeutung beruhen wie 1 Mak 1, 1 und 8,5 Kittim-Mazedonien als Ausgangspunkt Alexanders bez. als Reich des Perseus[3].

Taršiš ist der Name des Bergwerksdistriktes im südlichen Spanien. Es bezeichnet den äußersten Westen[4], wie Gog den äußersten Norden. Der „alte Orient" hat vorläufig zur Lösung der Tarsis-Frage nichts beizubringen. Vgl. G. Oppert, Tarshish und Ophir, Berlin 1903; Hüsing, OLZ 1904, Sp. 315 ff.

P. Haupt hat in einem Vortrag auf dem Hamburger Orientalisten-Kongreß 1902 dargelegt, daß die im Alten Testament erwähnten Tarsis-Steine Zinnober-Kristalle aus Almaden in Spanien sind, aus denen Tätowierungsfarbe fabriziert wurde, und daß die Stelle HL 5, 14 sagt, die gebräunten, bronzefarbenen Arme seien mit Zinnoberrot tätowiert und der vor der Sonne geschützte elfenbeinerne Leib mit Lasurfarbe. Tätowierung vermutet schon Winckler, F. I, 293. — Jes 60, 9; Ps 72, 10 erscheint Tarsis wie hier neben den „Inseln".

Kittim. Die Deutung des Namens auf Zypern[5] ist aufzugeben. Der griechische Name der Hauptstadt Kition ist nicht beweiskräftig. Die Stadt heißt in den aus persischer Zeit stammenden phönizischen Inschriften Kiti. Die Insel selbst nennen die Amarnabriefe Alašia, ägyptisch Alas oder Asi, seit Sargon heißt sie Ja' und Jadnana. Jes 23, 1 und 12 ist Kittim ein Ziel der Taršiš-Schiffe. Bei Da 11, 30 ist Kittim speziell Rom. Gemeint ist also unter Kittim Süditalien, besonders Sizilien, das dann als Hauptvertreter der westlichen Inselwelt gilt und mit Eliša-Afrika das Hauptgebiet phönizischer Kolonien darstellt.

Dodanim. 1 Chr 1, 7 (Abschrift von 1 Mos 10, 4) steht Rodanim. Da es ebenfalls zu den Kindern Javans gehört, also zur Welt der westlichen Länder und Inseln, so ist an Rhodos zu denken, das in alter Zeit eine große Bedeutung hatte.

Eine andre Konjektur, die 1 Chr unberücksichtigt läßt, wäre: Dorânim = Dorer. Es würde dann das eigentliche Griechenland als Sohn Javans genannt sein, was der naiven geographischen Auffassung entspräche, der die Jonier, die kleinasiatischen Griechen, näher liegen. Rodanim wird aber vorzuziehen sein.

---

[1]) s. Ed. Meyer, Geschichte I, 282 Anm.

[2]) Nach H. Grimme, Lit. Rundschau 1904, S. 346 = Alašia der Amarnabriefe = Zypern. S. dagegen unten unter Kittim.

[3]) s. hierzu und zum folgenden Kittim H. Winckler F. II, 422, 564ff.

[4]) vgl. Jon 1, 3; 4, 2, wonach es zu Schiff erreicht wird.

[5]) So noch bei Kautzsch zu Jes 23, 1 und 1 Mak 1, 1.

10, 5: *Von diesen* (von Eliša-Karthago, Tarsis-Spanien, Kittim-Süditalien, Rodanim-Rhodos [?]) *zweigten sich ab die Inseln der Heiden*, d. h. die Inseln und Kolonien des Mittelmeerbeckens. Das ergibt ein klares geographisches Bild.

10, 6: *Und die Söhne Hams waren Kuš, Miṣraim, Puṭ und Kanaan.*

Kuš entspricht dem antiken Begriff Äthiopien, das heutige Nubien und ein Stück des Sudan bis etwa Chartum umfassend[1].

Erst zu Sanheribs Zeit ist das Gebiet durch das Auftreten Tirhakas in den deutlichen Gesichtskreis Israels getreten, Tirhaka Jes 37, 9 ist König von Kuš. Die vorderasiatischen Völker nannten so aber auch den Strich Arabiens, den man auf dem Wege nach dem dunklen afrikanischen Hinterlande passieren mußte, so wie sie den nördlichen Landstrich Arabiens, wo es nach Ägypten „durch" geht, Muṣri nannten, indem sie Arabien in Zusammenhang mit den gegenüberliegenden Teilen Afrikas stehend sich dachten[2]. Die Nomenklatur entspricht den unklaren geographischen Begriffen des Altertums, wobei noch zu bedenken ist, daß wenigstens Ägypten im Altertum zu Vorderasien gerechnet wird; der schwarze Erdteil begann erst jenseits der Wüste. Daß hier zugleich an die arabische Landschaft Kuš gedacht ist, wie zuerst Glaser ausgesprochen hat, zeigen die von Kuš abgeleiteten Söhne 10, 7, von denen einige als arabische Landschaftsnamen identifiziert werden können. Auch die Gattin Moses, von der 4 Mos 12, 1 spricht, ist in diesem arabischen Sinne ein Weib von Kuš; der Kušit Zerḫa 2 Chr 14, 9 ist ein arabischer Häuptling. Besonders deutlich ist die Deutung des Namens Kuš Jes 45, 14, wo neben Kuš die „Sabäer, die hochgewachsenen Männer" genannt sind. Vielleicht ist auch Hab 3, 7 Kušan als Schreibfehler für Kuš[3] zu fassen; es steht hier parallel zu den Zeltdecken der Midianiter[4].

Miṣraim ist Ägypten.

Es verhält sich hier wie bei Kuš-Nubien. Miṣraim ist ein geographischer Gesamtbegriff, der, wie H. Winckler erkannt hat[5], auch einen Teil Arabiens umfaßt und zwar den Strich, bei dem es nach Ägypten „durch" geht. Da unter Kuš wegen der arabischen Söhne sicher zugleich an die arabische Landschaft gedacht ist, und da sich das Reich Punt (Puṭ, s. unten) anschließt, so wäre von vornherein zu erwarten, daß auch hier das arabische Land gemeint ist. Aber der Verfasser von v. 13 denkt, wie die „Söhne" zeigen, an das eigentliche Ägypten. Für Muṣri-Arabien würde die geographisch-politische Situation sprechen. Der betreffende arabische Landstrich heißt in den Keilinschriften Muṣri (hebräisch also etwa Moṣar), in den minäischen Inschriften Muṣran (immer mit Artikel). Hier befand sich eine Handelskolonie des Reiches Ma'in (Minäer), deren Haupthandelsartikel Weihrauch und Myrrhen gewesen sein mögen. Es ist das biblische Midian[6]. Die „midianitischen" Kaufleute der Josefgeschichte sind Minäer, der midianitische Schwiegervater Jethros ist Minäer. In den Zeiten des Niederganges des minäischen Reiches[7] wurde die Kolonie in Muṣri unabhängig. Als

---

[1]) s. Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen S. 10.

[2]) Ähnlich unterscheidet man noch heute im Anschluß an die Benennungen des klassischen Zeitalters das rechte Nilufer als „arabische Wüste" im Gegensatz zur libyschen Wüste.

[3]) Oder südarabische Bildung — alter Artikel? vgl. Midian, ferner Muṣran von Muṣur.

[4]) s. hierzu H. Winckler, KAT[3] 144, der das inschriftliche Material beibringt und vgl. Hommel, Aufs. und Abh. 208 ff.

[5]) MVAG 1898, Nr. 1 und 4; 1906, Nr. 1, S. 102 ff.

[6]) Nach Grimme, Lit. Rundschau 1904, 346 ist Midian vielmehr M-d-j der nachher erwähnten Inschrift Glaser 1155.

[7]) Im 7. Jahrhundert ist es von den aus Norden gekommenen Sabäern abgelöst, s. zu Saba S. 158.

im 8. Jahrhundert, also in der Zeit, in der der Verfasser unsrer Stelle schrieb, die assyrischen Könige nach Nordarabien kamen, war Muṣri unabhängig. In diese Zeit (nach Hommel ca. 1000 v. Chr.) gehört nach Winckler u. a. die berühmte Inschrift Glaser 1155 = Halévy 535[1], die vom Statthalter von Muṣran und den Minäern von Muṣran spricht, die einen Handelszug nach Ägypten, Ašur (nach Hommel Edom) und ʿêber ha-nahar unternahmen und die uns die Sabäer (s. unten S. 158) auf dem Zuge nach dem Süden zeigt.

Puṭ. Die Sept. gibt Puṭ bei Ezechiel und Jeremia mit „Libyer" wieder. Gemeint ist das Reich Punt (ägyptisch Pwnt), das die Landstriche zu beiden Seiten des südlichsten Roten Meeres umfaßte[2].

Es hatte bereits mit dem ägyptischen Reiche enge Handelsverbindung gehabt und stand im 8. und 7. Jahrhundert gleichwie Kuš in naher Beziehung zu Ägypten. Dieses Punt reichte weit nach Arabien hinein und auf afrikanischer Seite ziemlich weit nördlich über die Meerenge von Bab el Mandeb hinaus, wobei wiederum zu bedenken ist, daß dieser Teil Afrikas einschließlich Ägyptens im Altertum zu Asien gerechnet wurde. Ed. Glaser, MVAG 1899, 3, 51 ff. meint, daß unter Pwnt vom ägyptischen Standpunkte aus schließlich die gesamten Völker Südarabiens und der Ostküste Afrikas zu verstehen sind, und meint gerade deshalb, daß in der Bibel eher Kuš als Puṭ diesen Gesamtbegriff wiedergibt. Jedenfalls liegt dem Puṭ der Völkertafel ein allgemeiner dunkler geographischer, nicht ethnographischer Begriff zugrunde. Daraus erklärt sich wohl auch, daß die Völkertafel bei Puṭ auf Unterabteilungen verzichtet.

Kanaan. Kanaan steht hier wie auch sonst für Ḫam. Die Ḫam-Bevölkerung ist die Sklavenwelt, die der Sem-Bevölkerung dienstbar sein soll (s. S. 146f.). Der Verfasser unserer Stelle setzt dafür Kanaan, d. h. die Bevölkerung, die im eigenen Lande als unterjochte Urbevölkerung diese Sklavenrolle spielen soll. Von diesem politischen Gesichtspunkte aus ist es vielleicht nachträglich hier bei den „Südländern" eingeschoben.

10,7: *Und die Söhne von Kuš: Šeba, Hevila, Sabta, Raʿema und Sabteḫa; die Söhne Raʿemas waren Šeba und Dedan.*

Die Namen Šeba, Hevila und Dedan genügen, um zu zeigen, daß wir uns in Arabien befinden, nicht auf ägyptischem Boden, wie Holzinger, Genesis bei Šeba meint.

Daß arabische Distrikte als „Söhne Kuš's" erscheinen, erklärt sich aus dem zu Miṣraim, Kuš, Puṭ Gesagten, s. noch zu 10, 8 f.

Hevila vertritt die arabische Landschaft in Zentral- und Nordostarabien, s. Glaser, Skizze II, 323 ff.

Sabta (Sabteḫa Variante ?) ist vielleicht Sabota, die Hauptstadt von Hadramaut, der südarabischen Landschaft östlich von Jemen, deren Land und Ruinen neuerdings viel bereist und untersucht worden sind.

Literatur bei Guthe, Bibelwörterbuch S. 244. Glaser, Skizze II, 252 denkt bei Sabta an das bei Ptolemäus erwähnte *Σάφϑα* am persischen Meere[3].

Hadramaut (Haṣarmaveth) wird zwar v. 26 besonders erwähnt, aber dort gehört es nicht hin, denn dort sind nicht mehr Völker und Stämme

---

[1]) MVAG 1898 Tafel zu S. 56 vgl. S. 20; AO III, 1.

[2]) s. W. M. Müller, Asien und Europa, 106 ff.

[3]) Anders Hommel, Aufs. u. Abh. 315.

aufgezählt, sondern (mit Ausnahme der zwölf Söhne Joktans, s. unten S. 168) Heroen; es ist vielleicht von hier nach v. 26 versprengt.

Raʿema (1 Chr 1, 9, Septuaginta Regma) wird wie hier mit Saba zusammen genannt.

Auf der oben erwähnten minäischen Inschrift Glaser 1155 wird bei Zeile 2 berichtet, daß die Götter sich den Statthaltern von Muṣr und vom muṣrischen Main (minäische Kolonie in Muṣr, s. S. 263) erkenntlich erwiesen für den Bau eines Terrassenturmes und „sie bewahrten sie vor den Angriffen, womit sie angriff Saba' und Ḫaulân auf dem Wege (?) zwischen Ma'în und Ragmat (Hauptstadt von Nedjrân) und aus dem Kriege, der stattfand zwischen dem ... des Südens und dem des Nordens". Die Verbindung mit dem biblischen Raʿema verbietet anscheinend der Lautbestand.

Saba. Gemeint sind die Sabäer, die späteren Erben des minäischen Reiches.

Das „Reich von Saba" ist bei Abfassung von 1 Mos 10 noch nicht vorhanden. In den assyrischen Inschriften Tiglatpilesers IV. und Sargons erscheinen die Sabäer als Verbündete der Aribi[1]. Sie sind noch nicht im Besitze von Jemen, sondern im nordarabischen Djof. Die oben erwähnte minäische Inschrift erwähnt die Sabäer als bedrohenden Feind. Da zur Zeit der Niederschrift unserer Stelle die Sabäer noch keine festen Sitze hatten, erklärt sich Šeba vielleicht als Variante: dem Schreiber schwebt irgendein Teil der Sabäer vor.

Dedan sind ebenfalls in Nordarabien zu suchen. Zu Ezechiels Zeit (Ez 25, 13, vgl. Jer 25, 23; 49, 8) grenzen ihre Sitze an Edom.

Glaser II, 329ff. sucht sie wohl richtig in den Distrikten nördlich von Medina bis zur edomitischen Grenze. Vielleicht sind sie auch in der 31. Zeile der Mesa-Inschrift erwähnt.

Nimrod.

10,8 f.: *Und Kuš erzeugte den Nimrod; dieser fing an, ein Gewaltiger zu werden auf der Erde. Dieser war ein gewaltiger Jäger(?) vor Jahve, daher pflegt man zu sagen: ein gewaltiger Jäger(?) vor Jahve, wie Nimrod.*

Da wir nach den bisherigen Ausführungen in v. 7. in Arabien sind, so ist wenigstens im Sinne des Verfassers unsrer Stelle die Nationalität von Nimrod bestimmt: er soll als Heros eponymos der aus der Völkerkammer Arabiens kommenden Völker gelten[2]. Nach 8^b ist seine Gestalt sprichwörtlich in Kanaan. Nach 1 Mos 10, 29 ist er als einer der Nephilim gedacht, die nach 1 Mos 6, 1. 4 als göttlich-menschliche Wesen gedacht sind[3].

Das babylonische Äquivalent von Nimrod glaubt man jetzt gefunden zu haben. Der Gott Ninib wird bekanntlich in den aramäischen Beischriften der neubabylonischen Geschäftsurkunden als אנושת wiedergegeben (s. Clay, Journ. Americ. Orient. Soc. XXVIII, 1907; Amurru, the Home of the northern Semites, p. 121f. 195ff.). Aus dieser aramäischen Umschrift will Jensen (Das Gilgameschepos I, S. 87, Anm. 1, vgl. KB VI, 2, S. 12, Z. 44 und den Kommentar dazu) den Gottesnamen als Namurtu wiederherstellen und darin den Prototyp von Nimrod finden. Da Nin-ib als Jagd-

---

[1]) Eine Verbindung mit Jareb Ho 5, 13, Hommel, Aufs. u. Abh. 230 ff., besteht nicht; die spätere Hauptstadt der Sabäer hieß Marjab, doch s. zu Jareb S. 168. S. zu den Sabäern auch Winckler, MVAG 1898, Nr. 1, 18; 22ff. Weber, AO III, 1.

[2]) Wir dürfen übrigens vermuten, daß die noch heute fortlebende arabische Nimrod-Tradition nicht allein an 1 Mos 10 anknüpft, sondern wenigstens teilweise außerbiblischen Ursprungs ist, ebenso wie die Nimrod-Überlieferung des Talmud.

[3]) Vgl. bin Gorion, Die Sagen der Juden II, 17. 19ff.

gott gilt und Nimrod „der gewaltige Jäger" genannt wird, findet er darin eine Bestätigung seiner Erklärung[1]. Es kann kein Zweifel sein, daß wir uns dabei auf sehr unsicherem Boden befinden. Neben der Lesung Namurtu kommen für אנושת noch weitere Möglichkeiten der Deutung in Betracht (s. Clay l. c. und die dort p. 196, Anm. 1 zitierte Literatur, ferner Pognon, Journal Asiat. 1913, Mars/Avril p. 411 und Thureau-Dangin, Rev. d'Assyr. XI, p. 81).

Auf babylonischem Boden begegnet uns eine entsprechende Gestalt in Gilgameš, von der es Taf. IX, col. 2, 16 heißt: „$^2/_3$ ist er Gott, $^1/_3$ Mensch". Gilgameš ist Lichtheros[2]. Die auf Siegelzylindern mit Vorliebe dargestellte Gestalt (mit sieben Locken!), die einen Löwen spielend erwürgt (Abb. 45—47), stellt höchstwahrscheinlich den Gilgameš-Nimrod dar.


Abb. 45: Gilgameš als Löwentöter. Relief an assyrischen Palästen. Zu den 7 Locken s. S. 431, Anm. 4.

Gunkel Genesis z. St. übersetzt: *ein gewaltiger Jäger trotz Jahve* und sieht darin einen Mythos von Orion, der „trotz Jahve", d. h. also am Himmel zu jagen wagte und darum an den Himmel gefesselt ist, (vgl. Hi 38, 31[b]). In der Tat wird Nimrod mit Orion identifiziert, nach Chron. pasch. 64 bei den Persern und nach Cedrenus 27. 28 bei den Assyrern, s. Stucken, Astralmythen S. 27f. Aber dagegen spricht, daß in den Texten des babylonischen Kulturkreises Orion nur als Hirte, nie als Jäger vorkommt[3]. — Auch Procksch, Genesis z. St. schließt sich der Orion-Deutung an und will לפני יהוה — לפני השמים verstehen: „an der Himmelsfläche". Das ist ganz unmöglich, so gern wir sonst bei dem Widersacher des Astralmythos eine richtige astrale Deutung festgestellt hätten. — Ehrlich, Randglossen z. St. sagt sehr richtig: ציד „Jäger" ist in dieser Verbindung rein unmöglich; dazu paßt die nähere Bestimmung לפני יהוה durchaus nicht. Onkelos gibt das Wort durch תקיף wieder; er kann also dafür nur צור gelesen haben; vgl. Targ. zu 5 Mos 32, 4. 15, 18. 30. 31. גבור צור wäre ein „schützender Held". לפני יהוה: „mit der Zustimmung Jahves", „von Gottes Gnaden". Nimrod wird so als der erste König auf Erden benannt sein. Zur altorientalischen Wurzel des Gedankens vom Gottesgnadentum s. S. 607. Freilich ist auch diese Deutung gezwungen. Vielleicht behält Dillmann recht, der ליהוה mit Jon 3, 3 לאלהים = *göttlich groß* zusammenstellt.

Die Sage (bin Gorion, Die Sagen der Juden II, S. 17ff.; Pirke d'R. Eliezer 11. 24) machte Nimrod zum König und sagt, Gott habe ihn nach sich selbst als zweiten König eingesetzt und zum Weltenherrn gemacht. Es folgen in der Reihe der „zehn Könige": Joseph, Salomo, Ahab, Nebukadnezar, Kyros, Alexander der Große, der Messias, der als 9. die Herrschaft wieder zu Gott zurückbringt, der „der Erste und der Letzte" ist. — Nimrod erbte das Gewand (Weltenkleid) Adams; es war von Adam auf Henoch, dann auf Methusalah, dann auf Noah übergegangen; Ham stahl es und

---

1) Ebenso Zimmern, Akkadische Fremdwörter S. 15.

2) s. hierzu Winckler, Gesch. Isr. II, S. 286 Anm. 3; F. III, 403f. und auch bereits mein Izdubar-Nimrod, Leipzig, B. G. Teubner 1891, S. 1ff.

3) s. HAOG S. 129.

gab es seinem Sohne Chus (Kuš), dieser gab es seinem Sohne Nimrod". „Nimrod baute sich einen Turm mit einem Stufenthron (Zedernholz, Eisen, Kupfer, Silber, Gold, Edelstein) von dem aus er sich von den Völkern huldigen ließ, bis das Licht Abrahams aufging".

10, 10: *Es erstreckte sich aber seine (Nimrods) Herrschaft anfänglich auf Babel und Erek und Akkad und Kalneh im Lande Sinear.*



Abb. 46: Altbabylonischer Siegelzylinder (etwa Mitte des 3. Jahrt. v. Chr.). Gilgameš im Kampfe mit dem Löwen. Original im Brit. Museum. Nach einem Gipsabguß im Besitze des Verfassers.

Sinear ist nicht Gesamtbabylonien, sondern, wie sich aus den Boghazköi-Texten definitiv feststellen läßt, nur ein Teil Babyloniens, s. Weber in VAB II, S. 1080 ff.

Sicherlich ist es nicht das Šanḫar der Amarnabriefe (Knudtzon VAB II, S. 286 f., Z. 49), das Sanḳara der Ägypter, womit vielmehr das Gebiet zwischen Taurus und Anti-



Abb. 47: Assyrischer Siegelzylinder. Gilgameš im Kampfe mit den Löwen. Original im Brit. Museum. Nach einem Gipsabguß im Besitze des Verfassers.

taurus gemeint ist, das die Assyrer Muṣri nennen[1]. Josephus Ant. I, 4 sagt (doch wohl nach 1 Mos 11, 2) „Ebene Sennaar" und zitiert Hestiaeus: „Die geretteten Priester kamen mit den Heiligtümern des Zeus Enyalios nach Sennaar in Babylonien".

Babel. Die Stadt Babylon heißt sumerisch Tin-tir^{ki} „Wohnung des Lebens", Šu-an-na „Hand(?) des Himmels", Ka-dingir-(ra)^{ki} „Tor Gottes".

[1]) s. Winckler F II, 107 und KAT^{3} 238 und vgl. oben S. 156f.

Die den babylonischen Namen zugrunde liegende Idee, die Babylon als irdisches Abbild des Gottessitzes auffaßt (s. zu 1 Mos 28, 10 ff.), hat die Deutung des Namens als Bâb-ili, Bâb-ilâni geschaffen: „Pforte Gottes"[1]. Die Stadt ist uralt. Die Fiktion der babylonischen Texte und des Berossos führt die Gründung auf die Schöpfung zurück (s. S. 8. 19). Sargon I. nahm um 2800 „Erde von Babylon und gründete neben Akkad eine Stadt nach Babylons Muster" (Chronik K, Z. 18f. King, Chronicles II, 1ff., 113ff.). Seit Hammurabi ist Babylon die Metropole des babylonischen Reiches und später nach dem Fall Ninivehs Metropole des babylonisch-chaldäischen Weltreichs, *Mutter der Chaldäer* Jer 50, 12, Chaldaicarum gentium caput bei Plinius, hist. nat. 6, 30). Aber auch während der dazwischenliegenden assyrischen Vorherrschaft ist Babylon anerkannt als politischer und kultureller Mittelpunkt. Die assyrischen Könige ergreifen „die Hände Bels" (Marduks) in Babylon und proklamieren sich durch diese feierliche Zeremonie als Herren des Weltreichs. „König von Babylon" blieb seit Hammurabi für alle Zeiten der wichtigste Titel der vorderasiatischen Könige.

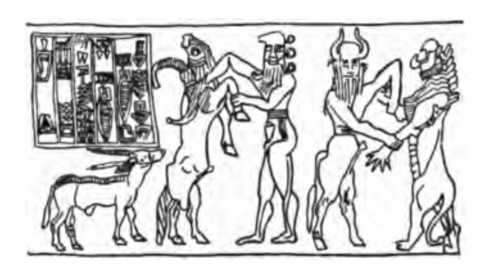


Abb. 48: Babylonischer Siegelzylinder eines Prinzen von Akkad (um 2800) Gilgameš und Engidu mit Stier und Löwe. Nach Ward, Seal Cyl. Nr. 272.

In der assyrischen Periode führt der Widerspruch, der zwischen der kulturellen bez. hierarchischen Bedeutung Babylons und seiner politischen Abhängigkeit von der weltlichen Herrschaft klafft, nicht selten zu schweren Konflikten. Sanherib machte den gewaltsamen Versuch, die Ansprüche Babylons auf die geistige Führung zu beschränken. Um Niniveh zur Hauptstadt des gesamten Reiches und zum Mittelpunkt des Welthandels erheben zu können, zerstörte er 682 Babylon, erklärte das Stadtgebiet als Ödland und führte die Götterstatuen nach Assyrien[3]. Sein Sohn Asarhaddon, der Sohn einer Babylonierin, stand auf seiten der babylonischen Hierarchie. Er erkämpfte sich 681 wohl von Babylon aus den Thron und begann die zerstörte Stadt wieder aufzubauen. Die assyrische Partei zwang ihn, seinen Sohn Asurbanipal zum Mitregenten zu machen. Die Ernennung des anderen Sohnes Šamaš-šum-ukin zum Sonderkönig von Babylon machte den Bruderkrieg unvermeidlich. Nach schweren Kämpfen, bei denen die Elamier als Helfer der Babylonier entscheidend eingegriffen haben, wurde Babylon erobert, und Asurbanipal ließ sich unter dem Namen Kandalanu zum König von Babylon krönen. Aber in dem Siege lag der Keim des Untergangs für die assyrische Macht. Die Vernichtung Elams hatte den Damm niedergerissen, der von außen her den Strom der indogermanischen Völker bis dahin



Abb. 49: Göttin Ninsun, die Mutter des Gilgameš. Heuzey, Catalogue S. 147, No. 28. Vgl. oben S. 33, Anm. 1.

[1]) Zu Babylon als „Nabel der Welt" s. S. 321.

[2]) Legende: Bi-in-ga-ni-šar-ri (Dynastie v. Akkad) dumu lugal I(?)-zi-lum dup-sar arad-zu: B., dem Königssohn, Izilum, der Schreiber, sein Diener.

[3]) Vgl. S. 164 und die Inschrift S. 172f.

aufgehalten hatte. — Nach dem Sturze Assyriens begann für Babylon eine neue glänzende Periode. Seit dem 11. Jahrhundert waren in Babylon chaldäische Stämme seßhaft geworden. Sie haben zunächst unter eigenen Fürsten einen Teil der Provinzbevölkerung gebildet, haben aber bald danach gestrebt, die Herrschaft über Babylon und damit den Anspruch auf die Weltherrschaft zu gewinnen. Nachdem wiederholt in Babylon chaldäische Könige vorübergehend regiert hatten, erreichten sie endgültig ihr Ziel während der assyrischen Wirren unter Nabopolassar. Unter der mit ihm beginnenden chaldäischen Dynastie wurde Babylonien wieder selbständig und verbündete sich mit den Medern. Nach dem Fall Ninivehs wurde die Beute zwischen Babyloniern und Medern geteilt. Das chaldäisch-neubabylonische Reich Nebukadnezars (605—562), das so entstand, übernahm das Erbe des assyrischen Reiches. Nebukadnezar legte große Befestigungen und Wasserwerke an, erneuerte die Tempel, vor allem den Marduk-Tempel Esagila mit dem Stufenturm und erbaute sich einen neuen Palast. Über die weitere politische Geschichte s. unten S. 539ff. Kyros besetzte Babylon am 16. Tišri 539; „ohne Kampf und Schlacht" zog er ein, nachdem ihm die Stadt durch Verrat übergeben worden war. Abermals erwies die babylonische Kultur ihre unverwüstliche Kraft durch Unterwerfung des Siegers. Kyros selbst wurde „Babylonier". Eine entgegengesetzte Politik schlug Dareios ein. Er wollte der östlichen Reichshälfte das Übergewicht verschaffen, betonte deshalb den persischen Kult des Ahuramazda gegenüber dem babylonischen Marduk-Kult und machte Susa, die alte Hauptstadt der Elamier, der Erbfeinde Babyloniens, zur Metropole. Eine Empörung Babylons wurde niedergeschlagen. Babylon öffnete Dareios die Tore und ein Teil der Befestigungen wurde geschleift. Bald nach Dareios hat Babylon seine Bedeutung, die ihm bisher neben Susa gewahrt blieb, eingebüßt. Der Tempel Esagila wurde durch Xerxes zerstört, die Statue Marduks wurde nach Susa geschleppt (Herodot I, 183). Babylon verlor dadurch seine politische und religiöse Bedeutung. Der Titel „König von Babylon" verschwindet seit Xerxes, die Zentrale des Handels (vgl. Ez 17, 4: *Babylon ein Krämerland und eine Kaufmannsstadt*) übernahm Opis, später Seleucia, schließlich Bagdad. Babylon ad solitudinem rediit exhausta vicinitate Seleuciae, sagt Plinius (6, 30). Noch einmal flackerte die Leuchte Babylons auf, als unter Alexander dem Großen die griechische Kultur ihren Zug nach dem Osten hielt. Justin XII, 13, 3 sagt, er habe in Babylon „gleichsam eine Versammlung des gesamten Erdkreises veranstalten wollen". Babylon hat Alexanders Politik anerkannt und erwartete, daß Alexander ihm die alten Rechte verschaffen würde. Er starb zu früh in Babylon. Seleukos verlegte die Residenz nach Antiochien in Syrien. Damit verzichtete der Hellenismus auf Wiederbelebung des altorientalischen Weltreichs. Nach dem Tode „Alexanders, des Sohnes Alexanders" erlosch der letzte Schimmer. Das Marduk-Heiligtum behielt mit seiner Priesterschaft noch lange großen Einfluß. Strabo 16, 1, 5ff. berichtet über den Zustand Babylons nach Xerxes. Er sagt, daß der von der Perserzeit übriggebliebene Teil des Tempels infolge der Vernachlässigung von seiten der Makedonier zugrunde ging; die Stadt sei eine große Einöde geworden. Ganz verlassen kann sie aber selbst in der Partherzeit nicht gewesen sein. Der parthische König Evemerus schickt im Jahre 127 viele Familien aus Babylon nach Medien und verbrennt große Gebäude, die noch erhalten waren[2]. Bei Beginn der christlichen Ära war Babylon Sitz einer starken jüdischen Diaspora und einer jüdischen Hochschule[3]. Trajan soll nach den Exzerpten des Diodor p. 785

---

[1]) Nach Arrian sollte das brachliegende Heer Alexanders den Marduk-Tempel wieder aufbauen. Die Priester, die eine Störung ihrer Macht gefürchtet haben mögen, scheinen selbst das Werk verhindert zu haben. Über ihr Treiben gibt Ep. Jerem. bei Baruch 6, 10. 11. 28 interessanten Aufschluß. Die deutschen Ausgrabungen in Babylon haben übrigens ein griechisches Theater zutage gefördert (s. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon S. 239ff.). — Zur Geschichte des Turmes zu Babel s. S. 170ff.

[2]) s. die Zeugnisse bei Layard, Niniveh und Babylon, S. 407ff.

[3]) Für die spätere Zeit vgl. Funk, Die Juden in Babylonien 200—500, Berlin

in Babylon dem Alexander zu Ehren Opfer veranstaltet haben. Cyrill von Alexandrien sagt, daß im Anfang des 5. Jahrhunderts Babylon in einen Sumpf verwandelt war infolge des Durchbruchs der Kanäle[1].

Die Trümmer von Babylon liegen in der Nähe des Städtchens Hillah. Systematische Ausgrabungen wurden 1849—55 durch Loftus und Taylor, versuchsweise auch durch Layard betrieben, 1851—54 durch die Franzosen Fresnel und Oppert, deren Funde am 23. Mai 1855 im Tigris untergegangen sein sollen. Im Jahre 1879 begannen planmäßige Ausgrabungen, durch die Brunnenanlagen und Wasserleitungen, Pfeiler und Terrassentrümmer (hängende Gärten wie in Niniveh?) in Babylon bloßgelegt wurden und denen u. a. die Auffindung des Cyrus-Zylinders durch Hormuzd Rassam zu danken ist. Seit Ostern 1899 bis in die jüngste Zeit hat die Deutsche Orient-Gesellschaft begonnen, im Gebiete Babylons systematisch zu graben. Man legte Gemächer des Palastes Nebukadnezars bloß und entdeckte u. a. die Prozessionsstraße zum Tempel Esagila. S. Robert Koldewey, Das wiedererstehende Babylon (1913).

Erek ist das Uruk der babylonischen Literatur (bei den Klassikern Ὀρχοή) und liegt unter den Trümmern des heutigen Warka begraben[2]. Die Stadt war Hauptsitz des Anu- und Ištar-Kultus und bildet den Schauplatz der Heldentaten des Gilgameš-Nimrod.

Durch Raubbau sind in den letzten Jahren zahlreiche historische Keilschrifttexte aus der ältesten babylonischen Zeit und zahlreiche Texte, zum Teil astrologischen Inhalts, aus der jüngsten Zeit zutage gefördert (Beispiele der wichtigen Texte s. HAOG S. 247). Zu den Ausgrabungen s. Zehnpfund AO XI, 3/4, S. 48ff. und MDOG Nr. 51 und 53.

Akkad (sumerisch Agade, semitisch Akkadu) ist inschriftlich bezeugt als die Stadt Sargons I. (Hommel, Grundriß S. 400ff.). Sie bildete den Mittelpunkt des nordbabylonischen semitischen Reiches und hat als solche dem Reiche im Gegensatz zum südbabylonischen Sumer den Namen gegeben. Ihre Lage ist noch unbekannt. Die semitischen Babylonier heißen nach ihr Akkader, s. Ungnad in OLZ 1908, Sp. 62 ff.

Kalneh (nicht zu verwechseln mit der nordsyrischen Stadt Kalne Am 6, 2 = Kalno Jes 10, 9 = Kullani der Keilinschriften?) ist wahrscheinlich = Nippur.

Jensen, Theol. Lit. Ztg. 1895, Sp. 510 nimmt Textfehler für כלבה = Kullaba an, eine keilinschriftlich vorkommende babylonische Stadt. Nach Hilprecht ist Kalneh das alte Nippur; Hommel, Grundriß S. 390f. meint ergänzend, Ki + Illin, d. i. Ort Enlils (Damaskios Ἴλλινος) stecke darin; Nippur aber ist die alte Stadt des Inlil. Die talmudische Überlieferung, auf die sich Hilprecht beruft, ist wohl Joma 7, 9[b] und 10, wo innerhalb ganz verworrener Erklärungen zu Genesis 10 Kalneh als נופר bezeichnet wird. Die Nennung von Nippur wäre in der Tat in dem Zusammenhang zu erwarten, s. Hilprecht, Explorations in Bible Lands 410f. und Kittel in RPrTh[3], Artikel Nimrod. Zu Kalneh = Nippur s. auch OLZ 1908, Sp. 539ff.

10, 11: *Von diesem Lande zog er aus nach Assur (?) und erbaute Niniveh und Reḫoboth-Ir und Kalah und Resen zwischen Niniveh und Kalah — [das ist die große Stadt[3]].*

1902. Die Verachtung Babylons, die z. B. in der Apokalypse Johannis stark hervortritt, zeigt sich auch in der rabbinischen Literatur, z. B. Kidduschin 72, wo babylonische Städte als Lasterorte erwähnt werden; Pesachim 87[b], wo Babel mit der Unterwelt verglichen wird.

[1]) Jes 14, 23: *Ich will Babylon zum Wassersee machen.* Jer 51, 42: *Es ist ein Meer über Babel gegangen* (d. h. Babylon ist in den chaotischen Zustand zurückgekehrt). Vgl. die S. 172 und 280ff. besprochenen babylonischen Texte.

[2]) Zu den keilinschriftlichen Erwähnungen vgl. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 221ff.

[3]) Der letztere Zusatz ist Glosse, s. S. 165.

Assur. Zu der Nachricht, daß Nimrod von Babylon aus in der Landschaft Assur die Stadt Niniveh gegründet habe, stimmt Mi 5, 5, wo *Land Nimrods* Assyrien ist.

Die Hauptstadt Aššur, unter dem Trümmerhügel Kal'ah Šerkat gelegen, ist durch die Deutsche Orient-Gesellschaft ausgegraben worden. Einige der für die Geschichte Assyriens und für die ältere Kulturgeschichte höchst wichtigen Texte sind in den wissenschaftlichen Veröffentlichungen der DOG mitgeteilt; vgl. auch MDOG 1903ff. Weitere Veröffentlichungen der reichen Funde stehen bevor.

Niniveh, assyrisch Ni-nu-a (Hammurabi), Ni-i-na-a (Amarna), Ni-nu-wa (Boghazköi), hebr. Nînevêh, Sept. *Νινευί*, bei den Klassikern *ἡ Νῖνος*. Der Name der Stadt ist sprachlich noch unerklärt. Die Stadt wird später mit einem Ideogramm geschrieben, das einer babylonischen Göttin Ninâ zukommt und ihrem Kultort Ninâ^{ki} in den Tempellisten von Telloh und in den Inschriften Gudeas, der sagt, er habe für die Göttin Ḫinâ die Stadt Ninâ^{ki} gebaut (VAB I, 20, 3, 9f. u. ö.). Zu der Schreibung des Stadtnamens mit diesem Ideogramm hat jedenfalls der Gleichklang den Anlaß gegeben[1].

Die geschichtlichen Zeugnisse führen uns nicht bis an den Ursprung Ninivehs zurück. Von altersher mag die Ortschaft an der Karawanenstraße, die an der Chosermündung über den Tigris führt, als Handelskolonie und dann natürlich auch als Kultort von Bedeutung gewesen sein. Im Louvre befindet sich eine Inschrift des Dungi (um 2500), die in Niniveh gefunden wurde und von der Erbauung eines Nergaltempels berichtet. Nach einer MDOG Nr. 54, S. 16 veröffentlichten Inschrift ist Assyrien zur Zeit Bûr-Sins (um 2450) ein Vasallenstaat Babyloniens. Cod. Hammurabi 4, 60 nennt Ninua neben Assur als zu seinem Machtbezirke gehörig und erwähnt den Ištartempel. Und nach den Bauurkunden Salmanassars I., deren Angaben durch die historischen Reminiszenzen der Annalen Tiglatpilesers I. ihre Ergänzung finden, hat schon der assyrische König Samsi-Adad I., Sohn Išme-Dagans (um 1820) den Ištartempel in Niniveh renoviert, den dann Ašuruballiṭ und Salmanassar I. selbst (um 1300) erneuert haben. Nach dem Einbruch der Hettiter in Mesopotamien um 1950 (s. King, Chronicles II, p. 22, Z. 10) wird Niniveh der Mittelpunkt einer der hettitischen Staatenbildungen gewesen sein, die im eigentlichen Mesopotamien eine Zeitlang das Reich der kiššati gebildet haben. In der Amarnazeit (um 1400) gehört Niniveh zu dem Reiche der (hettitischen) Mitanni. Der Mitannikönig Tušratta muß Niniveh besessen haben; denn er schickt eine Statue der Stadtgöttin als Huldigung nach Ägypten, und in einem anderen Mitannibriefe heißt Niniveh die Stadt der Göttin Ša-uš-[bi], das ist aber der Mitanni-Name der Ištar. Dann haben die Könige von Assur Niniveh erobert. Unter Ašuruballiṭ wurde Niniveh endgültig assyrisch und ist dann mit Aššur und andern Städten wechselnd Hauptstadt gewesen. Die assyrischen Könige des 14.—12. Jahrhunderts erwähnen wiederholt Tempelbauten in Niniveh.

Seine Glanzzeit verdankt Niniveh dem König Sanherib. Er hatte Babylon zerstört und wollte Niniveh zur ersten Stadt des Orients erheben (vgl. S. 161 und den Text S. 172f., die den Zustand der Stadt nach der Zerstörung schildert). In einer seiner Bau-Inschriften heißt es (KAT^3 75):

„Damals vergrößerte ich den Umfang meiner Residenz Niniveh. Ihre Straße — den Weg „Königstraße" — änderte ich und baute sie herrlich. Wall und Mauer baute ich kunstvoll und berghoch, 100 große Ellen machte ich ihren Graben weit. Auf beiden Seiten ließ ich Inschriften anbringen: 62 große Ellen habe ich die Breite

---

[1]) Hommel, Die Schwurgöttin Esch-ghanna und ihr Kreis, München 1912, will den Namen der Göttin Ešḫanna lesen, doch scheint mir seine Begründung nicht durchschlagend zu sein.

der Königstraße bis zum Parktore gemessen. Wenn je einer von den Einwohnern Ninivehs sein altes Haus umbaut und ein neues baut, und damit mit dem Fundament seines Hauses in die Königstraße einrückt, den soll man auf seinem Hause an einen Pfahl hängen."

Unter Asarhaddon und Asurbanipal ward Niniveh zur großen „erhabenen Stadt". Als die schönste und vielleicht größte Stadt des Orients hat sie hundert Jahre lang die Welt mit Staunen und Schrecken erfüllt. Von hier aus zogen die siegreichen Heere und die tributfordernden Boten (Na 2, 14) durch die Welt. Sie war der Mittelpunkt des Handels (Na 3, 16 *Ninivehs Kaufleute zahlreicher als die Sterne des Himmels*). Der ganze Haß und Zorn der von Assyrien geknechteten Völker entlud sich über Niniveh. Bald aber ging es abwärts. Unter Sanheribs Sohn und Nachfolger Asarhaddon und unter Asurbanipal begannen die Erschütterungen, die das assyrische Reich zerstörten um 607. Unter Asurbanipal mag sich der Völkerhaß gegen Niniveh noch gesteigert haben. Niniveh wurde damals wirklich zu einer *Stadt der Bluttaten* (Na 3, 1). Aber Niniveh wurde auch zu einer Hochschule „chaldäischer Weisheit". Asurbanipal, der griechische Sardanapal, errichtete in seinem Palaste eine Bibliothek der babylonischen Literatur, in deren Schätzen wir noch heute die babylonisch-assyrische Geisteswelt studieren[1]. Unter seinem Sohne Sin-šar-iškun (Sarakos) wurde Niniveh 607/606 zerstört. Daß es nicht von Grund aus vernichtet wurde, beweist der Zustand der Trümmerhügel. Der Dialog bei dem aus Samosata (!) stammenden Lucian zwischen Merkur und Charon: „Mein guter Fährmann, Niniveh ist so zerstört, daß man nicht sagen kann, wo es gestanden hat; keine Spur ist übrig geblieben", beruht auf Übertreibung[2].

Die Trümmerhügel, die das alte Niniveh bergen, liegen gegenüber der heutigen Stadt Mosul, auf dem linken Tigrisufer an der Mündung des Choser. Der Bahnbrecher für die Ausgrabung Ninivehs war James Rich, nach ihm arbeiteten Emil Botta und Victor Place und vor allem Austen Henry Layard. Die Ausgrabung ist auch heute nur bis zur Hälfte gediehen, 1904 wurden die Ausgrabungen durch King und Thompson wieder aufgenommen. Botta wurde durch die ersten Ausgrabungen enttäuscht. Ein Bauer lenkte seine Aufmerksamkeit auf Khorsabad, das vier Stunden nördlicher lag. Hier wurde die Residenz des Königs Sargon gefunden, der (722) Samarien erobert hat. Henry Layard fand, später in der Arbeit verbunden mit dem englischen Konsul von Mosul, Hormuzd Rassam, südlich von Niniveh in Nimrud (der Stätte des biblischen Kelaḫ) im Gebiete Ninivehs den Palast Sanheribs mit 71 Räumen, Hormuzd Rassam stieß 1854 auf den Palast Asurbanipals. In dem Löwenjagdsaale fand er in Tausenden von gebrannten Backteinscherben einen Teil der oben erwähnten königlichen Bibliothek. Dieser Fund bildet noch heute „das höchste Kleinod der Keilschriftforschung".

Die Ausdehnung und Größe der alten Stadt Niniveh läßt sich nach den Ausgrabungen zurzeit noch nicht angeben. Die Angabe Jon 3, 3; 4, 11 wird kaum übertrieben sein. Ein Keilschrifttext, der S. 639ff. (zu Nahum) mitgeteilt werden soll, beschreibt die Mauer und die 15 Tore Ninivehs. Hingegen beruht die Annahme des uns vorliegenden Textes: „*Niniveh und Reḥoboth-Ir und Kalah, und Resen zwischen Niniveh und Kalah — das ist die große Stadt*", auf einem Irrtum des Glossators. „*Das ist die große Stadt*" ist Einschub des Glossators[3]. **Reḥoboth-Ir** ist wahrscheinlich das rêbit Ninâ der Keilinschriften[4] und ist wohl an der Stelle des heutigen Mosul, gegenüber von Niniveh, dem es gewissermaßen als Brückenkopf diente, zu suchen (Billerbeck), **Kalah** ist Kelaḫ, die oben erwähnte Stadt unter dem Trümmerhügel Nimrud, an der Mündung des oberen Zab.

---

[1]) s. Bezold, Zentralblatt für Bibl. Wesen, Juni 1904 und meinen Aufsatz in Katalog 11 („Der alte Orient") von Rudolph Haupt, Halle 1906.

[2]) Näheres zur Geschichte Ninivehs s. in meinem Artikel Niniveh in RPrTh[3] und bei Zehnpfund AO V, 3.

[3]) Der Glossator denkt an das schreckenerregende Niniveh. Nach Hommel wäre es Glosse zu Resen, Anspielung auf den Haupttempel E-gal-maḫ.

[4]) s. Delitzsch, HWB 601[2].

Salmanasser I. hatte sie um 1300 zur Hauptstadt gemacht an Stelle von Assur. Auch Sargon residierte hier, bis er sich eine eigene Residenz baute (s. oben), die 706, ein Jahr vor seiner Ermordung, eingeweiht wurde. Sanherib erhob Niniveh zur Residenz.

Resen ist ebenfalls ein selbständiger Ort, der unter einem der Trümmerhügel zwischen Niniveh und Nimrud zu suchen sein wird.

Hommel, Altisr. Überl. 141, Anm., identifiziert Resen mit Nisin, Xenophons Larissa.

10, 13 und 14: *Und Miṣraim zeugte Lud und 'Anamîm und die Lehabîm und die Naphtuḫîm und die Patrusîm und die Kasluḫîm, woher die Philister auszogen [und die Kaphtorîm].*

Aus der Erwähung der **Patrusîm** (Oberägypten, Thebais) hat man von jeher geschlossen, daß ägyptisches Gebiet gemeint ist, obwohl andere Namen auf Mittelmeervölker deuten.

W. M. Müller hat in OLZ 1902, Sp. 471ff. die annehmbare Vermutung ausgesprochen, daß Patrusîm Glosse ist, von einem Leser wahrscheinlich nach den Erwähnungen von Patros bei den Propheten eingefügt, und daß diese Glosse sich als Kuckucksei erwiesen hat, indem sie die Gelehrten auf irrige ägyptische Wege führte. Es handelt sich nicht um Provinzen Ägyptens, sondern um benachbarte auswärtige Besitzungen und Vasallen der Ägypter[1].

Kasluḫîm ist nach Septuaginta Kasmonîm gelesen worden.

W. M. Müller emendiert diese Lesung im Anlaut (k und n sind hebräisch sehr ähnlich) und erinnert an die Nasamonen, eine Bevölkerung in der Nähe der großen am weitesten nördlich gelegenen Ammon-Oase. Bei **'Anamîm** liest er im Anlaut K statt des Hauchlauts (auch diese Entstellung der Buchstaben wäre leicht erklärlich) und denkt an die Bewohner der südlichsten und größten Oase, der von Knmt (das t findet sich in Septuaginta: Enemetieim), was seinerzeit schon Brugsch, Reise nach der großen Oase S. 68, vermutet hat. In **Naphtuḫîm** würde man dann gern die dritte große zwischen der Ammon- und der Knmt-Oase suchen. Diese mittlere Oase, das „Kuhland", ist die von Farâfra. W. M. Müller stellt eine Vermutung auf, die auf den ersten Augenblick sehr kühn erscheint: er konstruiert für „Kuhland" einen ägyptischen Namen, der allerdings hebräisch Naphtuḫîm geschrieben sein könnte. — Die **Ludîm** (Lud) sind doch vielleicht die Lyder (Sept.), die später in Kleinasien auftauchen und dort von Cyrus vernichtet werden. — Die Lybier westlich von Cyrene, die Na 3, 9 neben Puṭ (Punt s. oben S. 157) erwähnt werden, stecken wohl sicher in den **Lehabîm** (inschriftlich Lebu).

[*„Und die Kaphtorîm"*] ist eine aus Am 9, 7 entnommene, durch die Erwähnung der Philister veranlaßte Glosse[2].

10, 15ff.: **Die kanaanäischen Stämme.** Unter Kanaan ist hier das gesamte Gebiet vom Libanon bis zum naḫal Muṣri gemeint.

Sidon bezeichnet Phönizien (die Phönizier nennen sich selbst Sidonier), zu den **Hettitern** (Ḫittîm) s. S. 216ff.. **Jebusiter** (im Gebiet Jerusalems), **Amoriter** (Reste der Amurri). Die **Arkiter** sind die Irḳata der Amarna-Texte[3]; das Ar-ḳa-(a) Tiglatpilesers IV., das III R 9 u. 10

---

[1]) Ich hatte im Anschluß an die Erwähnung der Libyer dies bereits als Vermutung ausgesprochen und ausgeführt, ehe ich W. M. Müllers scharfsinnigen Aufsatz zu Gesicht bekam.

[2]) Das scheint mir näher zu liegen als die früher vorgetragene Ansicht, daß die Bemerkung, „woher die Philister auszogen", als Glosse hinter Kaphtorîm gehört.

[3]) Clauß, ZDPV XXX, S. 13f.

zweimal neben Ṣimirra genannt ist, ist eine nordphönizische, noch in der römischen Kaiserzeit blühende Stadt[1]. **Siniter** — Siannu, das Tiglatpileser III. (KB II, 26f.) in der in Betracht kommenden Gegend erwähnt. Die Angaben v. 19 „bis Gerar" und „bis Gaza" sind identisch — es ist das Grenzgebiet am naḫal Muṣri (s. S. 501).

Die **Arvaditer** (v. 18) sind Leute des „Staates" Arvad. Arvad lag auf einer Insel im nördlichen Phönizien, keilinschriftlich A-ru-a-di-(a), (Sanherib: ḳabal tâmti, mitten im Meer gelegen). Auch die Amarnabriefe erwähnen Arvad (s. die Karte S. 203). Ez 27, 8. 11 schildert sie als Schiffer und tapfere Krieger. Das Gebiet war nach dem sogleich zu erwähnenden Feldzug Tiglatpilesers IV. selbständig geblieben.

Die **Semariter** sind die Ṣimirra der assyrischen Inschriften. Tiglatpileser IV.[2] nennt Ṣimirra unter den 19 eingezogenen Städten von Hamath. Es gehörte also zu der nordsyrischen Provinz Assyriens, deren erster Präfekt der spätere König Salmanassar war.

Wahrscheinlich ist die Stadt identisch mit dem in den Amarnabriefen (Briefe Rib-Addis von Gobal) wiederholt genannten Stadtgebiet Ṣumur (Ṣumur = Ṣimir wie Muṣur = Miṣir), die Rib-Addi von Gobal durch den vordringenden Aziru streitig gemacht wird. Nachdem Aziru von Norden kommend Irḳata (= Arḳâ) genommen hat, hindert ihn Ṣumur am Vordringen gegen Gobal[3]. Auch in dem S. 207ff. besprochenen ägyptischen Reisebericht aus Syrien kommt sie vor unter der Bezeichnung D̠-m-r; zur Identifizierung s. S. 208, Anm. 3. Zu Ṣumur s. Clauß, ZDPV XXX, S. 51f.

Die **Ḫamathiter** vertreten das syrische Hamath. Die beiden obengenannten Provinzen Arvad und Ṣimirra beteiligten sich samt Damaskus und Samarien 720 an dem Aufstand Ja'ubidi's von Hamath gegen Sargon.

Die Aufzählung der Reiche Siniter (Siannu), Arvaditer (Aruad), Ṣemariter (Ṣimirra) und Hemathiter (Hamath) entspricht also der politischen Situation der syrisch-phönizischen Kleinstaaten zur Zeit Tiglatpilesers IV. (2. Hälfte des 8. Jahrhunderts) und seiner Nachfolger; der Schreiber von 1 Mos 10, 15ff. muß um diese Zeit gelebt haben. Der Zusatz 18b gehört dann einer späteren Redaktion an.

10, 22: *Die Söhne Sems sind Elam, Assur, Arpakšad, Lud und Aram.*

Elam wird unter den Söhnen Sems genannt. Das hat guten Grund und verrät gute politisch-geographische Kenntnisse. Das semitische Babylonien hat stets Anspruch auf Elam erhoben, und es hat von jeher zum sumerisch-babylonischen Kulturkreis gehört.

Arpakšad (Arpakešad?) ist wohl kaum identisch mit Arrapḫa, dem Gebiete zwischen Medien und Assyrien, das in vorassyrischer Zeit ein besonderes Reich gebildet hat, dann unter Sargon als Provinz Arpaḫa erscheint, aber auf der Nabonid-Stele wieder als selbständige Provinz

---

1) IV R 34, Nr. 2, 58 mât I-ri-ḳa-at-ta, Hommel, Ass. notes § 9 PSBA 1895, 202.

2) Kl. Inschriften I, 2.

3) 10, 5 ist eine kuriose Auswahl von „Sklavenvölkern", bei der wohl der Verfasser nicht systematisch verfahren ist.

auftaucht. Man erwartet in dem Zusammenhange eine Bezeichnung für das eigentliche Babylonien[1].

Lud ist das Lubdi[2] der Keilinschriften (eventuell leicht zu erklärender Schreibfehler), die Landschaft zwischen dem oberen Tigris und Euphrat, nördlich vom mons Masius oder dessen westlicher Fortsetzung.

Adadnirari I. sagt, er habe seine Eroberungen von Lubdi bis Rapiḳu ausgedehnt. Samsi-Adad I. nennt es unter den abtrünnigen assyrischen Provinzen. Zu trennen aber sind von diesem Lud die Luditer in v. 14.

Von 10, 24 an (dazu gehört 21) setzt eine Quelle ein, die nicht mehr Völker, sondern Heroen nennt. Als Söhne Joktans werden jedoch einige arabische Landschaftsnamen eingestreut[3].

Daß **Hazarmaveth** = Hadramaut der südarabischen Inschriften nach v. 26 versprengt ist, wurde schon oben bemerkt S. 157f. Vielleicht sind auch Šeba v. 28 (s. oben S. 158) und Ophir (Goldland in Südarabien, mit Hüsing in Elam, oder in Indien zu suchen?), Hevila (s. oben S. 157), Jobab v. 29 versprengt. Wir können die Vermutung nicht unterdrücken, daß in **Jobab** der längst gesuchte arabische Landschaftsname Jareb[4] stecken dürfte. Halévy dachte an den Namen Juhaibib auf sabäischen Inschriften.

Die Grenzorte **Meša** und **Sephar** v. 30 sind nicht sicher zu bestimmen. Dillmann liest Massa (in Nordarabien), Sephar ist vielleicht das Saprapha des Ptolemäus und Plinius, das heutige Safar in der Mitte der Südküste von Arabien[5].

Dreizehntes Kapitel.

Der Turmbau zu Babel.

1 Mos 11, 2: *Und es geschah, da sie aufbrachen von ḳedem*[6] (eig. *von vorn her*), *kamen sie*[7] *in eine Ebene* (biḳe'a) *im Lande Sinear und ließen sich dort* (šâm) *nieder.*

Die Verbindung mit der Weltzeitalterlehre wird von der spätjüdischen Schriftstellerei hervorgehoben. So wird im kabbalistischen Jalkut Rubeni 32b gesagt, man habe nach der Sintflut den Turm gebaut, um sich vor der zu erwartenden Feuerflut (מבול של אש) zu retten. (Weitere Zeugnisse s. unten S. 175ff.). Die biblische Erzählung gehört einer Quelle an, die den Sintflutbericht nicht hatte. Für sie beginnt das neue Weltzeitalter nach der Fluchzeit der Völkertrennung mit der Segenszeit Abrahams, s. oben S. 99 und vgl. S. 180.

---

1) Vgl. Jensen, ZA 15, 226 (= arb-kišadi, „Vieruferland") und ähnlich schon Delitzsch, Paradies 255f.

2) Jensen, D. Lit. Ztg. 1899, S. 936; zu Lubdi s. Winckler F. II, 47 und Streck, ZA 14, 167f.

3) Nach Hommel, Aufs. u. Abh. 316 Anm. 6 zwölf Söhne.

4) Ho 5, 13 „König [von] Jareb", s. KAT³ 150f.

5) Hommel, Aufs. u. Abh. 293f. sucht den Berg (ספר = הר שפר 4 Mos 33, 23f.) zwischen 'Aḳâba und Ḳadeš.

6) Über den Sinn dieser Angabe der Richtung s. S. 66 und sogleich S. 169. S. auch zu 1 Mos 25, 6.

7) s. Winckler F. III, 312, מצא, nicht „fanden sie". „Eine Ebene in Babylonien finden heißt Wasser im Ozean finden".

ḳedem hat kosmischen Sinn wie 2, 8 (s. die Ausführungen S. 66). Es ist „die Vorderseite", nach der kosmischen Ḳibla der Süden, die untere Welt. *Von ḳedem her* wurde Eden gebaut mit dem Paradies. Hier wohnte das erste Menschengeschlecht. Nach der Sintflut brachen sie auf *von ḳedem her*. Der Gegensatz ist šâm im Sinne von Norden (die vorislamischen Araber nennen das nördlich von ihnen gelegene Land Šâm = Syrien). Das kosmische šâm-Motiv wird durch viermaliges šâm „daselbst" (v. 2. 7. 8. 9) angedeutet.

Im Sinne der Ḳibla, die Osten als Hauptrichtung ansieht (es ist die Ḳibla' der babylonischen Lehre, die Marduk als den Repräsentanten des Ostpunktes in den Vordergrund rückt, s. HAOG S. 53), bedeutet Kedem „Osten". Süden ist dann das „rechts" gelegene, Norden das „links" gelegene. So bedeutet dann in der vorislamischen arabischen Sprechweise, die diese Ḳibla ebenfalls voraussetzt, šam, das nördlich gelegene Land (Syrien): links (vgl. hebr. sem'ol „links" und „nördlich"), im Gegensatz zu Jemen, wie Südarabien als das „rechts" gelegene Land heißt (vgl. hebr. jamin „rechts" und „südlich").

Zu Sinear (Teil Babyloniens) s. S. 160. — Zu לבנה 11, 3 s. Motivregister.

1. Mos. 11, 4f.: *Wohlan, wir wollen uns eine Stadt bauen und wollen daselbst einen Migdal errichten*[1], *dessen Spitze bis an den Himmel reicht, damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen.*

Sie wollen eine feste Organisation bilden. Hammurabi Cod. 2, 42ff. „machte hoch die Spitze E-an-na (Tempelturm in Uruk) und häufte Vorräte auf für Anu und Ištar; er war der Schirm seines Landes, der wieder zusammenbrachte die zerstreuten Einwohner (mupaḫḫir niši saphâtim) von Isin".

Hier sind die beiden Gegensätze bei einander. Turmbau (bez. migdal, d. i. Burg mit Tempelturm) ist Symbol der staatlichen Organisation; Gegensatz dazu die „Zerstreuung" der Einwohner[2]. Merodachbaladan II. läßt sich auf dem im Berliner Museum aufgestellten Grenzstein als den von der Gottheit berufenen Erretter verherrlichen, von dem das Orakel verkündet: „dieser sei der Hirte, der die Versprengten zusammenbringt" (mupaḫḫiru šapḫâti) (I, 33, s. KB III, 1, S. 184 f.) Šamaššumukîn sagt (V R 62, 39ff.): „Zur Sammlung der zerstreuten Menschen von Akkad blickten die großen Götter mich freudig an".

Wir wollen einen Migdal errichten, dessen Spitze bis an den Himmel reicht. Ein echt babylonischer Bauplan. Im Tempelbezirk jeder Stadt bildete der Tempelturm den Mittelpunkt[3]. Vom Turm von Babylon heißt es wiederholt bei Renovationen: „seine Spitze soll bis an den Himmel reichen". Nebukadnezar erhöht die Spitze des Stufenturms Etemenanki,

---

[1]) Daß Doppelbericht vorliegt (s. Gunkel z. St.), geht deutlich aus v. 5 par. v. 7 hervor. Aber die Angaben von v. 4 gehören doch wohl zusammen; denn Stadt und Turm (s. unten) sind für einen babylonischen Bauplan untrennbar; deshalb setzen wir hinter עיר mit Winckler l. c. das an falsche Stelle gerückte שם נעשה לנו ein; שם nicht šêm *Name*, sondern šâm, *daselbst* (Motivwort wie v. 2).

[2]) Das Sammeln der Zerstreuten ist also Welterneuerungs-Motiv. Auch in den Omina-Texten kommt es vor, z. B. bei Virolleaud, Sin III, 131 (nišê sapḫâti upaḫḫurâ), vgl. HAOG S. 219. Ez 11, 17 u. ö. ist es auch in der Bibel Motiv der erwarteten Errettung. HAOG S. 221 ist auch ein ägyptisches Beispiel gegeben. Zu den Motiven s. die Register.

[3]) Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur 68ff., sieht in den Etagentürmen die Darstellung einer feinsinnigen kosmisch-religiösen Idee: im oberen Teile repräsentierend die Majestät der Gottheit, im mittleren Teile die Kultstätte der auf Erden wohnenden Menschheit, und in dem in den Hades hinabreichenden unteren Teil den Ort der Toten. Diese Konstruktion Hilprechts stimmt nicht allenthalben zum babylonischen Weltbild; es spielen hier wohl modern-religiöse Vorstellungen hinein, die der Antike zu viel zumuten.

„daß sie mit dem Himmel wetteifere"[1]. Der Name des Tempelturms bedeutet in dem gleichen Sinne: „Tempel des Fundaments Himmels und der Erde". Dem Jahve-Verehrer erscheint diese Anschauung wie babylonischer Cäsarenwahn. Er erzählt, wie das Gericht Gottes kommen mußte über diese stolze Babel (Da 4, 27), deren Namen er als „Balbel", d. h. Verwirrung (Gegensatz von „Sammlung der Zerstreuten") deutet (s. S. 180).

Der Verfasser schildert babylonische Bauart. *Wir wollen Ziegel streichen* (vgl. 2 Mos 1, 14, assyrisch dieselben Worte labânu libittu, vgl. Na 3, 14 malbên, Ziegelform). Nebukadnezar sagt ausdrücklich, daß er den Turm von Babylon mit Ziegeln und Erdpech erneuern ließ; ein andermal berichtet er, er habe die Spitze mit emaillierten Ziegeln überzogen (VAB IV, S. 127, 16). Die ältesten Baureste der Tempeltürme, aus rechteckigen Backsteinen bestehend, zeigen noch heute die Reste des Erdpechs (1 Mos 11, 3 ḫemar, „Asphalt", assyrisch kupru wie bei der Arche 1 Mos 6, 14 kopher, aram. kuphrâ), das als Bindemittel benutzt wurde.

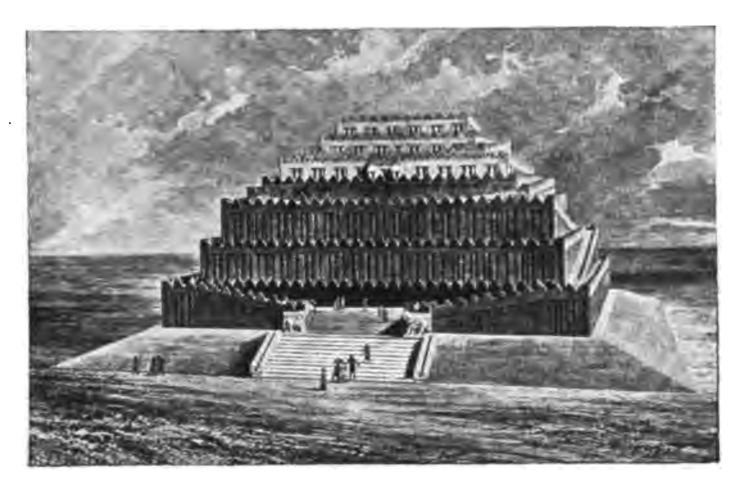


Abb. 50: Turm von Babylon, Rekonstruktion nach Rawlinson
= HAOG S. 46, Abb. 27.

Herodot beschreibt I, 179 die Bauart ganz richtig bei der Schilderung des Mauerbaues von Babylon. Er schildert die Mauer, die bereits abgetragen war, irrt sich aber in den Größenverhältnissen (s. Billerbeck, AO I, 4, S. 7 Anm.):

„Sie fertigten Ziegel aus der Erde, die aus dem Graben geworfen wurde; und nachdem sie eine hinreichende Zahl von Ziegeln gestrichen hatten, brannten sie dieselben in Öfen. Nachher aber nahmen sie als Mörtel heißes Erdpech und stopften zwischen je dreißig Schichten von Ziegeln eine Lage von Rohrgeflecht."

Die Beschreibung ist genau. Die Zwischenlagen von Rohr hat man in den Bautrümmern von Babylon festgestellt.

Urkundliches zum Turmbau von Babel.

Über die Stufentürme der babylonischen Tempel im allgemeinen und ihren kosmischen Sinn findet man das Material HAOG S. 44ff., s. jetzt auch Dombart, Zikkurrat und Pyramide, München 1915. Zur Veranschaulichung diene auch hier Abb. 50f. Die babylonischen Erzählungen von der Schöpfung setzen in ihrer babylo-

---

[1]) Nabopolassar: VAB IV, S. 60f. I, 39f.; vgl. auch S. 64f. III, 24f. Nebukadnezar: VAB IV, S. 146f., II, 8.

nischen Rezension die Entstehung Babylons an den Anfang der Welt. S. den S. 8 gegebenen Text. Insbesondere hat Berossos den Bau der Stadt und des Pyrgos an den Weltanfang gesetzt[1].

Eine babylonische Turmbauerzählung in Keilschrift ist bisher nicht gefunden. In meiner Monographie Nebo bei Roscher, Lexikon III, 54f., wurde der aus Smith-Delitzsch, Chaldäische Genesis stammende immer wieder auftauchende Irrtum nachgewiesen. Der herangezogene Text K 3657 (Bezold Cat. II, 552) hat nichts mit dem Turmbau zu tun. Es ist in diesem Texte von einer Zeit des Verfalls in Babylon (Elamiernot?) die Rede. „Die Bevölkerung Babyloniens war an Frondienste gespannt." Der Held will, wie es scheint, das Land vom Tyrannen befreien. „Über ihr Geschrei war er den ganzen Tag bekümmert, wegen ihrer Wehklage fand er auf seinem Lager keinen Schlaf, in seinem Zorne verlor er den Verstand; auf den Sturz der Regierung war sein Sinn gerichtet." Der Text ist bei King, The Seven Tablets of Creation II, Pl. LXXIIIf.; dazu ib. I, 219f. veröffentlicht.



Abb. 51: Ausgrabung beim Tempelturm von Nippur. Nach Hilprecht. Vgl. Abb. 286.

Nach einer auf alten Vorlagen ruhenden Chronik altbabylonischer Könige (King, Chronicles II, S. 11, Z. 5—7) bestand der Tempel Esagila[2] schon zu Dungis Zeiten (um 2400):

„Dungi, der Sohn des Ur-Engur, sorgte gewaltig für Eridu am Ufer des Meeres. Böses ersann er; die Habe von Esagila und Babylon führte er nach .... fort. Der Herr (Marduk) vernichtete ihn, und sein Leichnam ...."[3]

Eine Daten-Formel für das 10. Jahr des Königs Zabium (1. Dynastie von Babylon um 2150) erwähnt Arbeiten am Tempel von Esagila (VAB V S. 585).

Der Kassitenkönig Agumkakrime (um 1700) berichtet in einer Weihinschrift von einer Restaurierung des Tempels Esagil (KB III, 2, S. 138ff.).

Der Tempelturm wird in dem undatierbaren religiösen zweisprachigen Texte IV R 28, 30^b besonders gennant und zwar als Backsteinbau (še-ib[4] E-te-me-an-ki).

Von dem assyrischen König Salmanassar II. (860—825) wird auf den Inschriften der Bronzetore von Balawat col. V, 5—VI, 1[5] berichtet:

[1]) s. Schnabel, Prolegomena zu Berossos und vgl. oben S. 19.

[2]) Scheil und Dieulafoy, Esagil ou le temple de Bêl-Marduk à Babylone, Paris 1913. Die dort gegebenen Angaben zur Geschichte des Tempels sind hier aufgenommen und erweitert.

[3]) Vgl. S. 280ff; regelmäßige Angabe der Fluchzeit-Texte. Die Zerstörer Babylons werden von Marduk vernichtet.

[4]) še-ib = libittu, nicht lipittu, wie Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 261 erklärt. Zur Stelle s. Hommel, Grundriß S. 309.

[5]) Billerbeck-Delitzsch BA VI, 1, S. 136, 139 (die obige Übersetzung weicht von der Delitzschs ab), Winckler KB I, 137.

„Er zog in Babylon ein, dem Band Himmels und der Erde, der Wohnung des Lebens. Er zog hinauf nach Esagila, dem Palaste der Götter, der Wohnung des Königs des Alls, vor Bel (ilEN) und der „Königin" erschien er ehrfürchtig(?), und lenkte seine Schritte[1]. Sein Opferlamm, seine reine Spende brachte er Esagila dar in überfließender Fülle. Die Kapellen Esagilas und Babylons ließ er sein reines Opfer empfangen."

Merodachbaladan II. (721—710) berichtet auf dem schwarzen Stein col. II, 2—7 (Original in Berlin, vgl. KB III, 1, 184—187) von Erneuerungsbauten in Esagil.

Sanherib (705—681) verwüstete den Tempel bei der Zerstörung Babylons. In der Bavian-Inschrift III R 14, Z. 51 heißt es[2]:

„Die Mauer und den Außenwall und die Götterkapellen, die ziḳḳurat (Tempelturm) aus Backsteinen und die iš-ḫi, soviele ihrer waren, riß ich nieder und warf sie in den Araḫtu. Im Gebiete dieser Stadt warf ich Gräben aus und begrub ihr Land unter Wasser"[3].

Asarhaddon (681—668) begann sofort nach seinem Regierungsantritt mit dem Wiederaufbau von Babylon. In einer seiner Bauinschriften sagt er (col. VI, 12ff., Meißner-Rost BA III, 250f.):

„die Heiligtümer von Esagil,
die hehren, habe ich wieder
hergestellt; mehr als früher
ließ ich sie mächtig erstrahlen.
.... Etemenanki,
seinen Tempelturm,
habe ich ašlu ṣuban[4] die Längsseite
ašlu ṣuban die Breitseite,
von seinem früheren Orte
neu hergestellt."

In King Cat. Nr. 38, S. 7—8 findet sich ein Stück aus einer Prisma-Inschrift Asarhaddons, die den Zustand Babylons nach der Zerstörung durch Sanherib schildert. Sie beschreibt im Fluch- und Segenszeit-Stil die Verwüstung Babylons und seine Restaurierung zu Beginn der Regierung Asarhaddons[5].

Col. I, Z. 8ff. „......... wegen des Unheils in der Stadt
ein Ritus vor den Räucherbecken wurde veranstaltet.
So am ersten Tage ohne Unterlaß suchten sie den Besitz von einander
Der Sohn auf der Straße verfluchte seinen Vater, der Knecht seinen Herrn usw.

Col. II, 5ff. Wegen des .... von Land und Leuten sann er (Sanherib) auf Unheil, auf Niederwerfung des Landes und Vernichtung seiner Bewohner sann sein Herz, es wurden eine Unheilsverfluchung erlassen (arrat marušti iššakin). Auf seinen Ausspruch geschahen böse Zeichen im Himmel und auf Erden (ina šamê u irṣitim idâti limnâti itabšâ) in bezug auf die Vernichtung der Eintracht (ḫallaḳ mitḫurti) usw.

---

[1]) Text aus Versehen (?) šu-nu („lenkte ihre", d. h. der Gottheit Schritte?) vgl. col. VI, 3.

[2]) KB II, 118f. fehlt dieser wichtige Schluß des Textes. S. Pognon, L'inscription de Bavian, p. 19—21. 92f. Zu Sanherib und Babylon vgl. S. 161. 537.

[3]) Dasselbe wird auch in andern Texten (s. S. 280) von Frevlern erzählt. Sie setzen Babylon und Esagil unter Wasser und werden dafür bestraft.

[4]) Angabe über die Länge und Breite (3 ṣuban = 180 Ellen) s. Weißbach in OLZ 1914, Sp. 200.

[5]) Ein ähnlicher Text findet sich auf dem schwarzen Stein Asarhaddons I R 9 (KB II, 120ff.). Zu Sanherib und Niniveh s. S. 161 und 164f.

Col. III, Z. 4ff. Binsen und Maulbeerbäume (kan apparê u ṣarbâti) gediehen drinnen (in Babylon) prächtig und setzten Knospen an. Vögel des Himmels und Fische des Meeres ohne Zahl befanden sich darin.

Col. IV, 9ff. Ich versammelte das ganze Volk von Karduniaš (Babylonien), alle Bäume und Binsen mit den Äxten (i-na kul-mi-e) (schlugen sie ab), rißen heraus ihre Wurzel, die Wasser des Euphrat aus ihrer (der Stadt) Mitte leitete ich ab, auf ihre früheren Bahnen ließ ich sie fließen[1].

Asurbanipal (668—626) und Šamaššumukîn (668—648) bemühen sich beide um Esagil. Der letztere nennt sich wie Asarhaddon epiš Esagil „Erbauer von Esagil". Harper, Letters No. 119, Z. 12ff.[2] berichtet ein Baumeister namens Aradaḫêšu über die Restaurierung der einzelnen Teile von Esagil.

Nabopolassar und besonders Nebukadnezar (604—561) vollenden den Bau. Nebukadnezar nennt sich auf den Backstein-Stempeln und in den Inschriften[3] zânin (Ausschmücker) von Esagila. Auch die letzten Könige vor Kyros nahmen die Titel „Erbauer von Esagil" oder „Ausschmücker von Esagil" in Anspruch.

Kyros erwähnt Esagil an einer verstümmelten Stelle des großen Ton-Zylinders (KB III, 2, 120ff.). Zweifellos hat der pietätvolle Erneuerer der babylonischen Kulte sich um das Bauwerk nach der Eroberung von Babylon bemüht.

Xerxes hat den Tempel zerstört. Arrian erzählt in den Feldzügen Alexanders VII, 17, Alexander habe den Tempel wieder aufbauen wollen und habe die Aufräumung des Schuttes befohlen. CT IV, 39 (Bu. 88—5—12, 619) illustriert diese Tatsache[4]:

1 Mine Silber, der Zehnte, den Marukai,
der Diener des Nanzanu, zur Fortschaffung
des Schuttes von Esagil
für die Erhaltung seines Lebens für
Bêl und Bêltija gegeben hat.
6. Šebaṭ des 6. Jahres
des A-lik-sa-an-dar .....

Antiochos-Soter hat den Plan im Jahre 275 wieder aufgenommen. In einem astronomischen Texte für 275 v. Chr. (Epping und Strassmaier in ZA VI, S. 236, Z. 40[5]) heißt es:

„In diesem Jahre wurden Backsteine und Asphalt zum Bau von Esagila ober- und unterhalb Babylons angefertigt."

Endlich wird Esagil noch einmal erwähnt in einer Schenkungsurkunde aus dem Jahre 233 v. Chr. (ZA VII, S. 330f.).

Herodot I, 178—187, beschreibt den Tempel in seiner Schilderung Babylons:

„In jedem der beiden Teile der Stadt befindet sich in der Mitte, in dem einen Teile die königliche Burg innerhalb einer großen und starken Umfassungsmauer, in

---

[1]) Sanherib hatte Babylon unter Wasser gesetzt (s. S. 172 oben die Bavian-Inschrift III R 14, Z. 51 und Sp. III, 2 s. S. 280f.). Vgl. die Worte der israelitischen Propheten über das verwüstete Babylon S. 163, Anm. 1.

[2]) Der Brief übersetzt von Scheil l. c. S. 19f.

[3]) s. Langdon in VAB IV.

[4]) Vgl. Delitzsch, Handel und Wandel im alten Babylonien S. 55f. Die aramäische Beischrift bezeichnet Sagil mit Sangal.

[5]) Vgl. ZA VII, S. 234.

dem andern das Heiligtum des Zeus Belus mit ehernen Toren; dieses war noch bis zu meiner Zeit vorhanden, ein Viereck im Umfang von zwei Stadien auf jeder Seite; in der Mitte des Heiligtums ist ein Turm gebaut, fest von Stein, in der Länge und Breite eines Stadiums; auf diesem Turm erhebt sich ein anderer Turm, auf diesem wieder ein anderer, bis zu acht (!) Türmen; man steigt hinauf auf einer Treppe, die von außen ringsherum um alle diese Türme (!) angebracht ist. In der Mitte ungefähr beim Hinaufsteigen ist ein Ruhepunkt mit Sitzen zum Ausruhen, auf denen die Aufsteigenden sich niederlassen, um auszuruhen; in dem letzten Turme ist ein großer Tempel: in diesem Tempel befindet sich eine große wohl gebettete Lagerstätte, und daneben steht ein goldener Tisch; ein Götterbild ist aber dort nicht aufgerichtet, auch verweilt kein Mensch darin des Nachts, außer einem Weibe, einem von den Eingeborenen, die der Gott sich aus allen erwählt hat, wie die Chaldäer versichern, die Priester dieses Gottes sind.

Eben dieselben behaupten auch, wovon sie jedoch mich nicht überzeugt haben, daß der Gott selbst in den Tempel komme und auf dem Lager ruhe, gerade wie in dem ägyptischen Theben auf dieselbe Weise, nach Angabe der Ägypter. Denn auch dort schläft in dem Tempel des Thebanischen Zeus ein Weib. Diese beiden pflegen, wie man sagt, mit keinem Manne Umgang. Ebenso auch verhält es sich in dem Lycischen Patara mit der Priesterin des Gottes zur Zeit der Orakelung; denn es findet diese nicht immer daselbst statt; wenn sie aber stattfindet, so wird sie dann die Nächte hindurch mit dem Gott in den Tempel eingeschlossen."

Strabo, Geogr. XVI, 1, 5—7 beschreibt das „Grab des Bêl", das im Tempel zu Esagila gezeigt worden sein soll.

Wichtiger als alle diese Angaben ist eine Keilschrifttafel, die Esagil beschreibt. George Smith hatte sie auf seiner letzten Reise gesehen und eine Mitteilung über sie in Athenaeum 1876, S. 232f. gemacht. Scheil ist es gelungen, den verschollenen Text wieder aufzufinden. Es handelt sich um eine Kopie aus Warka, die nach einem Original aus Borsippa angefertigt wurde. S. 9ff. des S. 171, Anm. 2 zitierten Aufsatzes ist er von Scheil veröffentlicht und besprochen; Dieulafoy hat einen technischen Kommentar dazu geschrieben. Vgl. dazu die Kritik Weißbachs OLZ 1914, Sp. 193—201.

Aus dem Texte geht hervor, daß der auf einer riesigen Terrasse auf rechteckigem Grundriß erbaute Turm sechs nach oben sich verjüngende Stufen hatte. Der eigentliche Tempel zählte als 7. Stufe. Die Gesamthöhe betrug 15 Gar, genau soviel wie die Länge und Breite des Fundamentes (kigallu), auf dem die unterste Stufe ruhte. Die Stufen sind nach den Maßen und Farben angegeben und numeriert: šaplu-ú 2-ú, 3-ú, 4-ú, 5-ú, 7-ú[1]. Die 6. Stufe hat der Schreiber aus Versehen ausgelassen. Die erste Stufe wird als in-rù-a bezeichnet, d. h. „erbaut in einfachem Lehm"[2], also tonfarben. Die zweite Stufe war šim-bi (šim = rikku Brünnow 5163, šim-bi = ellu Brünnow 5179); da rikku das „grüne Kraut" bedeutet, könnte es sich um grüne Emaille handeln, wie nach Neb. No. 15, col. III, 15f. (VAB IV, S. 126f.) die Spitze des Turmes von Babel als abnuukni ellitu, also mit blauer Emaille belegt geschildert wird. Die Stufen 3—5 bez. 6 sind ohne Farbenangaben, für die 7. ist dar als Farbe angegeben (dar an-ta, d. h. „dar bis oben hin"), d. i. blau (dar = burummu, „blau", Brünnow 3485, s. HAOG S. 85, Anm. 5); es stimmt also zu der eben an-

[1]) Der Zusatz šaḫûru bezeichnet die 7. Stufe nach dem darauf stehenden Tempelhaus. Zum bît šaḫûru s. MDOG Nr. 47, S. 40.

[2]) s. Brünnow Nr. 8425—8430.

geführten Angabe bei Nebukadnezar, nach der die Spitze des Tempels blau emailliert war.

Sechs Kapellen umgeben den Turm: je eine für Marduk, Nabû, Tašmetum, Ea, Nusku, für Anu und Sin. Ein Thron und ein neun Ellen langes und vier Ellen breites Ruhelager für die Gottheit werden besonders erwähnt. Zum Außenhof führen vier Tore nach den vier Himmelsrichtungen.

Die Ausgrabung des Tempelturms von Esagil, Etemenanki, des „Turms von Babylon", ist durch die Expedition der Deutschen Orient-Gesellschaft in die Wege geleitet worden. Nach den Mitteilungen in MDOG 51, S. 24 und 53, S. 18ff. ist der Grundriß des Turmes ein Quadrat von etwa 92 m Seitenlänge. Im Süden, Osten und Westen wurde je eine etwa 8 m breite Treppe festgestellt, im Norden zwölf turmartige Vorsprünge. Die Grabungen dauern fort. Vgl. Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa 1911; Das wiedererstehende Babylon 1913.

Die außerbiblischen Sagen vom Turmbau.

Das kosmische Mysterium des Turmes von Babylon erschien den Juden insbesondere zur Zeit ihrer babylonischen Knechtschaft als Blasphemie. Sie erzählten sich angesichts der Ruinen mit Vorliebe von einem großen Gottesgericht, das über die Frevler gekommen sei, als sie zum Himmel emporsteigen wollten. Gott selbst stieg herab und zerstörte den Turm und zerstreute die Leute, die in ihm ihr Einheitszeichen sahen.

Wir geben zunächst einige Stellen wieder, die bin Gorion, Die Sagen der Juden II, S. 47ff. unter Angabe der Quellen bietet.

„Die Leute dazumal sprachen: Wir wissen, daß einmal in tausendsechshundertsechsundfünfzig Jahren die Feste des Himmels erbebt. So kommt denn und lasset uns ihm Stützen machen, eine im Norden, eine im Süden, eine im Westen; dieser Turm hier soll sein Pfeiler sein im Osten."

„Die Leute des Turmbaus aber sprachen: Wir wollen eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze bis an den Himmel reiche. Der da oben ist, möge herniederfahren, wir aber wollen in den Himmel steigen, und tut er es nicht, so wollen wir ihn bekriegen."

„Sie nahmen einen Götzen, setzten ihn an die Spitze des Turmes und sprachen: Verhängt der Gott im Himmel Böses über uns, so soll unser einer sich ihm entgegenstellen und sein Vorhaben zunichte machen. Aber der Herr ließ sie gewähren und sagte: So mögt ihr bauen. Denn er dachte: Solange sie nicht gebaut haben, werden sie sagen: Hätten wir doch gebaut, wir wären in den Himmel gestiegen, hätten gegen den gestritten und hätten ihn besiegt. Also bauten sie weiter. Da sah der Herr hin und zerstreute sie. Er sprach zu ihnen: Ihr habt euch davor bewahren wollen, daß ihr nicht zerstreuet würdet, nun gerade sollt ihr über die ganze Erde zerstreut werden. Daher heißt es auch: Was der Gottlose fürchtet, es wird ihm begegnen."

„Nimrod sprach zu seinem Volk: Wohlauf, laßt uns eine große Stadt bauen, daß wir in ihr wohnen können und uns nicht über die ganze Welt zerstreuen wie die ersten, die vor uns waren. In der Stadt wollen wir dann in der Mitte einen hohen Turm bauen und wollen den Himmel erreichen, denn das Reich dieses Gottes ist allein das Wasser. So werden wir uns einen großen Namen machen.

Aber sie hatten keine Steine, um die Stadt zu bauen und den Turm. Was taten sie? Sie kneteten Ziegel und brannten sie, wie es Töpfer tun, und machten den Turm siebenzig Meilen hoch. Sieben Stufen machten sie an der Morgenseite des Turmes und sieben Stufen an der Abendseite. Diejenigen, welche die Ziegel herauftrugen, gingen die Stufen von Morgen, die aber heruntergingen, benutzten die Stufen von Abend."

„Da rief der Herr seinen siebzig Engeln, die um den Stuhl seiner Herrlichkeit stehen, und sprach zu ihnen: Wir wollen herniederfahren zu ihnen und ihre Sprache verwirren .... Also verwirrte der Herr ihre Sprache und machte aus ihnen siebzig Völker, ein jegliches Volk bekam seine eigene Schrift und seine eigene Sprache. Über jedes Volk setzte er einen Engel, aber das Volk Israel, das ward sein Volk."

„Also bauten sie an der Stadt und an dem hohen Turm, und der ward schon so hoch, daß es ein ganzes Jahr währte, ehe der Lehm und die Ziegel den Maurer oben erreichen konnten. Aber so ging es täglich zu, die einen stiegen auf und die anderen stiegen nieder. Fiel dann einem ein Ziegel aus der Hand und ging entzwei, so weinten sie sehr, fiel aber ein Mensch hinunter und war tot, so blickte sich keiner nach ihm um. Und der Herr sah dies alles.

Währenddem sie aber bauten, schossen sie mit Pfeilen gen Himmel; da fielen die Pfeile blutgefärbt auf sie hernieder. Da sie das sahen, sprach einer zum andern: Nun haben wir alles, was da oben ist, getötet. Aber das war vom Herrn geschehen, um sie zu verwirren und sie hernach zu vernichten von dem Angesicht der Erde. Und sie fuhren fort, an der Stadt und an dem Turme zu bauen, bis daß viele Tage und Jahre vergingen."

„Und die Erde tat ihr Maul auf (vgl, S. 107. 400) und verschlang ein Dritteil vom Turm, den die Menschen gebaut hatten. Alsdann kam ein Feuer vom Himmel und fraß von oben ein zweites Dritteil auf; und nur ein Teil ist bis heute geblieben, der sieht aus, als hinge er in der Luft, und sein Schatten ist einen Weg von drei Tagereisen lang. Wer seinen Gipfel besteigt, so wird erzählt, der sieht von oben die Bäume des Waldes, als wären es Heuschrecken."

„Wir aber wollen einen Turm machen von der Erde bis zur Himmelsfeste und wollen darinnen sitzen wie die Engel des Herrn. Alsdann wollen wir Äxte zur Hand nehmen und wollen das Himmelsgewölbe zerhauen, daß die oberen Wasser nach unten zu den unteren laufen und daß es uns nicht ergehe wie denen zur Zeit der Flut."

„Sie wollten einen Turm errichten, den das viele Wasser nicht untergraben könnte, über den das Feuer nichts vermöchte; aus dem Turme sollten von selbst Geschosse sich entladen, die jeden töteten, der sich näherte, den Turm zu erstürmen. In dem Turme wollten sie ein Bild aufstellen, das die Kraft des göttlichen Namens besitzen sollte; es sollte ihnen weissagen, was da kommen werde, und ihnen befehlen: Dies sollt ihr tun, dies sollt ihr lassen. Dem Bilde wollten sie Flügel machen, die sollten die ganze Stadt beschützen, daß kein Feuerregen und keine Wasserflut in ihre Grenzen dringe und kein Bote des Verderbens über sie Gewalt habe. Aber alles, was sie taten, taten sie nur aus Furcht vor einer neuen Flut."

„Als der Reisende Rabbi Petahia aus Regensburg das Grab des Propheten Hesekiel aufsuchen wollte, sah er den Turm von Babel, der war ganz verfallen, und der Trümmerhaufen, der seit jeher da liegt, war wie ein hoher Berg. Und auch die Stadt davor ist zerstört."

Der Reisende Benjamin von Tudela erzählt: „Vom alten Babylon sind vier Meilen bis zum Turm, den die Leute vor der Zerteilung der Welt gebaut hatten: der Turm ist aus Ziegelsteinen gebaut. Die Länge des Fundaments beträgt zwei Meilen, die Breite zweihundertundvierzig Ellen und die Höhe des Turmes ist wie hundert Kammern. Durch einen gewundenen Gang — die Windungen je zehn Ellen voneinander abstehend — kommt man nach oben. Von dort aus aber schaut man zwanzig Meilen um sich her, denn das Land ist weit und eben. In den Turm fiel das Feuer vom Himmel und spaltete ihn bis auf den Grund".

In den Sibyllinischen Orakeln (zitiert bei Theophilus ad Autolycum) heißt es im 3. Buch (Kautzsch, Pseudepigr. 187f.):

‚Als sie'[1] den Turm bauten im assyrischen Lande — sie waren aber alle von gleicher Sprache und wollten emporsteigen zum gestirnten Himmel. Alsbald aber ‚legte' der Unsterbliche ‚den Winden mächtigen Zwang auf', und da warfen die Stürme den großen Turm ‚von hoch' hinab und erregten unter den Sterblichen Streit

[1]) ‚' ist Zitat bei Theophilus.

gegeneinander; darum gaben dann die Menschen der Stadt den Namen Babylon. Als aber der Turm gefallen war und die Zungen der Menschen sich in mannigfache Sprachen verkehrt hatten, aber die ganze Erde mit Sterblichen sich füllte, indem die ‚Königreiche' sich teilten, da war das zehnte Geschlecht der redenden Menschen, seitdem die Sintflut über die früheren Männer gekommen, und es wurden Herrscher Kronos, Titan und Japetos".

Alexander Polyhistor (nach Eusebius, Chron. ed. Schoene I, 23) bringt die Sage ebenfalls mit dem Kampf des Titan und Prometheus gegen Kronos zusammen und sagt, die Götter hätten den Turm gestürzt und jedem eine eigene Sprache gegeben. Er beruft sich auf die Sibylle, die auch sonst die Sibylle des Berossos heißt. Es ist anzunehmen, daß sich bei Berossos eine ähnliche Erzählung gefunden hat, und es ist sehr wahrscheinlich, daß es sich nicht einfach um ein Exzerpt des eben zitierten sibyllinischen Orakels handelt, sondern um eine ältere Sibylle, die irgendwie auf Berossos zurückgeht. Für außerisraelitischen Ursprung spricht die Zurückführung der Katastrophe auf den Zorn der G ö t t e r (vgl. Geffcken, Nachr. der Gött. Ges. der Wiss. Phil. hist. Kl. 1900, S. 88—102; Bousset, Religion des Judentums², 562 f.).

Josephus, Antiqu. I, 4 erzählt die Geschichte im Anschluß an Alexander Polyh. und unter Berufung auf die Sibylle mit denselben Worten („die Götter erregten einen Sturm" usw.). Nur die griechischen Namen nennt er nicht. Vorher aber berichtet er im gleichen Kapitel den Turmbau nach jüdischer Tradition, die die „Verachtung und Verhöhnung Gottes" auf Nebrod (Nimrod), den Enkel Chamas', des Sohnes Noës, zurückführt: „denn er war kühn und seiner Hände Kraft groß". „Dieser überredete sie zu dem Wahn, nicht von Gott komme ihr Glück, sondern ihre eigene Tüchtigkeit sei die Ursache ihres Wohlstandes. Und allmählich verkehrte er sein Benehmen in Tyrannei, weil er die Menschen umso eher von Gott abzuwenden gedachte, wenn sie der eigenen Kraft hartnäckig vertrauten. Er wolle, sagte er, sich an Gott rächen, falls er mit erneuter Flut die Erde bedränge und er wolle einen Turm bauen, so hoch, daß die Wasserflut ihn nicht übersteigen könne. So werde er für den Untergang seiner Vorfahren Vergeltung üben."

Der Geschichtsschreiber Eupolemos (Müller, Fragm. hist. Gr. III, 211 f.) verbindet die Erzählungen von den Riesen und von der Sintflut mit dem Turmbau:

„Die Stadt Babylon sei zuerst von den aus der Sintflut Geretteten gebaut. Es waren das aber Riesen, und sie bauten den (!) berühmten Turm. Als aber dieser durch den Willen des Gottes einstürzte, seien die Riesen über die ganze Erde zerstreut worden."

Moses von Chorene, der armenische Geschichtsschreiber (5. Jahrh. n. Chr.) erzählt:

„Von ihnen (den göttlichen Wesen, die in den ersten Zeiten die Erde bewohnten) entsprang das Geschlecht der Riesen von starkem Körperbau und ungeheurer Größe. Voll Hochmut und Trotz faßten sie den gottlosen Plan, einen hohen Turm zu bauen. Aber während sie mit dem Bau beschäftigt waren, zerstörte ein schrecklicher Wind, durch den Zorn Gottes erregt, das ungeheure Gebäude und warf unter die Menschen unbekannte Worte, wodurch Uneinigkeit und Verwirrung unter ihnen entstand".

Das äthiopisch erhaltene Buch der Jubiläen, cp. 10 (Kautzsch, Pseudepigr. 59) erzählt:

„Und im 33. Jubiläum, im 1. Jahr in der 2. Jahrwoche, nahm sich Peleg ein Weib mit Namen Lomna, die Tochter Sinears, und sie gebar ihm einen Sohn im 4. Jahre dieser Jahrwoche. Und er nannte seinen Namen Regu, denn er sagte: Siehe, die Menschenkinder sind böse geworden durch den gottlosen Plan, sich im

Lande Sinear eine Stadt und einen Turm zu bauen. Denn sie wanderten aus dem Land Ararat gen Osten in das Land Sinear. Denn in seinen Tagen bauten sie die Stadt und den Turm, indem sie sprachen: Kommt, wir wollen auf ihm in den

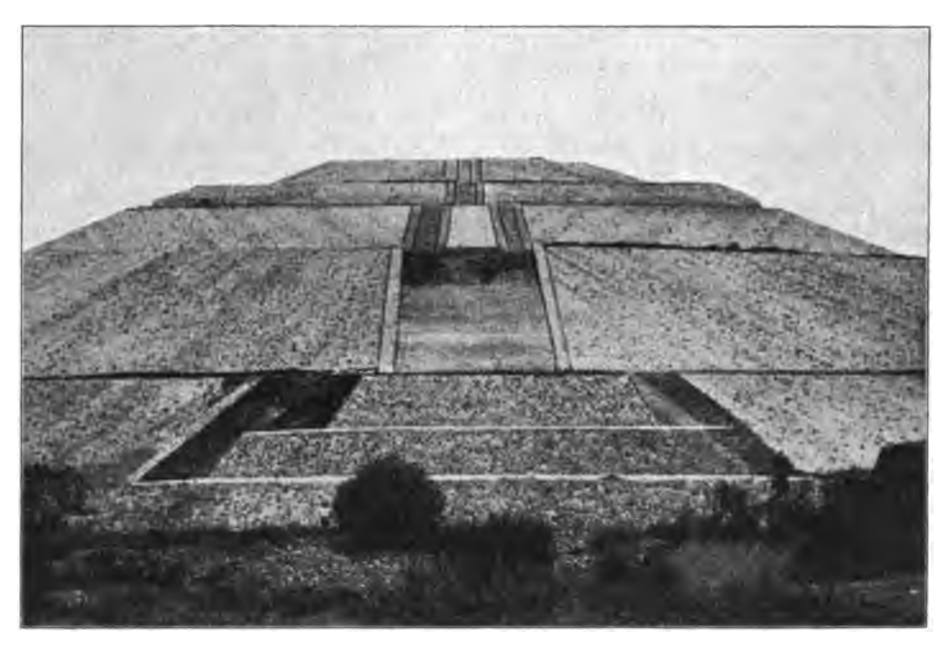


Abb. 52: Die Sonnenpyramide mit den freigelegten Terrassen und Treppen bei Teotihuacan in Mexiko. Originalaufnahme von W. Melchert. Aus der Zeitschrift Die Bergstadt 1914, S. 121.



Abb. 53: Die Sonnen- und die Mondpyramiden bei Teotihuacan in Mexiko. Originalaufnahme von W. Melchert. Aus der Zeitschrift Die Bergstadt 1914, S. 120.

Himmel steigen! Und sie fingen an zu bauen; und in der 4. Jahrwoche brannten sie Ziegel mit Feuer, und es dienten ihnen Ziegel als Steine, und als Ton, womit sie tünchten, Asphalt, der aus dem Meere kommt und aus den Wasserquellen in Sinear. Und sie bauten ihn; vierzig Jahre und drei Jahre bauten sie an ihm: ‚Ziegel (in) der Breite waren 203 an ihm, und die Höhe (eines Ziegels) war das Drittel von einem': 5433 Ellen stieg seine Höhe empor und zwei Handbreiten und 13 Stadien. Und der Herr unser Gott sprach zu uns: Siehe (sie sind) ein Volk und haben zu handeln begonnen, und jetzt ist nicht(s) mehr unerreichbar für sie. Kommt, laßt uns hinabsteigen und ihre Sprache zusammenschütten, daß keiner die Rede des andern verstehen soll, und sie werden zerstreut werden in Städte und in Völker, und ein Sinn wird nicht mehr unter ihnen herrschen bis zum Tage des Gerichts. Und Gott stieg hinab, und wir stiegen mit ihm hinab, um die Stadt und den Turm zu sehen, den die Menschenkinder gebaut hatten. Und Gott schüttete ihre Sprachen zusammen, und keiner verstand mehr die Rede des andern; und sie hörten nunmehr auf, die Stadt und den Turm zu bauen. Und deswegen wurde das ganze Land Sinear Babel genannt; denn hier schüttete Gott alle Sprachen der Menschenkinder zusammen, und von hier aus zerstreuten sie sich in ihre Städte, je nach ihren Sprachen und je nach ihren Völkern. Und Gott schickte einen heftigen Wind gegen den Turm und zerstörte ihn auf der Erde, und siehe, er (war) zwischen Assur und Babylon im Lande Sinear; und man nannte seinen Namen Trümmer. In der 4. Jahrwoche, im 1. Jahr in seinem Anfang, im 34. Jubiläum wurden sie aus dem Lande Sinear zerstreut."

Von den Turmbausagen außerhalb Asiens heben wir die mexikanische hervor. Der Turmbau der vorkolumbischen amerikanischen Kultur ist dem babylonischen verwandt, was schon A. von Humboldt auffiel (s. Abb. 178 S. 52f.).

Einer der geretteten Riesen habe zum Andenken an den Berg Tlalok in Cholula einen künstlichen Hügel aus Ziegeln erbaut. Die Götter sahen dies Gebäude, dessen Spitze die Wolken erreichen sollte, mit Unwillen, und schleuderten Feuer auf die Pyramide; darum ist die Pyramide von Cholula unvollendet (s. A. v. Humboldt, Vue des Cordillères Pl. 7f.).

Bereits im 16. Jahrhundert, nach der Wiederentdeckung Amerikas, hat Pedro de los Rios die Sage mitgeteilt und hat dazu berichtet, daß sie beim Tanz um den Stufenturm rezitiert wurde in einem Liede, das verschollenes mexikanisches Sprachgut enthalten habe (Humboldt l. c. S. 24ff.)[1]

Die griechische Sage von den Riesen, die Ossa und Olymp aufeinandersetzten, um den Himmel zu ersteigen, und die Zeus zerschmetterte (Homer Od. XI, 315ff.), ist auch deshalb erwähnenswert, weil Julianus Apostata behauptet hat, 1 Mos 11, 1—9 sei dem griechischen Mythos entlehnt.

Sprachverwirrung und Völkerscheidung.

Mit der Turmbau-Erzählung ist die Tradition von der Sprachverwirrung und Völkerscheidung verknüpft.

1 Mos 11, 5: *Da stieg Jahve herab, um die Stadt zu besehen . . . . Wohlan, wir wollen hinabfahren, und daselbst ihre Sprache verwirren.*

---

[1]) Man hat den Wert der Sage angezweifelt und gesagt, sie vermische heimische Traditionen mit biblischer Geschichte (E. B. Tylor, Anahuac, London 1861, 276; Andree, Die Flutsagen S. 104f.). Aber die Geschichte dürfte doch ebensogut altmexikanisch sein wie die Pyramiden, deren Ursprung sie erzählt. Man darf sie nicht auf gleiche Stufe stellen mit den erdichteten Erläuterungen der mexikanischen Piktographien. Zur Erzählung des Ixtlilxochitl s. Stucken, Astralm. S. 622ff.

Die gleiche religiös-mythologische Vorstellung findet sich in einem der sog. Kedorlaomer-Texte (S. 282), in dem die Gottheit, bez. ihr Sendbote, zum Gericht herabsteigt:

„Wenn der König nicht spricht Gerechtigkeit, sich neigt zum Bösen,
so wird von Ešarra, dem Tempel der Gesamtheit der Götter, sein šêdu herabsteigen"[1].

Es ist möglich, daß auch die Sprachverwirrung eine babylonische Vorlage hat. Schnabel, Prolegomena zu Berossos, glaubt das Motiv in den Fragmenten gefunden zu haben, die den Bau von Babel samt seinem Turm an den Anfang der Welt setzen.

Die biblische Erzählung hat im Sinne der Gesamtredaktion eine politische und religiöse Tendenz. Sie richtet sich gegen die stolze Welthauptstadt und ihre heidnische Religion: *Das ist die große Babel, die ich erbaut habe* (Da 4, 27) bezeichnet in der späteren Zeit sprichwörtlich den babylonischen Hochmut. Gott stieg hernieder, diesen Hochmut zu strafen. Der Pragmatismus der israelitischen Geschichtsauffassung aber, wie sie in JE zum Ausdruck kommt, sieht in der Völkertrennung den Ausgangspunkt der Hiǵra Abrahams, der in Kanaan der Anfänger des wahren Gottesvolkes wurde (s. S. 168).

Die 143. Fabel des Hyginus erzählt die Sprachverwirrung allein: „Vor vielen Jahrhunderten führten die Menschen ein Leben ohne Städte und Gesetze, nur eine Sprache redend. Aber nachdem Merkurius (= bab. Nabû) die Sprache der Menschen vervielfacht und auch die Nationen geteilt hatte, begann Zwiespalt zu herrschen unter den Menschen, was Jupiter mißfällig aufnahm."

Vierzehntes Kapitel.

Die politischen Verhältnisse im vorisraelitischen Kanaan.

1 Mos 12, 1: *Ziehe hinweg aus deinem Lande in das Land, das ich dir zeigen will.*

Das Ziel der Wanderung ist das biblische Kanaan. Wir versuchen, an der Hand der Quellen ein Bild von dem Lande zu entwerfen, das als Ziel der Abrahamwanderung gilt und das hernach den Schauplatz der Geschichte der „Kinder Israel" bildet.

Babylonien und das Westland.

Das Küstengebiet am Mittelmeer, zu dem Kanaan im engeren Sinne gehört, bildet für die Babylonier einen Teil des „Westlandes": babylonisch MAR-TU = A-mur-ru-u[2]. Das „Westland" bildete von den ältesten uns bekannten Zeiten her die Brücke zwischen den Euphratländern und Ägypten. Den Babyloniern und Assyrern bot es zu allen Zeiten den er-

[1]) Weitere Stellen zum „Herabsteigen des Gottes" s. bei Weidner, Handbuch S. 57, Anm. 4.

[2]) Die Amarna-Briefe schreiben A-mu-ur-ri. Zu „Amurrû" Amoriterland s. außer dem folgenden S. 191.

wünschten „Weg nach dem Meere", nach den Häfen des Mittelmeeres. Wir dürfen annehmen, daß die lange Reihe der Hafenstädte, die wir als phönizisch-philistäische Städte kennen, bereits im 3. Jahrtausend bestanden haben[1]. Die babylonischen Karawanen und Heereszüge gelangten dahin auf demselben Wege, der in der Abrahamwanderung angegeben ist, über Harran, den Euphrat bei Biredjik überschreitend[2], durch Koilesyrien über die Libanonpässe an das Mittelmeer.

Die Straße am Meer, die von Gaza hinauf bis zu den Libanonpässen führt, hat bereits in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends die Brücke gebildet, auf der neben dem Seewege, der direkt vom Delta zu den phönizischen Häfen führte, die Kriegs- und Karawanenzüge der babylonischen und ägyptischen Weltherren gingen. Ebenso wird die Straße, die von Haifa ausgehend an Megiddo vorüber durch die Ebene Jesreel und das Hoch-



Abb. 54: Der Talausgang am Nahr el Kelb. Nach einer Zeichnung aus der Mitte des 19. Jahrhunderts.

land Samarien und Judäa über Jerusalem nach Hebron und Gaza führte, in uralten Zeiten bestanden haben.

Eine natürliche Grenzscheide zwischen dem nördlichen und südlichen Phönizien bildet der Talausgang des Nahr el Kelb zwischen Byblos und Beirut. Abb. 54 zeigt den Zustand des Talausganges in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts, Abb. 56 den Zustand in der Gegenwart. Abb. 55 zeigt die beiden am besten erhaltenen Monumente Nr. 10 und 11. Auf der Felsenlehne des rechten Ufers finden sich noch die deutlichen Reste einer Inschrift Nebukadnezars nebst einer Darstellung des Königs, der „mit heiligen Händen die Zedern bricht"[3]. Am linken Ufer finden sich

---

[1]) s. zu den „32 Städten" S. 187.

[2]) Abb. 129 (S. 260) zeigt eine Abbildung einer wandernden Familie aus einem assyrischen Palast. Die Dattelpalmen weisen auf Babylonien.

[3]) Veröffentlicht von Weißbach, Die Inschriften Nebuk. II. in Wâdī Brīsā und am Nahr el Kelb.

über den Spuren der alten Straßen in verschiedener Höhe über der Talsohle ägyptische und assyrische Monumente, die zeigen, welche strategische Wichtigkeit dieser einzigartige Platz für die Großkönige gehabt hat.

Der Libanon.

Das Gebirge Libanon (assyrisch Lab-na-na) war den Babylonlern seit den ältesten urkundlich bekannten Zeiten zugänglich. Von den Gebirgszügen von Amurru, die Gudea (Statue B 6, 1 ff., VAB I, 70 f.) erwähnt: Basalla, Ti-danum, bezeichnet das letztere wohl den nördlichen Libanon; denn II R 48, 12 c d ist Tidnu = Amurru bezeugt. Seitdem der Libanon unter Tiglatpileser I. (S. 494 f.) zum assyrischen Machtbereich gehörte, holten die Assyrerkönige von hier ihr Bauholz, wie es zuvor die Ägypter (S. 192 ff.) und Hettiter getan hatten. Der Amanus, der in der Eponymenchronik als šad êrini „Zederngebirge" genannt wird[1], und von dem Gudea bereits Zedern holte, war damals wohl bereits ziemlich abgeholzt. Šamši-Adad I. (Šamši ^{dingir}IM, zu lesen Šamši-Mêr) sagt auf der in Assur gefundenen Steintafel-Inschrift[2]: „Meinen großen Namen und meine Steinurkunde ‚im Lande Libanon' am Ufer des großen Meeres errichte ich." Zum Lande ‚Laban' s. Streck, ZA XX, 459 f.: *Λαββάνα* (*Λαμβάνα*) = Labbanat und Laban. Vielleicht handelt es sich um das Vorgebirge am Nahr el Kelb (s. unten). Die Inschrift ist nicht erhalten. Nebukadnezar hat im Wadi Brissa im Libanon eine Straße bauen lassen, die Zedern herabzubringen. Felsenreliefs im Wadi Brissa und am Nahr el Kelb stellen ihn dar, wie er „mit reinen Händen die Zedern bricht"[3].



Abb. 55: Denkmal Nr. 10 und 11 am Nahr el Kelb. Links Asarhaddon, rechts Ramses II.

Die Denkmäler am Nahr el Kelb[4].

Nr. 1 Inschrift der französischen Expedition von 1860/61; hierzu ist die Steinplatte einer ägyptischen Inschrift (dem Ptah gewidmet) verwendet. — Nr. 2, etwa 6 m weiter westlich: assyrische Inschrift, wahrscheinlich von Asurnaṣirpal II., Königsbild mit aufgehobener rechter Hand, Inschrift völlig durch Wetter zerstört. — Daneben Nr. 3 assyrische Königsfigur, Salmanassar III., nur Kopf und Leib sind erkennbar. — Etwa 20 m aufwärts, etwas höher als die alte Straße, Nr. 4 assyrisch, wohl Adad-nirari IV. (810—782), Figur undeutlich, etwas kleinere Tafel. — Weiterhin an der

---

[1]) Winkler KAT[3] 190.

[2]) Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur hist. Inh. I, Nr. 2 col. IV, Z. 12 ff.: šu-mi ra-bi-e-im u na-ri-ja i-na ma-a-at La-ab-a-an^{ki} i-na a-aḫ tâmti ra-bi-i-tim lu-u aš-ku-un.

[3]) Vgl. zu dieser Abholzung S. 516. Zu der Nebukadnezar-Inschrift samt den Bildnissen s. oben S. 181 Anm. 3.

[4]) Vgl. H. Winckler, Das Vorgebirge am Nahr el Kelb und seine Denkmäler (Der alte Orient X, 4; Leipzig 1909). Die obigen Aufzählungen nach Weißbach in Baedeker, Syrien und Palästina, 7. Aufl. 1910.

alten Straße, Nr. 5 lateinische und Nr. 6 griechische Inschrift. — Etwas höher Nr. 7 assyrisch, wohl Tiglat-Pileser IV., unmittelbar daneben Nr. 8 ägyptische Tafel mit Karnies (Ramses II. opfert dem Sonnengott Ra). — Etwa 30 m weiter aufwärts Nr. 9 assyrisch, Sanherib, gut erhaltene Figur des Königs. — Etwa 35 m weiter aufwärts Nr. 10 ägyptisch, große Tafel mit schönem Karnies (Ramses II. und der thebanische Gott Ammon von Oberägypten). Daneben Nr. 11, am besten erhalten, assyrisch, Asarhaddon berichtet die Eroberung Ägyptens und die Vertreibung des Königs Tirhaka im Jahre 670 v. Chr.: Asarhaddon mit lockigem Bart, in langem Kleide, die Kidaris-



Abb. 56: Der Talausgang des Nahr el Kelb im heutigen Zustande.

mütze auf dem Kopf; die linke Hand hält ein Zepter und ist über die Brust gelegt; die rechte Hand ist, wie bei assyrischen Figuren üblich, ausgestreckt und scheint etwas darzureichen. — Zu den inschriftlich bezeugten ältesten assyrischen Monumenten s. S. 495 u. 497.

Amurrû bezeichnet ursprünglich gewiß eine Völkerschaft, wie noch im Namen der biblischen Amoriter. Die Amurrû spielen seit den Zeiten Sargons I. als Nomaden, die in das Kulturland ziehen, dieselbe Rolle wie später die Arami und die Chaldi. Mit der ersten Dynastie von Babylon, zu der Hammurabi gehörte, gewannen sie in Babylonien die Herrschaft an Stelle der ersten semitischen Schicht der Akkadû, benannt nach der Stadt Akkad (Agade), dem Mittelpunkt ihrer Herrschaft[1]. Aber bereits zu Sargons I. Zeit muß MAR.TU = Amurrû auch ein politischer Begriff gewesen sein. Wenn auch die S. 186 zitierte historische Angabe, nach der Sargon das Land des Westens eroberte, nicht ein bestimmtes politisch-geographisches Gebiet bedeuten sollte, so wird es doch bewiesen durch die astrologische Geographie der bis in die Sargon-Zeit hinaufreichenden Omina. Dort gilt Amurrû (^{mât}MAR.TU^{ki} mit oder ohne Determinative

---

[1]) Zur Unterscheidung von Akkadû und Amurrû in Babylonien s. unten S. 190 f.

geschrieben) als einer der vier Weltteile (kibrâti) neben Elam, Akkad, Subartu (Assyrer) s. mein HAOG S. 191 f. In einem unten S. 187 zu zitierenden historischen Omentext Sargons scheint die Eroberung von MAR.TU geradezu als Vollendung der Eroberung der vier Weltteile angesehen zu werden.

In den Omina wird auch sonst auf diese vier Weltteile Bezug genommen. Für MAR-TU (Amurrû) mögen folgende Beispiele dienen:

III R 59, 5 (vgl. auch S. 189 Anm. 1): „Wenn am 14. Adar eine Mondfinsternis in der ersten Nachtwache eintritt, so gilt das Vorzeichen für den König der kiššati (Mesopotamien), Ur und MMR-TU (Amurrû)".



Abb. 57: Altsemitischer Kopf. Banks, Bismya S. 256.



Abb. 58: Amoriter. Nach Maspéro, Histoire II, S. 147.

Thompson Rep. 76, 1—3 u. ö. (Stellen bei Virolleaud, Sin XXXV A, Nr. 10): „Wenn der Mond (Neumond) am 30. Ṭebet sichtbar wird, wird Subartu (Assyrien) der Aḫlamû (aramäische Nomaden) „fressen", ein fremdes Volk wird das Land MAR-TU (Amurrû) erobern.

Thompson Rep. 70, 1—8: „Wenn der Mond (Neumond) am 30. Tage sichtbar wird, wird die Fülle Amurrûs den Aḫlamû (Aḫ-la-ma-a) „fressen" [1].

Virolleaud, Astr., Ištar XX, 27 ff. heißt es: Wenn Merkur inmitten des Mondes steht, wird in diesem Jahre die Pest (der Gott Nergal) das Land packen; wenn er im rechten Horn des Mondes (d. h. im westlichen Horn, da man bei den Beobachtungen nach Süden schaut s. HAOG S. 52), so wird im Lande Amurrû (^{mât} Amurrû^{ki}) Hungersnot sein; wenn er im linken Horn des Mondes ist, so wird der König Machtfülle haben.



Abb. 59: Siegel des Königs Sargon I. Nach Coll. de Clercq I, pl. V, Nr. 46.

Für die historischen Beziehungen Babyloniens zum Westlande bieten die Keilinschriften folgende Zeugnisse:

1. Lugalzaggisi, König aus der Dynastie von Uruk (um 2900) sagt in einer sumerisch geschriebenen Urkunde (VAB I, 154 f.):

---

[1]) Hier ist die Deutung nach Willkür des Astrologen umgekehrt. Solche Umkehrungen und Zweideutigkeiten finden sich oft; vgl. die Stellen aus Thompson bei Virolleaud, Sin XXXV A, Nr. 4 u. 5.

„ .... Als er die Länder vom Aufgang bis zum Niedergang erobert hatte, hat ihm der Gott Inlil vom unteren Meer (persischer Meerbusen) über Tigris und Euphrat bis zum oberen Meer (Van-See) die Wege gebahnt; vom Aufgang bis zum Niedergang hat Inlil .... ihm [gegeben]."



Abb. 60: Die Siegesstele des Naramsin (um 2800).
Nach Délég. en Perse I, pl. 10.

Die Machtsphäre des sumerischen Königs muß also mindestens weit in die syrische Wüste hineingereicht haben.

2. Die nordbabylonischen Könige Sargon I. (s. Abb. 59) (um 2850) und Naramsin (s. Abb. 60) (vierter König in der Dynastie

von Akkad nach Sargon I.) herrschten von Elam bis zum Mittelmeer, von Armenien (Gutium) bis nach Arabien. Von ihren Feldzügen besitzen wir Bruchstücke alter Annalen aus der Bibliothek von Nippur sowie von Exzerpten aus der Bibliothek Asurbanipals unter Angabe der Leberschau-Omina, unter denen angeblich ihre Feldzüge unternommen wurden, sowie Chroniken-Fragmente aus spätbabylonischer Zeit.



Abb. 61: Steinplatte mit dem Bildnis des Naramsin. Nach Hilprecht, BEUP II, pl. XXII.

Aus einem Chronik-Text der Bibliothek von Nippur.

Nach einer Chronik aus der Bibliothek von Nippur, welche über die Regierungszeit des Lugalzaggisi, Sargon I., Maništusu und Urumuš berichtet[1]: Sargon I. unterwirft die verschiedenen Königreiche im Westen und vom Ufer des Mittelländischen Meeres bis zum ‚Zedernwald' und den ‚Silberbergen' (d. h. bis zum Libanon und bis zum Taurus in Kleinasien). Ebenso trägt er seine siegreichen Waffen nach dem Osten, wie es ebenfalls seine beiden Nachfolger Maništusu und Urumuš tun, von denen der erstere den persischen Golf überschreitet, einen Bund von 32 Königen besiegt, die sich versammelt hatten, um mit ihm zu kämpfen und dann die Länder unterwirft, ebenso wie die Silbergruben.

Chronik K, 1—8.	Aus der Omina-Sammlung Sargons und Naramsins Ob. 22—29 (King, Chronicles II, 131—133)[2]
Sargon, der König von Akkad, kam im Aeon Ištars empor und	„Wenn die Oberfläche der Leber [wie] ein Löwe ist, so ist es ein Omen des Sargon, der unter diesem Omen
hatte keinen Widerpart oder Gegner. Seinen Schrecken goß er über die Länder aus. Das Meer überschritt er im Osten[3] und	[in dem Äon der Ištar] empor kam und keinen Widerpart noch Gegner hatte. Seinen Glanz über [die Länder] [goß er aus]. Das Meer des Westens überschritt er;
eroberte im 11. Jahre das Land des Westens[4] bis an sein (äußerstes) Ende,	drei Jahre im Westen [alle Länder?] eroberte seine Hand und brachte er unter einheitliche Verwaltung und stellte seine Bildsäulen im Westen auf.

[1]) Veröffentlicht von Poebel 1914 in dem S. 103, Anm. 1 zitierten Werke (vgl. OLZ 1912, Sp. 481 ff.).

[2]) vgl. zu den Omina Jastrow, Religion II, S. 227 ff.

[3]) Wörtlich „im Sonnenaufgang". Die Variante des Omen-Textes („Meer des Westens", wörtlich „des Sonnenunterganges") beweist, daß das Mittelländische Meer gemeint ist. Am Ostufer (vom Meere aus gesehen) bestieg er die Schiffe.

[4]) Wörtlich „Land des Sonnenunterganges". Es sind Länder jenseits des Mittelländischen Meeres gemeint, vor allem also Zypern, wohl auch Kreta.

brachte es unter einheitliche Verwaltung und stellte seine Bildsäulen im Westen auf.	
Ihre Beute setzte er auf Schiffen (?) über.	Ihre Beute brachte er im Meerlande unter.
Seine Palastleute siedelte er fünf Meilen weit nach allen Seiten hin an und unterwarf alle Lande allzumal.	[Wenn die Oberfläche der Leber wie ein imš]ukku ist und Gallenblase und Pyramidalfortsatz nicht vorhanden sind, der Gallenblasengang lang ist und die Leberfläche umschließt, [so ist das ein Omen] des Sargon, der seinen Palast auf fünf Meilen an Umfang (?) erweiterte, [vor den] die Großen hintraten und sagten: „Wohin sollen wir gehen?"

Aus der Omina-Sammlung Sargons und Naramsins
Obv. 4ff. 12ff. (King, Chronicles II, S. 129)

„Wenn die Leberoberfläche ihrem Umfange nach die Gallenblase umschließt und die untere Spitze über sie fällt und die Blase hinter die Oberfläche fällt und dort festsitzt,

so ist das ein Omen des Sargon, der nach dem Lande MAR. TU^ki zog und das Land MAR.TU^ki unterjochte und dessen Hand (damit) die vier Weltteile eroberte[1].

„ .... zur Linken der Gallenblase liegt und das Gebiet zur Linken erfaßt und

.... [so ist das ein Omen des Sar]gon, der unter diesem Vor zeichen nach dem Lande MAR. TU^ki

[zog und das Land MAR. TU^ki unterjochte und (damit) die vier Welt]teile mit seiner Hand eroberte."

H. Winckler sagt KT[3] S. VIII: „Ein Bruchstück einer Inschrift, das zweifellos der Zeit Sargons oder Naram-Sins angehört, spricht von der Eroberung von, 32 Städten an der Küste des Meeres'. Man wird es deshalb Sargon zuschreiben und auf die Eroberung von Amurrû deuten müssen. Die betreffenden Städte wären dann diejenigen, welche wir später als phönizische und palästinensische (philistäische) kennen lernen — ehe diese Völker in ihren Sitzen saßen". Eine Stelle ist nicht angegeben. Vermutlich denkt Winckler an die CT XXXII, Pl. 5 veröffentlichten Monolithfragmente des Maništusu (2. Nachfolger Sargons), auf dem von 32 Königen von Städten am Meere (alâni ti-a-am-tim) die Rede ist, die der König besiegt. King (a. a. O. Einl. S. 5) denkt an den persischen Meerbusen. Daß diese Erklärung richtig ist, beweist der inzwischen bekannt gewordene, S. 186 erwähnte Text aus Nippur, der die Unterwerfung von 32 Königen am Persischen Meer nach dem Sieg im Westlande meldet.

Auf einem Backstein des Arad-sin[2] aus Ur (VAB I, 210f. Nr. 6) ist von Kudurmabuk als dem ad-da[3] des Westlandes (ad-da kur-mar-tu) die Rede. Es ist nicht denkbar, daß Arad-Sin seine Herrschaft bis zum Mittelmeer ausgedehnt hat. Sein

[1]) d. h. zu Akkad, Assyrien und Elam gewann er das Westland hinzu; s. zu den vier Weltteilen oben S. 184.

[2]) Bruder und Vorgänger des Rim-Sin, des Zeitgenossen Hammurabis. Vgl. die chronologischen Entdeckungen Thureau Dangin's in Revue d'Assyriologie XI, 91[5]; s. auch OLZ 1914 Sp. 325f.

[3]) ad-da = abû „Vater" erwiesen durch Thureau Dangin, Revue d'Assyr. XI, 93. Nach dem Kontrakt P 116 in Peisers Urkunden kann es auch „Vormund" bedeuten.

Vater wird auf der Kanephore B (VAB I, 220f.) ad-da von Emutbal genannt; er beherrschte also nur ein kleines Gebiet im Umkreis von Dêr. Es handelt sich also bei der Bezeichnung MAR-TU wahrscheinlich um ein westlich von Elam gelegenes Gebiet[1]. Dasselbe Gebiet ist wohl auch in der Datierung des Šargališarri (VAB I, 225b) gemeint: „Im Jahre, da Šargališarri (mar-tu =) amurra-am in ba-sa-ar überwältigte". Auch die „Mauer des Westens" (bád mar-tu), die Gimil-Sin, der König von Ur (um 2350), in seinem 5. Jahre (s. VAB I, 234) errichtete, ist wohl hier zu suchen.



Abb. 62: Sumerischer Fürst (Gudea?). Nach Fondation Piot (Monum. et Mémoires de l'Acad. des inscriptions XVI) p. 17.

3. Der Blütezeit des nordbabylonischen Reiches unter den Königen von Akkad folgten mächtige südbabylonische Dynastien. Auch ihre Herrschaft wird das „Westland" erreicht haben. Gudea, der mächtige Patesi von Lagaš (um 2600), berichtet in seinen zahlreichen Inschriften, daß er das Material in edlen Hölzern und Steinen aus dem fernen Westen herbeigeschafft habe. Wie in assyrischer Zeit sind solche Unternehmungen nicht ohne kriegerischen Charakter zu denken.

Gudea berichtet Statue B 5, 21ff. 6, 3ff. (VAB I, 68ff. vgl. Winckler KT[2] VIIIf.):

„Als er den Tempel Nin-gir-su's erbaute, hat Nin-gir-su, sein geliebter Herr, vom oberen Meere bis zum unteren Meere ihm die Wege geöffnet. Im Amanus, dem Zederngebirge, mit Zedernstämmen, deren Länge 60 Ellen war, mit Zedernstämmen, deren Länge 50 Ellen war, mit urkarinu-Stämmen, deren Länge 25 Ellen war, machte er ..... und holte sie aus den Bergen ....."

„Aus Umanu, dem Gebirge von Menua, aus Basalla, dem Gebirge von Amurrû, große Steinblöcke holte er; zu Stelen



Abb. 63: Fragment einer Stele Gudeas. Gott mit Pauke. Nach Fondation Piot XVI, Pl. I, Nr. 4.

---

[1]) Zum doppelten Westland vgl. Meißner, Berl. Phil. Wochenschr. 1902, Sp. 980; Winckler KAT[3] 179 (Z. 20ff. der Drucksatz in Unordnung); Hommel, Grundriß S. 242, Anm. 2.

verarbeitete er sie und in dem Vorhof des ninnû-Tempels errichtete er sie. Aus Tidanu, dem Gebirge von Amurrû, Marmor in Blöcken brachte er ....“

Zur Gudea-Zeit s. Abb. 62—65.

4. Die erste babylonische Dynastie gehört der gegen Ende des 2. Jahrtausends in Babylonien eingewanderten amoritischen Volksschicht an[1]. Ihre Angehörigen nannten sich selbst Amoriter (marê A-mur-ru-um[2]). Die Dynastie heißt geradezu „Dynastie von Amurrû “(palû MAR. TU[i] = Amurrî). Insbesondere nennt sich Hammurabi „König von MAR.TU“ (King, Letters of Hammurabi III, 195) auf der Abb. 60 wiedergegebenen Kalksteininschrift, die sein Bildnis zeigt und die der westländischen Ištar (Ašratu) geweiht ist. Ein Beamter, der Amurrû verwaltete, scheint sie gestiftet zu haben. Die Inschrift lautet[3]:



Abb. 64: Fragment von Stelen Gudeas. Links Göttersymbole. Nach Fondation Piot XVI, Pl. II, No. 1 u. 3.

„Der [Aš]ratu, der Braut des Himmels (Anus), welche die Herrschaft ausübt, der Herrin von Fülle und Fruchtbarkeit, die im Gebirge viel verehrt wird, der barmherzigen Herrin, die bei ihrem Gatten ihr erhabenes Wort gnädig macht (= Fürsprache einlegt), seiner Herrin, hat für das Leben Hammurabis, des Königs von Amurrû, Itûr-ašdu, der Vorsteher von Nâr-...., der Sohn von Šuban .. eine Schutz-

---

1) In einem Omen-Texte der Bibliothek Asurbanipals Virolleaud, Astr. Ch. Ištar XX, 24 f. heißt es: „....... dann wird weder ein künftiger König noch sein Sohn auf dem Throne sitzen; sondern irgend ein Amoriter (a-mur-ru-ú) oder ein Fremder wird herannahen und auf dem Throne sitzen“. Welcher politischen Situation entspricht der Text? Der Zeit vor der ersten Dynastie von Babylon?

2) s. Winckler, Gesch. Isr. I, 130; KAT[3] 178; Ranke, BEUP Ser. D, III, p. 33. Zur Amoriter-Invasion s. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2[2], S. 545 ff.

3) s. Winckler F. I, S. 197 ff., KAT[3] S. 20; KT[3] S. X.

gottheit (lamassu), wie es ihrer Göttlichkeit gebührt, für ihre Lieblingsstätte ..... sichtbar aufgestellt."

In einem Briefe Hammurabis, der an Aḫâti, die Gemahlin des Sin-idinnam, gerichtet ist[1], wird der Statthalter des Königs rab (Oberster) von MAR. TU genannt:

„[Zu] Aḫâtum, der Gattin des Sin-idinnam des Großen von MAR. TU (sprechen) also Tappi-wêdi und Mâr-Šamaš, deine Sklaven: Der Große von MAR. TU hat uns an dich verwiesen."

In einer babylonischen Seisachthie aus dem Anfange der Kassitenperiode[2] gelegentlich einer Naturkatastrophe wird der amoritische Händ-



Abb. 65: Frauenstatuette mit Salbgefäß. Nach Heuzey, Catalogue S. 227 Nr. 89.



Abb. 66: Steintafel aus dem Brit. Museum mit dem Bildnis Hammurabis. Nach King, Letters and Inscriptions of Hammurabi.

ler ausdrücklich neben dem akkadischen Händler genannt. Die alte Bevölkerung, die einst die Sumerer verdrängt hat, hat also noch in der Kassitenzeit neben der neuen semitischen Herrenbevölkerung ihr Ansehen und ihre besondere Bedeutung behalten. Später ist übrigens die Bezeichnung Amurrû für die babylonische Bevölkerung hinter der Bezeichnung Akkadû wieder zurückgetreten und gänzlich verschwunden. Die Stelle der Seisachthie lautet:

„Wenn [ein Händler], ein akkadischer oder ein amoritischer, [von einem Kauf-

[1]) King, Letters Nr. 98; Ungnad VAB VI (Babylonische Briefe) Nr. 134, S. 110f.

[2]) Veröffentlicht von Langdon in PSBA 1914, p. 100ff., vgl. dazu Schorr, Eine babylonische Seisachthie aus dem Anfang der Kassitenzeit, Heidelberg 1915.

mann] Getreide, Silber oder bewegliche Habe irgend welcher Art auf die Reise als Gefälligkeit genommen hat,
seine Gebühr soll nicht zerbrochen werden,
[dessen Tafel] soll er ihm geben."

Der dritte Nachfolger Hammurabis, Ammiditana, nennt sich da-ga-mu von MAR.TU[1]:

„Ammiditana, der mächtige König von Sumer und Akkad, König da-ga-[mu] von Amurrû bin ich." Der Sinn des Wortes da-ga-mu ist noch unbekannt.

Die Herrschaft der Babylonier über das Westland wird sich zu Hammurabis Zeit auf das Orontes- und Litani-Gebiet beschränkt und nicht auf Palästina und die phönizische Küste erstreckt haben, wie es für Sargons Zeit vorauszusetzen ist. Die Herren des eigentlichen Palästina waren damals die Hettiter[2], wie es die Abrahamsgeschichte 1. Mose 23 voraussetzt (s. S. 304f.). Abrahams Higra ging dann also über die Machtsphäre Hammurabis hinaus.

5. Nebukadnezar I.[3] nennt die A-mur-ri-i zwischen Lulubî und Kaššî und erwähnt in einem Wechselgespräch mit Marduk[4] an einer verstümmelten Stelle nach seinem Siege über Elam das Land ^{mât}MAR.TU^{ki}.[5].

Abb. 67 zeigt eine Siegesstele aus Hammurabis Zeit.

Mit dem Völkernamen Amurrû ist der biblische Name der Amoriter identisch, mit dem besonders der Elohist und Amos die Vertreter der vorhebräischen Einwohner Kanaans bezeichnen. Die westländischen Semiten, die in vormosaischer Zeit in Kanaan ansässig waren, gehören derselben Völkerschicht an, die seit Sargons I. Zeit das Euphratland überschwemmte und dann in Babylonien die Herrschaft gewann. Der gleichen Völkerschicht gehören aber auch die Phönizier, Moabiter, Edomiter, Ammoniter und die Hebräer selbst an[6].

Der Jahvist nennt die vorisraelitische Bevölkerung des biblischen Landes Kanaanäer (Kena'ani). Es scheint allerdings, als ob für die ältere Zeit wenigstens zwischen Amoritern und Kanaanäern der Unterschied von Nord und Süd in Betracht kommt[7], wie auch in den ägyptischen Nachrichten pꜣ-kꜣ-n'-n' „das Kanaan" (in den Amarnabriefen Kinaḫni und Kinaḫḫi) das Land südlich vom Libanon bezeichnet (im Gegensatz zu 'Emur, dem Libanongebiet)[8]. Auch in der Völkertafel (S. 157) ist Kanaan

---

[1]) Zuerst veröffentlicht von Winckler, F. I, S. 199. Nach Hommel, Grundriß 10. 89. 390, Anm. 2 steht im Original deutlich da-ga-mu; vgl. King, Letters III, 207.

[2]) Samsuditana, der letzte König der ersten Dynastie, ist von den Hettitern (um 1933) gestürzt worden. In der Chronik King, Z. 64 findet sich die Angabe: „Zur Zeit des Samsuditana [kamen] die Hettiter nach dem Lande Akkad." Sie sind dann fast 200 Jahre im Besitz Nordbabyloniens geblieben.

[3]) VR 55, 10; KB III, 1, 164f.

[4]) CT XIII, 48, Z. 15; vgl. Winckler, F. I, 542f. KAT³ 179.

[5]) Im letzten Falle ist sicher das eigentliche Westland genannt, nicht das an Elam angrenzende (vgl. S. 188 Anm. 1); wohl auch in der historischen Inschrift.

[6]) s. H. Winckler KAT³ 11ff. über die Schichten der Semiten, AO I, 1 die Völker Vorderasiens; Böhl, Kanaan und die Hebräer 1911.

[7]) s. Procksch, Nordhebr. Sagenbuch S. 176; Kittel, Geschichte der Hebräer² S. 24 und 64. [8]) vgl. aber S. 210. Anm. 9.

bei den „Südländern" eingeschoben. Später umfaßt der Begriff auch den nördlichen Teil. Im Gegensatz zu Philisterland (Palästina)[1] scheint es geradezu auf Phönizien beschränkt worden zu sein. Bei den Propheten erscheinen die Kena'ani geradezu als phönizische Kaufleute. Eine tyrische Münzlegende aus griechischer Zeit nennt Laodicea (es ist doch wohl die Stadt am Libanon gemeint) Em be-kanaan „Mutter Kanaans". Philo von Byblos nennt Phönizien Chnâ.

Eine geradezu überraschende Kenntnis der alten ethnologischen Verhältnisse zeigt die satirische Stelle bei Ez 16, 3 vgl. 45:



Abb. 67: Fragment einer Siegesstele (Hammurabi-Zeit). Revue d'Assyr. VII, pl. V.

du (Jerusalem) kommst aus dem Lande der Kanaanäer; dein Vater war ein Amoriter und deine Mutter eine Hettiterin (vgl. hierzu S. 217, Anm. 3).

Zu den Kulturbeziehungen zwischen Amoritern und Babyloniern s. S. 240ff.

Ägypten und Kanaan.

Bereits die Könige der ersten beiden Dynastien Manethos kamen mit den asiatischen Semiten in Konflikt (s. Abb. 68)[2] auf dem Gebiete der Sinai-Halbinsel, deren Bergwerke von den in Abydos begrabenen Pharaonen ausgebeutet wurden. Snefru, der als Gründer der 4. Dynastie gilt, rühmt sich in den Annalen von Palermo des Sieges über die Nomaden. Die „Fürstenmauer", „bestimmt die Asiaten abzuwehren" (an der Grenze des späteren Gosen), entstand vielleicht schon damals. Die Könige der mächtigen

---

[1]) Hebr. Peleschet, Herodot Palaistine. Die Griechen haben den Namen, der sich zunächst auf das südliche Gebiet bis Jaffa bezieht, auf das Hinterland ausgedehnt, wie die Perser den Namen Jonien vom zunächst gelegenen kleinasiatischen Küstenland auf ganz Griechenland ausdehnten.

[2]) Eine Übersicht über die ältesten Bildwerke, die Asiaten darstellen, findet sich bei Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2] I, S. 47.

5. Dynastie erschlossen bereits die Steinbrüche des östlichen Gebirges. Das Weihrauchland Punt ist Ziel der Expeditionen. König Snofru (4. Dynastie um 2930) sendet Schiffe nach Syrien, um Zedern vom Libanon für seine Tempelbauten zu holen[1].

Unter Pepi (Apopy) I. (6. Dynastie, ca. 2550) ist der erste Feldzug gegen Asien bezeugt, der den Besitz der Sinaihalbinsel und den Zugang zum Libanon sichern sollte[2]. Die Bewohner des Kulturlandes Palästina werden hier bereits als alte Feinde behandelt; die Ägypter müssen also



Abb. 68: Elfenbeintäfelchen aus einem Grabe der ersten Dynastie (Abydos um 3500). Der König erschlägt einen Asiaten mit der Steinaxt. Inschrift rechts: „Abwehren der Leute aus dem Osten". Nach Spiegelberg, Z. f. Äg. Spr. 1897. Bd. 35, S. 8; vgl. W. M. Müller, AO V, 12.

schon vorher Anspruch auf Teile Syriens gehabt haben. Pepis Vertrauter Une erzählt in seiner Grabschrift von einem unter seiner Führung unternommenen siegreichen Zug gegen die ʿAmu, die syrischen Nomaden:

„Das Heer kam glücklich heim, nachdem es das Land der Sandbewohner zerhackt hatte.
Das Heer kam glücklich heim, nachdem es das Land der Sandbewohner zerstört hatte.
Das Heer kam glücklich heim, nachdem es seine Burgen umgeworfen hatte.
Das Heer kam glücklich heim, nachdem es seine Feigen und Weinstöcke umgehauen hatte.

[1]) Inschriften, die von Zedern-Expeditionen nach dem Libanon handeln, sind auch z. B. aus der Zeit des Amenhotep II. und Thutmes IV. erhalten. Amenhotep III. nennt um der Zedern willen Syrien „das Gottesland" (S. 202). Vgl. Breasted, Ancient Rec. of Eg. I, S. 146f.

[2]) Text bei Sethe, Urkunden I, 98—110. Übersetzt von Breasted, Records I, 291ff.; Schneider, Denken der alten Ägypter, S. 157.

Das Heer kam glücklich heim, nachdem es Feuer in alle seine Ortschaften geworfen hatte.
Das Heer kam glücklich heim, nachdem es dort Truppen zu vielen Hunderttausenden erschlagen hatte.
Das Heer kam glücklich heim, nachdem es Gefangene in großen Mengen [fortgeführt hatte]."

In der folgenden Periode, während der politischen Schwäche der 7.—11. Dynastie (2500—2000 vor Chr.), scheinen sich in Syrien starke selbständige Staaten gebildet zu haben. Wir dürfen das aus der Tatsache schließen, daß die Monumente der mächtigen 12. Dynastie keine Spur von einem Einfluß auf Syrien zeigen, und finden die Tatsache bestätigt durch die respektvolle Art, mit der eine auf uns gekommene Erzählung aus dieser Zeit von syrischen Fürsten redet.

Eine ausführlichere Kunde von dem Lande, zu dem Kanaan im engeren Sinne gehört, verdanken wir nämlich einer ägyptischen Papyrushandschrift, die das Leben des Sinuhe[1], eines Fürsten und Gefolgsmannes des Kronprinzen Sesostris (1980—1935), erzählt. Die Dichtung, die gegen Ende der 12. Dynastie um 1730 verfaßt sein wird und die die Ägypter zu ihrer klassischen Literatur rechneten und durch viele Jahrhunderte hindurch in ihren Schulen als Musterstück benutzten, gibt uns zugleich eine lebendige und für die folgenden Untersuchungen willkommene Darstellung des alten Palästina.

Sinuhe ist aus irgend einem Grunde vom Hofe des Königs über die Landenge von Suez nach Asien geflohen („über die Fürstenmauer")[2]. Er kam nach Byblos und blieb dann anderthalb Jahre in Ḳedem[3], wo er Ägypter (als Kaufleute?) ansässig findet, und kommt dann zu Ammi-Enschi (amoritischer Name), dem Fürsten „des oberen Tenu"[4]. Der setzte

---

[1]) P. 3022 des Berliner Museums, übersetzt u. a. bei Erman-Krebs, Aus den Papyrus der Königl. Museen zu Berlin S. 14ff., neu herausgegeben von Gardiner in Bd. 5 der hieratischen Inschriften der Kgl. Mus. zu Berlin: Gardiner, Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte 1909 (in Erman, Lit. Texte des Mittleren Reiches II); Ranke bei Greßmann, Texte und Bilder II, S. 212ff. Vgl. auch W. M. Müller, Asien und Europa, S. 38ff., und Hommel, Altisr. Überl. 48ff. Dieser Text, wie die Reise des Mahar S. 207ff., hätte längst vor den Funden von Amarna zu Schlußfolgerungen über die alte Kultur Kanaans führen müssen, wie sie die Amarna-Texte erzwungen haben. Die Heranziehung der Erzählungen zur Charakteristik des vorisraelitischen Kanaan, die ich ATAO[1] gefordert hatte, ist jetzt von den Alttestamentlern vollzogen worden; die einzelnen Züge aber wurden zur Erklärung von anderer Seite noch immer nicht herangezogen. Die aus Ramses II. Zeit stammende Erzählung von der Reise des Mahar nach Kanaan, auf deren Bedeutung für die Kulturgeschichte des vorisraelitischen Kanaan ich ebenfalls hinwies (s. S. 207ff.), ist in dieser Beziehung noch ganz unberührt geblieben von seiten der Alttestamentler, ebenso bis auf Einzelheiten der Papyrus Golenischeff aus dem 11. Jahrhundert (s. S. 213 ff.).

[2]) Ähnlich wird der historische Hintergrund der Flucht Mosis vom ägyptischen Hofe nach Midian zu denken sein. Er war eine politisch mißliebige Persönlichkeit geworden, vielleicht auf religiösem Gebiete. Die biblische Überlieferung hat Spuren davon in der Erzählung von der Ermordung des Ägypters. Die Legende weiß mehr davon. In Wirklichkeit war dies gewiß nur der Anlaß, nicht die eigentliche Ursache für das Exil des Moses (s. hierzu S. 355f).

[3]) d. h. wohl die Gegend um das Tote Meer, vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. 293 Anm. 4. Zur Fürstenmauer s. S. 340.

[4]) Erman meint, es sei wohl dasselbe Land, das um 1500 v. Chr. das „obere

ihn „an die Spitze seiner Kinder" und verheiratete ihn mit seiner ältesten Tochter. Dann heißt es:

„Er ließ mich einen Teil seines Landes auswählen, von dem Auserlesensten, das er besaß, auf der Grenze zu einem anderen Lande. Es war das schöne Land Jaa[1]. Es gibt Feigen in ihm und Weintrauben, und es hat mehr Wein als Wasser; es ist reich an Honig und hat vieles Öl, und alle Früchte sind auf seinen Bäumen. Es gibt Gerste darin und Weizen, und alle Herden sind ohne Zahl. Und viel war auch, was mir zukam infolge meiner Beliebtheit. Er machte mich zum Fürsten eines Stammes in dem erlesensten Teile seines Landes. Ich hatte Brot als Tageskost und Wein als etwas Alltägliches, gekochtes Fleisch und Gänse als Braten. Dazu noch das Wild der Wüste, das man in Fallen für mich fing und mir brachte außer dem, was meine Hunde erbeuteten. Man machte mir viele .... und Milch in jeder Zubereitung. So verbrachte ich viele Jahre, und meine Kinder wuchsen zu Starken heran, ein jeder als Held seines Stammes. Der Bote, der (von Ägypten) nach Norden zog oder zum Hofe südwärts reiste, verweilte bei mir. Ich beherbergte jedermann; ich gab dem Dürstenden Wasser und brachte den Verirrten auf den Weg und wehrte dem Räuber. Wenn die Beduinen in die Ferne zogen ..., um die Fürsten der Länder zu bekriegen, so beriet ich ihren Zug[2]. Der Fürst von Tenu ließ mich viele Jahre den Befehlshaber seines Heeres sein, und in jedem Lande, zu dem ich zog, machte ich .... und ... von den Weideplätzen und seinen Brunnen. Ich erbeutete seine Herden, ich führte seine Leute fort und raubte ihre Nahrung; ich tötete die Menschen in ihm mit meinem Schwert und meinem Bogen, durch mein Vorgehen und durch kluge Pläne.

Das gefiel ihm und er liebte mich; er wußte, wie tapfer ich war, und setzte mich über alle seine Kinder, als er sah, was meine Arme vermochten.

Es kam (einmal) ein Starker von Tenu und verhöhnte (?) mich in meinem Zelte; er war ein Tapferer, der nicht seinesgleichen hatte, und hatte ganz Tenu bezwungen. Er sagte, er werde mit mir kämpfen; er meinte, er werde mich berauben können; er dachte meine Herde zu erbeuten auf den Rat seines Stammes.

Da beriet jener Fürst mit mir und ich sagte: „Ich kenne ihn nicht. .... Siehe ich bin wie ein frei weidendes Rind inmitten einer andern Herde. Der Stier der Herde stößt das .... Wenn sein Herz nach Kampf steht, so sage er sein Begehren". ...

In der Nacht spannte ich meinen Bogen, ich rüstete meine Pfeile, ich schärfte(?) meinen Dolch und schmückte meine Waffen. Als es tagte, kam Tenu herbei und seine Stämme waren versammelt und die Nachbarländer hatten sich angeschlossen. Wenn sie an diesen Kampf dachten, so brannte jedes Herz für mich, die Weiber und Männer schrien und jedes Herz war um mich besorgt. Sie sprachen: „Gibt es irgend einen Starken, der gegen ihn kämpfen könnte?"

Da ergriff er seinen Schild, seine Lanze und seinen Arm voll Speere. Aber nachdem ich seine Waffen herausgelockt hatte, so ließ ich seine Speere neben mir vorbeifliegen, unschädlich (?), so daß einer auf den andern traf. Da machte er .... und dachte, mich zu ...... Er ging auf mich los (?), und ich schoß ihn, daß mein Pfeil in seinem Nacken steckte. Er schrie und fiel auf seine Nase, und ich stieß ihn nieder mit seiner Lanze. Mein Siegesgeschrei stieß ich auf seinem Rücken aus[3] und alle Asiaten schrieen. Ich pries den Gott Month, aber seine Leute trauerten um ihn. Der

---

Retenu" heißt und Palästina bezeichnet. Es zerfiel in zwei Distrikte, deren südlicher Teil Ken'ana hieß, der nördliche 'Emur (Kanaan und Amoriterland). Unter dem „unteren Retenu" verstand man die syrische Tiefebene, unter dem „oberen Retenu" das palästinensische Bergland. Ein anderer Name für das Gebiet von Kanaan ist Ṣahī; s. unten S. 200 zu den Texten aus der Zeit Thutmes III. und dazu W. M. Müller, OLZ 1914, Sp. 105; ferner unten S. 198.

[1]) So heißt bei Sargon ein Teil von Zypern. Er sagt: Ja-' nagî ša ^{mât} Jadnana, d. h. „Ja-', ein Distrikt von Jadnana" (KB II, S. 74f., Z. 145).

[2]) Die Erzählung erinnert hier an Abrahams Auftreten 1 Mos 14, in anderen Zügen an David und Goliath, s. S. 451.

[3]) Zu dem Drachenkampf-Motiv s. Register.

Fürst Amienschi schloß mich in seine Arme. Da führte ich seine Habe fort und erbeutete seine Herden, und was er mir zu tun gedacht hatte, tat ich ihm an. Ich raubte, was in seinem Zelte war, und plünderte sein Lager. Davon ward ich groß und weit an Schätzen und reich an meinen Herden."





Abb. 69: In Ägypten Einlaß begehrende semitische Familie. Aus der Zeit des mittleren Reiches (Benihassan). Zur Kleidung s. S. 423.

Später wurde Sinuhe am ägyptischen Hofe wieder in Gnaden angenommen. Nachdem er seine Habe seinen Kindern vermacht, so daß der älteste Sohn die Führung des Stammes erhielt und der Stamm und alle Habe ihm gehörte, seine Leute und alle seine Herden, seine Früchte und alle seine süßen (Dattel)-bäume, wird er in Begleitung einer Gesandtschaft feierlich nach Ägypten geleitet.

Die Beduinenstämme Palästinas stehen also in engster Verbindung mit dem Kulturlande Ägypten. Ihre Scheichs verkehren nach dem Zeugnis des Papyrus gelegentlich (auch vorher ist von einem Beduinen die Rede, der in Ägypten war) am Hofe des Pharao und wissen Bescheid über die Vorgänge in Ägypten. Gesandte ziehen mit schriftlichen Botschaften zwischen dem Euphratland und Ägypten hin und her. Diese asiatischen Beduinen sind durchaus keine Barbaren; die barbarischen Völker, die der ägyptische König bekämpft, werden ausdrücklich im Gegensatz zu ihnen genannt. Die Beduinenscheichs schließen sich selber zu Kriegszügen zusammen gegen „die Fürsten der Länder"; in unserem Gedicht ist Sinuhe ihr Führer und Berater, wie Abraham 1 Mos 14 im Kampfe gegen die Könige.



Abb. 70: Ein amoritischer König. Von einem Porzellan-Relief aus Tell-el-Yahûdeh. Nach Ball, Light S. 139.



Abb. 71: Ein syrischer Gesandter (aus der Zeit der 12. Dynastie). Nach Ball, Light S. 139.

In die Zeit Sesostris II. (um 1900) gehört die Abbildung von Benihassan, Abb. 69. Nach der Beischrift bringen hier 37 asiatische Beduinen unter Führung eines Mannes namens Abscha[1] (wohl neben anderen Waren) Augensalbe nach Ägypten.

Vgl. auch Abb. 71 den syrischen Gesandten aus dieser Zeit.

Der einzige Eroberungszug nach Syrien, von dem wir aus dem mittleren Reiche, dessen Könige sich oft „Beherrscher der Asiaten" nennen,

---

[1]) Kittel, l. c. S. 69, Anm. 6 denkt an den biblischen Namen Abîšai, der 2 Sam 10, 10 Abšai heißt.

Kunde haben, geschah unter Sesostris III. (1887—1850). Ein Leichenstein der 12. Dynastie berichtet über die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben eines Offiziers[1] des Königs. Dabei wird auf Syrien bezüglich erzählt:





Nr. 1 Nr. 2 Nr. 3

Abb. 72: Köpfe von Hyksoskönigen. Nr. 1. Die Sphinx von Tanis. Nr. 2. Die Statue von Fayûm. Nr. 3. Grüne Basaltstatue aus dem Louvre.

„Seine Majestät zog nach Norden, um die asiatischen Beduinen niederzuwerfen. Seine Majestät gelangte zu einer Gegend (?) mit Namen Sekmem[2]. Seine Majestät zog glücklich (wieder) nach der Residenz (zurück), nachdem Sekmem gefallen, zusammen mit dem elenden Syrien, während ich die Nachhut führte. Da gerieten die (ägyptischen) Mannschaften in Kampf mit den Asiaten. Da nahm ich einen Asiaten gefangen und ließ zwei Leute des Heeres ihm die Waffen abnehmen, ohne daß ich abließ von dem Kampf, sondern mein Antlitz war nach vorn gerichtet, und ich kehrte den Asiaten nicht den Rücken zu. So wahr Sesostris lebt, ich habe wahr gesprochen. Und dann gab er (der König) mir einen Stab aus Silbergold in meine Hand, einen Bogen und einen mit Silbergold verzierten Dolch, dazu noch seine (des gefangenen Asiaten) Waffen."




Abb. 73. Abb. 74.

Semiten mit verschiedener Barttracht. Emaillierte Täfelchen aus Medinet Habu. Nach Annales du service des Antiquités de l'Egypte. Bd. XI (Kairo 1911), Pl. II, Nr. 2 u. 3.

Mit dem Ende der 12. Dynastie beginnt der Einfall der Hyksos (1700—1550, vgl. die Sagen S. 350f.), die über Syrien und Palästina nach Ägypten kamen (s. Abb. 72, 1—3). Die ägyptischen Texte (nur wenige Nachrichten sind der absichtlichen Austilgung entgangen) nennen sie 'Amu; s. hierzu S. 193. Um 1550 wurden

---

[1]) Veröffentlicht Egypt Research Account, El Arabah pl. 4 und 5, übersetzt von Newberry ebendort, ferner von Breasted, Records I, 676ff.; W. M. Müller OLZ 1903, Sp. 408f.; Ranke bei Greßmann, Altor. Texte u. Bilder I, S. 235.

[2]) Sichem? S. Kittel, l. c. S. 71.

die Hyksos durch Amosis I. vertrieben und bis nach Syrien hinein verjagt.

Von dem Feldzug des Amosis (ca. 1580—1557) gegen die Hyksos berichtet die Grabinschrift des Feldherrn Ahmose, Sohn des Ebana, bei El-Kab, und die Grabinschrift des Ahmose, genannt Pen-Nechbet, bei El-Kab[1]. Die erstere spricht von der 6jährigen Belagerung von Scharuhen (vgl. Jos 19, 6 Šaruḫen im Gebiete des Stammes Simeon), die andere spricht von der Eroberung von Ṣahī, d. i. Kanaan, (s. S. 195 Anm.). Aus der Zeit Amenhoteps I., des Sohnes des Amosis, sind Bildwerke vorhanden, die sich auf diese Feldzüge beziehen.

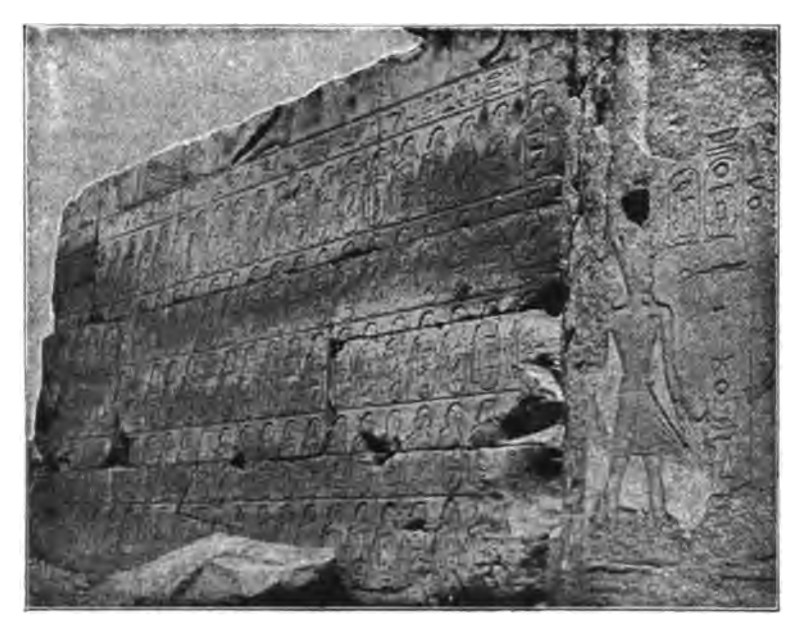


Abb. 75: Verzeichnis der durch Thutmes III. eroberten Städte in Karnak (Außenwand des Allerheiligsten des Amon-Tempels).

Thutmes I. (um 1530) hat nach der oben erwähnten Grabinschrift des Ahmose, Sohnes des Ebana, einen Streifzug nach Syrien (Retenu) unternommen, ebenso Thutmes II. (um 1490) nach einem Fragment aus dem Tempel von Dêr-el-bahri bei Theben, das von der Beischrift zu einer Tributgaben-Darstellung erhalten ist[2].

[1]) Die erste veröffentlicht von Sethe, Urkunden IV, 1 ff., übersetzt bei Breasted, Records II, 1 ff., die zweite veröffentlicht von Sethe, Urkunden IV, 32 ff., übersetzt bei Breasted, Records II, 17 ff. Vgl. auch Ranke bei Greßmann, Texte und Bilder I 235 f.

[2]) Veröffentlicht von Sethe, Untersuchungen I, 102, übersetzt bei Breasted, Records II, 125. Zu den Eroberungen Ägyptens in Syrien von Amosis bis Thutmes III. und zum folgenden (Thutmes III.) Breasted, A New Chapter in the Life of Thutmes III., S. 26 ff.

Über die asiatischen Feldzüge Thutmes' III. (etwa 1501—1447) besitzen wir ausführliche Annalen auf Innenmauern des Tempels in Karnak, Listen der angeblich eroberten Städte an den Torbauten (Abb. 75), und einen Bericht seines Feldherrn Amen-em-heb an den Wänden seiner Nekropole[1].

Der erste Feldzug der Annalen, der im 22. Regierungsjahr des Königs beginnt, führt durch die Wüste über Gaza an der Küste entlang bis zum Karmel. In Megiddo, wo die verbündeten syrischen Stämme, an deren Spitze der Fürst von Ḳadeš steht, ihr Heer versammelt haben, kommt es zum entscheidenden Kampf, Megiddo fällt, das ägyptische Heer zieht erobernd weiter bis Damaskus. Ḳadeš (am Orontes) wird erst auf dem sechsten Feldzuge bezwungen, nachdem im Jahre vorher die nordphönizischen Küstenstädte bis Arvad von der See her genommen worden sind. Im 33. Jahre der Regierung des Thutmes dringt das Heer der Ägypter bis an den Euphrat vor, „zum Wasser von Naharina", zum „verkehrten Wasser, auf dem man stromauf nach Norden fährt"[2]. Als Kuriosum wird hier eine Elefantenjagd erzählt, auf der der König selbst 120 Elefanten mit Lebensgefahr erlegt haben soll. Auch Babylon schickt Tribut. Endgültig war der Sieg noch nicht. Neun Jahre später, im 42. Jahre seiner Regierung, mußte Thutmes noch einmal den um den König von Ḳadeš versammelten Verbündeten gegenübertreten[3]. Damit war die Hyksosherrschaft, die offenbar noch hinter dem von Ḳadeš geleiteten Staatenbündnis stand, endgültig gebrochen. Ägypten beherrschte Palästina und Syrien.

Unter den Namen[4] befinden sich die biblischen Ortschaften Akzib, Beroth, Beth-Anoth, Gibea, Hazor, Jiḇleam, Laisa, Megiddo, Ophra, die Hafenstädte Akko, Beirut, Joppe, ferner Damaskus. Auch der Negeb, der später zu Juda gehörende „Südgau" (Negeb), wird erwähnt. Die merkwürdigsten Namen sind aber j-ḳ-b-'r und j-s-p-r, d. i. hebräisch (da auch sonst in ausländischen Worten l durch r wiedergegeben wird) יעקבאל und ישפאל (Jakob-el und Jašup [=Joseph]-El)[5].

---

[1]) Zu den Sälen des Thutmes s. Baedeker, Ägypten[7] S. 262f. Die Annalen veröffentlicht von Sethe, Urkunden IV, 3, S. 645ff., übersetzt bei Breasted, Records II, 391ff.; die Grabinschrift veröffentlicht von Piehl, Inscr. hiérogl. I, 109 F—113 G und Tafel 125 O—127 P. Vgl. auch Ranke bei Greßmann, Texte und Bilder I, S. 236ff. — Vgl. Alt, Pharao Thutmosis III. in Palästina, Palästina-Jahrbuch X, S. 53ff.

[2]) Gegensatz zum Nil, bei dem man stromauf nach Süden fährt.

[3]) Vgl. die Darstellung bei Breasted-Ranke 250ff.

[4]) Vgl. Maspero, Sur les noms de la liste de Thutmes III.; W. M. Müller, MVAG 1907, Nr. 1.

[5]) W. M. Müller, Asien und Europa sucht Jaḳob-el in Mittelpalästina; Šanda MVAG 1902, 90ff. will den entsprechenden Gau am Jabbok finden und als Variante von Penuel erklären. Es liegt nahe, anzunehmen, daß die Gaunamen Stammnamen sind. Es wäre damit also die Existenz der Namen Jakob und vielleicht auch Joseph in Kanaan gegeben. Es ist aber sehr unsicher, ob man darin eine geschichtliche Spur für die Vätergeschichten suchen darf. Der Name Jaḳub-ilu bez. Jaḳub kommt auch in babylonischen Kontrakten zu Hammurabis Zeit vor. Ebenso Jašup-ilu; vgl. Hommel, Altisr. Überl. 95; 111 passim. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten, spricht von einem Hyksoskönig Jakob-el und von einem andren Namen eines Hyksosfürsten, der Simeon zu lesen sei. Er nimmt an, daß die in Abraham und Jakob ver-

In den von Golenischeff und Gardiner veröffentlichten Petersburger Papyri findet sich (Pap. 116 A, Vs. 67 ff.) ein Verzeichnis des Getreides, „geliefert den Edlen von Ṣa-hï" (d. i. Kanaan, s. S. 195, Anm. und S. 198). 11 kleine Fürstentümer aus Kanaan, an ihrer Spitze Megiddo (zuletzt schließt sich der Gesandte von Askalon an) haben nach dieser Liste nach Ägypten geschickt, um Getreide zu holen[1].

Nach Thutmes' III. Tode begannen die Aufstände von neuem. Amenhotep II.[2] und Thutmes IV.[3] unternahmen Streifzüge nach Naharina. Die Ḫatti sind im erneuten Vordringen begriffen. Thutmes IV. besiegelt seinen Sieg durch eine Heirat mit der Tochter des Mitanni-Königs. Unter Amenhotep III., der ein Kind dieser Ehe war, und Amenhotep IV. machen den Ägyptern auf ihrem syrischen Herrschaftsgebiet neben den Hettitern die ins Kulturland drängenden Nomaden (SA. GAZ-Ḫabiri) zu schaffen (s. S. 206). In diese Zeit gewährt das Archiv von Amarna genaueren Einblick.

Ägypten und Kanaan in der Amarna-Zeit.

Im Jahre 1887 wurden in den Ruinen von Achet-Aton (Tell el-Amarna, s. S. 351) südlich von Kairo, Teile eines Staatsarchivs aus der Regierungszeit des Amenhotep (Amenophis) III. und IV.[4] (Abb. 76—79) gefunden. Es enthielt vor allem Briefe hettitischer, babylonischer und assyrischer Könige, die sich „Brüder" des Pharao nennen, und Berichterstattungen von ägyptischen Verwaltungsbeamten (râbiṣu) und Vasallenfürsten (amêlu) des gesamten asiatischen Mittelmeergebiets an den ägyptischen „Herrn". Auch Entwürfe von Antwortschreiben des Pharao fanden sich vor, und das Rundschreiben eines unbekannten vorderasiatischen

---

körperten Wanderungen nach Ägypten zu den Hyksoswanderungen (um 1700 beginnend) gehören. Zur semitischen Zugehörigkeit der Hyksos s. Spiegelberg, OLZ 1904, 130ff.

[1]) s. W. M. Müller, OLZ 1914, Sp. 103 ff.

[2]) Inschrift auf einer Stele im Tempel von Karnak, übersetzt bei Breasted, Records II, 781 ff.

[3]) Inschrift im Grab des Zenen bei Theben, veröffentlicht von Scheil, Mémoires V, 601, übersetzt bei Breasted, Records II, 820; Denkstein in Theben, veröffentl. von Flinders Petrie, Six Temples T. I, 7, vgl. Breasted, Records II, 821.

[4]) Die Originale, deren mehr als 300 Stücke gefunden sind, sind teils nach Kairo in das Bulaq-Museum, teils nach London ins Britische Museum und nach Berlin in die Königl. Museen gekommen, einige sind in Privatbesitz. Die Texte von Kairo und Berlin veröffentlichten Winckler und Abel 1889—90 (Der Tontafelfund von el-Amarna), die Londoner Texte C. Bezold 1892. Die Bearbeitung Wincklers in KB V ist überholt durch eine neue kritische Ausgabe in Transkription und Übersetzung in der von A. Jeremias und (H. Winckler †) Otto Weber herausgegebenen Vorderasiatischen Bibliothek, Stück II, durch J. A. Knudtzon mit Anmerkungen von O. Weber. Erneute Ausgrabungen in Amarna wurden von der DOG veranstaltet und haben neben monumentalen Funden auch einige weitere Archivstücke zutage gefördert. Die Berliner Texte wurden neu kollationiert und veröffentlicht von Schröder in den Vorderasiatischen Schriftdenkmälern der Berliner Museen XI und XII (Leipzig, J. C. Hinrichs 1915). Die neuen Stücke hat Schröder MDOG Nr. 55 besprochen.

(syrischen?) Herrschers an die Statthalter von Kanaan. Zwanzig Jahre später wurde in Boghazköi in Kleinasien durch H. Winckler das Königsarchiv von Ḫatti, der Hauptstadt der Hettiter, gefunden, dessen Urkunden der gleichen Zeit angehören, ebenso wie die wenigen bisher gefundenen Urkunden aus Tel-Hesy (Lakiš) und Ta'anek auf palästinensischem Boden (s. S. 220f. 227ff).

Fast sämtliche Briefe (außer den beiden sog. Arzawa-Briefen und dem in der Landessprache abgefaßten Mitanni-Briefe) sind in babylonischer Sprache und Schrift auf Tontafeln geschrieben. Selbst der Pharao schreibt, wenn auch fehlerhaft,



Abb. 76: Porträtkopf der Königin Teje, der Mutter Amenophis IV. Original im Besitze von James Simon in Berlin. Nach 18. Wiss. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft Bl. 4.



Abb. 77: Kalksteinbüste des Königs Amenophis IV. (1375—1358 v. Chr.). Original im Louvre in Paris.

babylonisch; der Mitanni-König schreibt in assyrischem Duktus. Einige babylonische Literatur-Stücke, charakteristischerweise religiösen Inhalts, fanden sich im Archiv. Sie sind wohl erbeten und gesandt worden zum Zwecke der Erlernung eines einwandfreien Babylonisch und zeigen teilweise noch die mit Tinte eingezeichneten Punkte, mit denen sich der ägyptische Schreiber das Lesen erleichtert hat, da in der Keilschrift die Worttrennung fehlt. Die aus Kanaan stammenden Briefe fügen den babylonischen Worten oft Glossen in der Landessprache bei. Sie ist dem biblischen Hebräisch eng verwandt, das Jesaia 19, 18 ‚*die Sprache Kanaans*' nennt (vgl. Böhl, Die Sprache der Amarnabriefe 1909).

Phönizien und das eigentliche Palästina werden wie in den hiero-

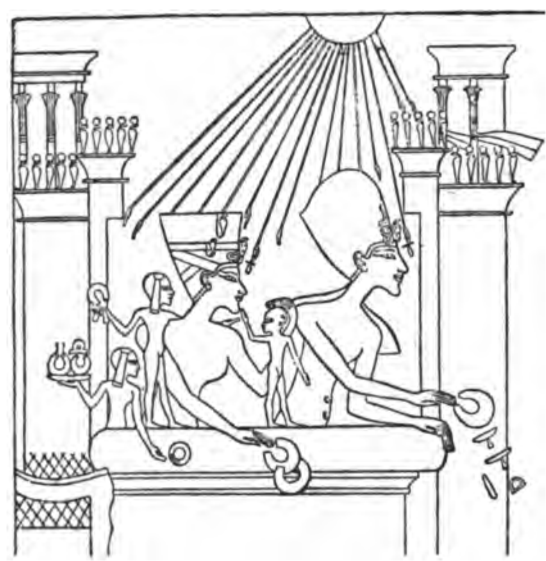


Abb. 78: Amenophis IV. und seine Gemahlin werfen vom „großen Erscheinungsfenster" Geschenke für die Günstlinge herab. Farbige Skizze auf Kalkstein. Original im Berliner Museum[3].

glyphischen Texten als Kanaan bezeichnet: Kinaḫni und Kinaḫna (ägyptisch immer appellativisch pꜣ-Kꜣ-n'-n' „das Kanaan")[1].

Mit Amurrû wird der nördliche Teil, insbesondere das Libanongebiet, bezeichnet, wie in den hieroglyphischen Texten durch ʿEmur.

Aus der beigegebenen Karte[2] ist ersichtlich, welche Städte Kanaans in den Amarna-Tafeln erwähnt werden, soweit sie zu identifizieren sind.

Das Land stand, wie aus den Briefen sich ergibt, unter ägyptischer Herrschaft. Auch aus den gleichzeitigen ägyptischen Inschriften geht das hervor. Auf einer Stele hinter den Memnonkolossen in Theben spricht Amenhotep III. von Ansiedlungen syrischer Leute im Tempelbezirk und spricht von einem Zuge ins „Gottesland" (Syrien), bei dem die „Fürsten aller Länder" die Hölzer über das Gebirge von Retenu schleppen mußten[4]. Auf einem Steinblockfragment ist als Beischrift zu einem entsprechenden Relief die Wanderung hilfeflehender Asiaten nach Ägypten erzählt[5]. Aber wie in früheren Zeiten, seit der Hyksoszeit, hatten die verschie-

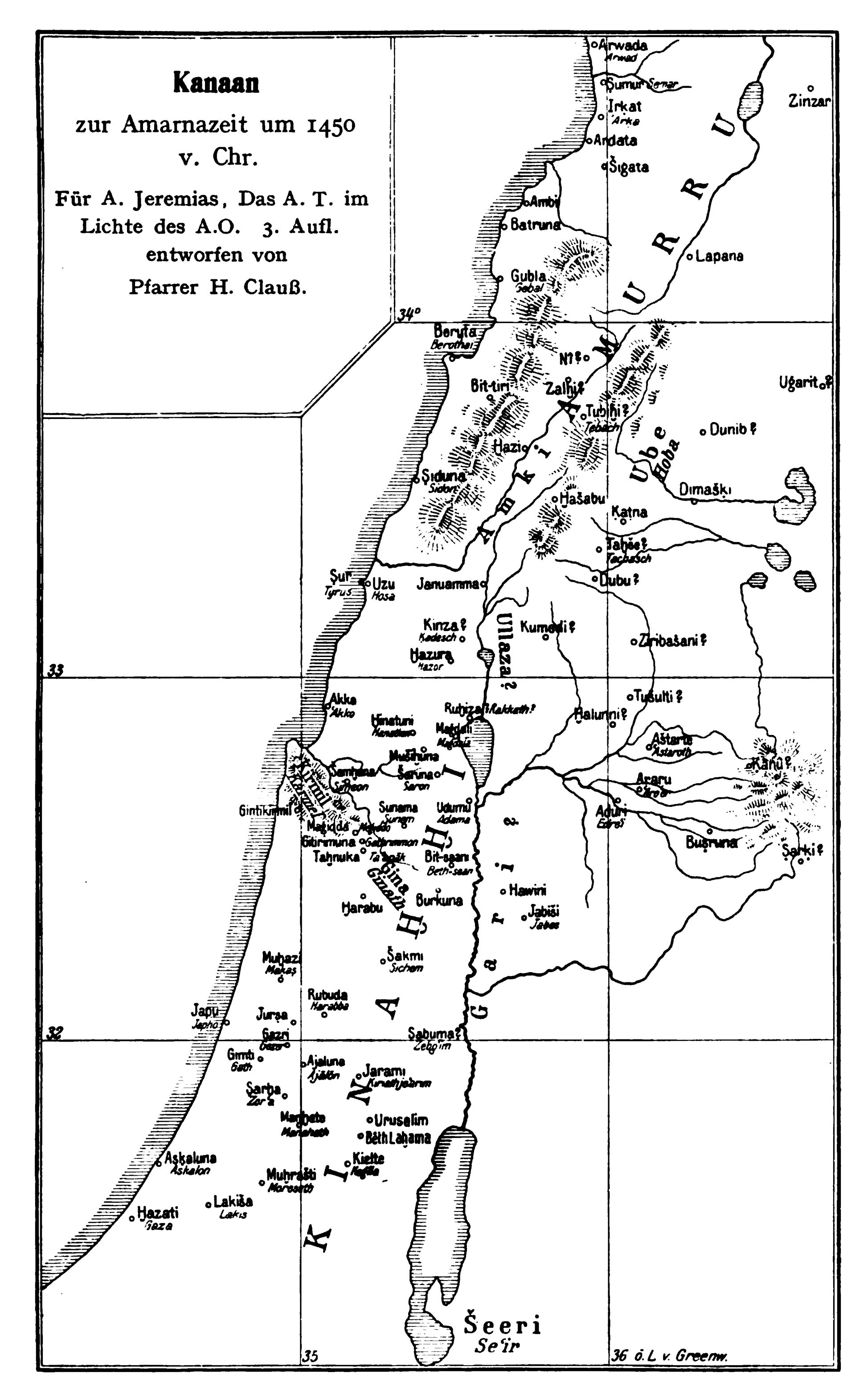


Abb. 79: Amenophis IV. und seine Familie (Kalkstein). Berlin. Relief aus Amarna.

[1]) W. M. Müller, Asien u. Europa S. 205ff. [2]) Sie war für die frühere Auflage von Oberst Billerbeck entworfen. Für diese Auflage hat sie Pfarrer Clauß, der in ZDPV XXX die Ortsnamen in den Tell Amarna-Tafeln untersucht hat, neu entworfen.

[3]) Reicher ausgestaltet im Grab des Merire in Tell Amarna s. Davies, Tell Amarna II, XXXIII (Uvo Hölscher, Medinet Habu S. 51).

[4]) Spiegelberg, Recueil de travaux XX, S. 37ff.; übersetzt bei Breasted, Records II, 878ff. [5]) Wiedemann, PSBA XI, 425; Breasted, Records III, 10ff.


Kanaan
zur Amarnazeit um 1450
v. Chr.
Für A. Jeremias, Das A. T. im
Lichte des A.O. 3. Aufl.
entworfen von
Pfarrer H. Clauß.
Arwada
Zinzar
Irkat
Ardata
Šigata
Ambi
Batruna
Lapana
Gubla
Gebal
Beruta
Berothai
Bit-tiri
Zalhi
Ugarit
Tubihi
Tebach
Dunib
Hazi
Ube
Hoba
Šiduna
Sidon
Dimaški
Hašabu
Katna
Amki
Amurru
Šur
Tyrus
Uzu
Hosa
Januamma
Dubu
Kinza
Kadesch
Kumidi
Zribašani
Hazura
Hazor
Ullaza
Akka
Akko
Hinatuni
Magdali
Rubizi
Tušulti
Haluni
Aštarte
Astaroth
Kanu
Araru
Aduri
Edreï
Bušruna
Šarki
Sunama
Sunem
Udumu
Adama
Gintikirmil
Karmel
Magidda
Gitirimuna
Tahnuka
Bit-šani
Beth-sean
Gina
Ginaeh
Harabu
Burkuna
Hawini
Jabiši
Jabes
Garu
Šakmi
Sichem
Muhazi
Rubuda
Japu
Japho
Jurṣa
Gazri
Gimti
Gath
Ajaluna
Ajalon
Jarami
Šarha
Zor'a
Urusalim
Bethlahama
Askaluna
Askalon
Kielte
Muhrašti
Moreseth
Lakiša
Lakis
Hazati
Gaza
Šabuma
Zebo'im
Kinahhi
Šeeri
Se'ir
34°
33
32
35
36 ö. L. v. Greenw.

denen Gaue die Neigung zu politischem Zusammenschluß unter einheitlicher Führung, wenn es galt, die Fremdherrschaft abzuschütteln. In einem Briefe des babylonischen Königs Burnaburiaš an Amenophis IV. heißt es warnend[1]:

„Zur Zeit Kurigalzu's, meines Vaters, schickten die Kinaḫäer allesamt
an ihn folgenden Bescheid: „Zur Grenze(?)[2] des Landes
.... wollen wir hinüberziehen,
[und mit] dir wollen wir in Verbindung treten." Mein Vater schickte ihm diesen Bescheid:
‚Laß es fahren, mit mir in Verbindung zu treten!
Wenn ihr gegen den König von Ägypten, meinen Bruder, feindlich auftreten
und mit einem anderen in Verbindung treten werdet,
so gehe ich nicht (mit). Sollte ich nicht (vielmehr) euch ausplündern?
Denn er ist mit mir in Verbindung getreten'. Mein Vater
hörte wegen deines Vaters nicht auf sie."

Von besonderem Interesse sind die Briefe aus Urusalim[3] (Jerusalem). Dort regiert ein Offizier und „Hirte" (^{amêl}ru-ḫi) Putiḫepa, der seinem Namen nach von Haus aus ein Hettiter ist[4], im Auftrag des ägyptischen Pharao. Die Briefe enthalten Gesuche um militärische Hilfeleistung gegen die Ḫabiri und andere feindliche Mächte („verloren gehen die Länder des Königs"), Rechtfertigung gegenüber Verleumdungen und Huldigungen an den König, dem göttliche Verehrung gezollt wird:

„Siehe das Land, Urusalim,
nicht mein Vater, nicht meine Mutter
haben es mir gegeben; ‚die mächtige Hand des Königs
hat es mir gegeben'[5].
„Siehe der König mein Herr, hat gesetzt
seinen Namen an den Aufgang der Sonne
und an den Untergang der Sonne"[6].

Er bittet, nach vielen Leiden, die er durchgemacht habe (Verleumdungen, Überfall der Kaši-Leute, Ausplünderung seiner Karawanen), ihn mit militärischem Schutz nach Ägypten geleiten zu lassen, damit er dort mit seinem Bruder beim Pharao sterben könne. Zum Schutze der Stadt wird Janḫamu erbeten (s. S. 337f.). 288, 3 spricht er von der früher erfolgten Absendung eines Schiffes, wobei doch wohl an Jaffa als Hafenstadt Jerusalems zu denken ist.

In Urusalim selbst tauchen Kaši-Leute auf, die Putiḫepa in seinem eigenen Hause ermorden wollten (287, 71ff.).

Im Gebiete von Urusalim befand sich nach Nr. 290, 16 eine Stadt, die zu den Feinden des Pharao, den Ḫabiri, abgefallen ist. Die Einwohner dieser Stadt machen gemeinsame Sache mit denen eines Ortes ^{alu}Ki-il-ti^{ki}

---

[1]) VAB II. Nr. 9, Z. 19ff.
[2]) ka-an-ni. Nach Süden zum Wadi el Ariš? (s. S. 501).
[3]) bei Sanherib Ursalimmu(a).
[4]) s. Gustavs, OLZ 1911, Sp. 341ff. und S. 217. Da er vom „Haus seines Vaters" spricht, gehört er einer hettitischen Dynastie an. Die Briefe finden sich bei Knudtzon Nr. 285—290, vielleicht auch 291. Nach Nr. 279 u. 280 wird ihm vorgeworfen, daß er auf eigene Hand gegen andere Städte des Pharao räuberisch vorgehe.
[5]) Nr. 287, 25ff., vgl. 286, 9ff., 287, 13ff. (vgl. dazu Weber, S. 1332ff.).
[6]) Nr. 287, 5ff.

(Z. 18), dem biblischen Ḳe'îlâ Jos 15, 44, 15 Kilometer nordwestlich von Hebron gelegen. Da nach dem Sachverhalt des Briefes die mit Ḳe'îlâ verbündete Stadt noch näher bei Jerusalem gelegen haben muß, kann als größere Ortschaft nur Bethlehem in betracht kommen. Der Name der Stadt führt zunächst auf die Lesung ^{alu}bît^{ilu}NIN-IB. Schröder hat auf Grund der Götterliste CT XXIV, 1 die Gleichung ^{ilu}NIN-IB = ^{ilu}La-ḫa-ma erschlossen und liest ^{alu}Bêt-^{ilu}Laḫama = Betḫlehem[1], Haus der Gottheit Laḫama[2].

Eine politische Korrespondenz zwischen Ägypten und den Euphratstaaten, wie sie die Amarnabriefe voraussetzen, hat schon längst vor der Amarnazeit in derselben Weise bestanden. In der Sinuhe-Erzählung (um 2000) ist von Boten die Rede, die durch Syrien ziehen und den Verkehr zwischen den beiden Reichen am Euphrat und am Nil vermitteln (S. 195). Daß es bereits um 2000 in babylonischer Keilschrift geschah, ist von vornherein wahrscheinlich, da der babylonische politische und kulturelle Einfluß auf den gesamten vorderen Orient bis hoch in das 3. Jahrtausend wahrnehmbar ist. Es wird dies direkt bewiesen durch Pap. Sallier 2, 7, 6 ff. = Anast. 7, 2, 8 ff., wenn W. M. Müllers Deutung richtig ist. In der Satire auf einen solchen Depeschenboten heißt es[3]:

„Der Läufer geht fort in ein fremdes Land.
Er vermacht seine Habe (zuvor) seinen Kindern,
sich fürchtend vor Löwen und Asiaten dazu.
Was hat er denn, wenn er in Ägypten ist?
Kommt er zu seiner Laube,
Naht er sich seinem Haus am Abend,
so verdammt man ihn zum Davongehen.
(So) geht er fort, sein Schurz Ziegelstein[4],
Kommt er heim, so läßt er sein Herz in frohen Gedanken schwelgen."

Daß der Briefaustausch auch lange nach der Amarna-Zeit fortdauert, zeigen die Urkunden von Boghazköi. Für die palästinensischen Kleinfürsten und Statthalter beweisen dasselbe die Funde in Lakiš und Ta'anek,

---

[1]) Der prächtige Fund Schröders findet sich OLZ 1915, Sp. 294 f. Zu Ḳe'îlâ vgl. Buhl, Geographie Palästinas 193.

[2]) „Brothaus" (s. Motivregister u. לחם) ist Volksetymologie: da nach der Götterliste CT XXIV 24, 1, 15; 20, 9^b Laḫama mit Anu und Antu gleichgesetzt wird, ziehe ich im Hinblick auf die Parallele mit Ninib vor, Laḫama als männliche Gottheit aufzufassen (gegen Schröder l. c.). Wahrscheinlich ist es eine Tamuz-Gestalt. Dann gewinnt die Nachricht vom Tamuz-Kult (zu Ninib = Tamuz s. HAOG S. 278 f.) bei Hieronymus Ep. LVIII ad Paulinum (Migne SL. 22, Sp. 581) neue Bedeutung: Bethleem . . . . lucus inumbrabat Thamuz, id est Adonis, et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris, amasius plangebatur, s. Baudissin, Adonis und Esmun S. 83. 359. 522. Zum Tamuz-Kult in Kanaan s. Register.

[3]) W. M. Müller, OLZ 1901, Sp. 8 f.

[4]) W. M. Müller sagt l. c., daß sich als einziger Sinn ergibt: im Zipfel oder Gurte seines Schurzes schleppt er einen Brief (oder mehrere?). Das kann positiv nichts anderes sein als ein königlicher Ziegel fürs Ausland in Form einer Tontafel. Natürlich ist das keiner in ägyptischer Schrift, die ja zu Tontafeln gar nicht paßt, sondern eine Tafel in Keilschrift.

die zeigen, daß die kanaanäischen Fürsten auch untereinander in babylonischer Schrift und Sprache korrespondierten (s. S. 227ff.).

Die Ḫâbiri.

An sieben oder acht Stellen werden die amêluḪâbiru erwähnt, ausschließlich in den Briefen aus Jerusalem[1]. „Sie plündern alle Länder des Königs" (Nr. 286, 56). „Abgefallen ist das Land des Pharao zu den Ḫâbiru" (Nr. 290, 12f. vgl. 23f.). Nach Nr. 288, 32ff. stand der râbiṣ von Südpalästina auf ihrer Seite, was zur Folge hatte, daß eine Stadt nach der anderen dem Pharao verloren ging (vgl. auch 287, 29ff); nach 289, 22ff. gehört das Land Sichem bereits den Ḫabiru.

Mit den Ḫâbiru sind die amêluSA. GAZ. (ZA) identisch[2]. Das ist jetzt gesichert durch die Aufzählung der Schwurgötter in den Boghazköi-Texten, bei denen ilâni ḫa-ab-bi-ri mit ilâni SA. GAZ wechseln[3]. Die Ḫabiri sind also innerhalb der Amarna-Briefe eine Gruppe der nomadischen SA. GAZ, die in der Zeit der Briefe Putiḫepa's in der Gegend Jerusalems besonders tätig waren.

Daß die Ḫabiri sprachlich mit 'Ibrîm „Hebräer" gleichzustellen sind, wird allgemein angenommen. Auch das Alte Testament bezeichnet als Hebräer eine Gruppe von Stämmen, wie ja auch von 'Eber, dem Stammvater, verschiedene Stämme abgeleitet werden (1 Mos 10, 25ff.; 11, 17ff. 24ff.). In diesem weiteren Sinne werden wohl Abraham und Joseph von den Ausländern als „Hebräer" bezeichnet (S. 331). Mit diesen „Hebräern" im weiteren Sinne werden die SA. GAZ-Ḫabiri gleichzustellen sein. Die bene Israel sind Hebräer im engeren Sinne. 1 Sam 14, 21 ist der ursprüngliche Zusammenhang vergessen, wenn es heißt, die Hebräer seien von den verbündeten Philistern zu den Israeliten übergegangen[4].

Über das Verhältnis zu den Hettitern, die in den Amarna-Briefen neben den SA. GAZ als mächtige Gegner Ägyptens auf syrischem Gebiete auftreten, s. S. 217ff.

Eine Vermutung über den Zusammenhang des Deborahliedes mit der Ḫâbiru-Zeit s. S. 423.

Kanaan nach der Amarna-Zeit.

Bald nach der Amarnazeit während der inneren Kämpfe Ägyptens, die zum Sturze des Ketzerkönigs führten, finden wir Syrien unter der Herrschaft eines festen militärischen Staates. Sethi I. (um 1300), der Vater Ramses' II.[5], scheint den ägyptischen Einfluß teilweise wiederhergestellt zu haben. Von einem Strafzug nach Asien erzählen die Beischriften seines Siegesreliefs an der Tempelmauer in Theben (Karnak). Über dem Kriegswagen des Königs wird berichtet, daß die „verfluchten Sandbewohner" in Charu (Syrien) Aufruhr planten.

Unter den eroberten Städten werden von biblischen Orten genannt: Akko, Aratin (= Arwad), Tyrus nebst seinem Außenorte Utu (Uzu der Amarnabriefe), Tunip und Tahši und Jinuamma der Amarnabriefe, Beth-Anath (Jos 19, 38; Ri 1, 33), Kirjath-Anab (Jos 11, 21), Bethschara (vgl. Pap. Anastasi). Ramses II. (um

---

1) S. Knudtzon, VAB II, S. 45ff. 1336 (Weber).

2) SA. GAZ sonst Ideogramm für ḫabbatu „Räuber" (s. Brünnow Nr. 3123).

3) Winckler bei Böhl, Kanaanäer und Hebräer S. 87.

4) vgl. Winckler, Abraham, der Babylonier S. 30, Weinheimer, Hebräer und Israeliten ZATW 1909, 275ff., vgl. Kittel, Gesch. Isr.[2] I S. 441f.

5) Abb. 80. Weitere Bilder Ramses II. s. zu 2 Mos S. 351f. Das Relief der Eroberung einer syrischen Stadt durch Ramses s. bei Uvo Hölscher, Medinet Habu S. 61.

1240) konnte nach seinem ersten Feldzug im 4. Jahre am Nahr el Kelb ein Denkmal errichten (leider verwittert, s. S. 183). Sein zweiter Zug im 5. Jahre gegen die Hettiter bei Ḳadeš ist mehrfach durch Reliefs und Inschriften verherrlicht worden[1]. Bei einem späteren Feldzug eroberte er nach einem Aufstande in Palästina die südliche Hafenstadt Askalon[2], im 8. Jahre seiner Regierung wurden galiläische Städte auf dem Gebirge Westgaliläas von ihm erobert und das Vordringen in das Tal von 'Emur ermöglicht[3]. Östlich vom Jordan wird der im Haurân gefundene Stein („Hiobstein" im Volksmunde genannt), der das Opfer eines ägyptischen Beamten darstellt und den Namen Ramses' II. enthält, ungefähr die Grenze seines Herrschaftsgebietes bezeichnen[4].

In die Zeit Ramses' II. (um 1240) gehört auch das satirische, in der Schule benutzte Literaturstück des Papyrus Anastasi I, das zuletzt von Alan H. Gardiner in Transkription herausgegeben und übersetzt ist[5]. Es enthält den Brief des Schreibers Hori an seinen Freund, den Schreiber Amenemope mit der satirischen Schilderung einer Reise nach Syrien und Phönizien.



Abb. 80: Ramses II. (Tempel von Theben). Nach Ball, Light S. 108 und 109.

Er beginnt mit der ausführlichen Hervorhebung all seiner Tugenden und Würden. Er ist ein gelehrter und berühmter Mann, ein trefflicher Redner: alles freut sich, wenn er den Mund auftut. Er ist ein ausgezeichneter Schreiber: der erste unter seinen Genossen. Dazu ist er der Reitknecht des Pharao, er gehört zu seinem Gefolge und ist Trainer der Stuten des königlichen Marstalls. Er ist im Stalldienst erfahren und übertrifft all seine älteren Kollegen. Er begrüßt seinen Freund, wünscht ihm für Diesseits und Jenseits das Beste und kommt dann auf den Anlaß seines Briefes zu sprechen. In einer Mußestunde hat er nämlich ein Schreiben des Amenemopis erhalten. Er hatte sich darüber recht gefreut, hatte den Brief mit in den Stall genommen und sich gleich an die Lektüre gemacht. Aber welch konfuses Zeug mußte er lesen! Er mußte sagen: „All deine Worte sind verdreht und hängen gar nicht zusammen." Das war

[1]) Lepsius, Denkmäler III, 126f., vgl. II, Abb. 257—259. Zum Verkehr zwischen Ramses II. und den Hettitern s. S. 218.

[2]) Reliefs auf der Südmauer der großen Säulenhalle im Tempel von Theben (Karnak), Lepsius, Denkm. III, 145c. [3]) Eine Inschrift des Ramesseum, Lepsius, Denkm. III, 156 zählt die Städte auf; W. M. Müller, Asien und Europa S. 220ff.

[4]) Erman in ZDPV XIV, 142ff., XV, 250ff. Abb. des Hiobsteins bei Greßmann, T. und B. II, S. 130, Abb. 262. [5]) Egyptian Hieratic Texts, Series I, Part I, Leipzig 1911. Dort auch die weitere Literatur.

ein müßiger Brief. Dazu hatte ihn Amenemopis nicht einmal allein verfaßt. Nicht weniger als sechs andere Schreiber hatten ihm geholfen, er, als der siebente hatte den Brief dann ergänzt, der trotzdem ein klägliches Elaborat blieb. Da hat sich Hori hingesetzt und dem Freunde ein Antwortschreiben gefertigt, das er aber „vom ersten bis zum letzten Worte allein geschrieben" hat. Dabei will er es so halten, daß er den Brief des Freundes noch einmal Stück für Stück durchnimmt und ihn zu übertreffen sucht. Amenemopis hat ihm nicht freundlich geschrieben. Nicht einmal gegrüßt hat er ihn, sondern gleich mit Beleidigungen begonnen. Das ficht den Hori aber nicht an. Der Freund hat ihm vorgeworfen, er habe keine Kraft im Arm. Er aber weiß genug Beispiele anzuführen, wie gar manche trotz sittlicher und körperlicher Mängel zu einem bequemen Leben und zu Wohlstand gekommen sind. Dagegen ist der Freund viel eher angreifbar. Er redet immer von seinem Wissen, aber in Wahrheit versteht er von den großen Mysterien, in die er eingeweiht sein will, rein gar nichts. Er soll doch lieber die Hände von den Hieroglyphen lassen. Weiter hat der Freund ihm vorzuwerfen gewagt, er sei ein Schreiber so wenig, wie ein Kriegsmann. Hori aber verweist auf die offiziellen Register; die können jenen eines besseren belehren. Nichts hat jener vor ihm voraus. Was Amenemopis kann, kann Hori auch. Die Gottheit soll Schiedsrichter sein, daß er in Wahrheit ein Schreiber ist. — Und nun beginnt Hori dem Freunde den Text zu lesen und seine Unfähigkeit aufzudecken. Jener hat den Anspruch gemacht, ein Schreiber und Kriegsmann von Rang zu sein. Aber gesetzt einmal, daß Amenemopis die Verpflegungsportionen seiner Leute feststellen sollte, so sagt er sicher zu einem andern: „Nun rechne du's mal aus". Er wälzt seine Verpflichtungen ab. Oder: gesetzt, er solle eine ansteigende Ziegelrampe nach gegebenen Dimensionen herstellen, so weiß der treffliche Schreiber sicher nicht die nötige Anzahl der Ziegel zu nennen. Soll er einen Obelisk von bekannter Größe transportieren lassen, so weiß er nicht, wie viel Leute er braucht. Soll er eine Riesenstatue in einer gegebenen Zeit aufstellen, so weiß er sich nicht zu helfen. Soll er an der Spitze einer Expedition nach Phoenizien ziehen, so zeigt sich's bald, daß er zu wenig Proviant für seine Leute hat. Noch weiter weist Hori den Freund in Schranken. Dieser hat den Anspruch erhoben, ein Mahar, ein ägyptischer Emissär, in Syrien zu sein. Dafür empfängt er reichlich Spott. Wir hören, was Hori dem Amenemopis hier schreibt[1]:

„Du bist nicht zum Lande der Ḥatti gekommen, du hast das Upeland[2] nicht erblickt. Du kennst nicht die Beschaffenheit von Ḫ-d-m, mit Y-g-d-y steht es nicht anders. Wie ist denn das Ḏ-m-r Ramses II.?[3] Auf welcher Seite von ihm liegt denn die Stadt H-r-......? Wie ist ihr Fluß? Du bist nie nach Kadesch[4] und nach D-b-ḫ[5] gezogen. Du bist nicht mit den Truppen der Armee zum Lande der Šosu gekommen. Du hast nicht die Straße nach dem M-g-r betreten, wo der Himmel am Tage finster und überwachsen ist mit Zypressen und Eichen und Zedern, die bis zum Himmel reichen; wo die Löwen häufiger sind als Leoparden und Hyänen, und das die Šosu von allen Seiten umringen. Du bist nicht auf den Berg Š-w gestiegen." —

Das alles hat Hori dem Amenemopis vorzuwerfen. Nun zeigt er, was dem Mahar für Fährlichkeiten drohen auf der Reise. Da ist der Wagen von den Stricken zer-

---

[1]) Die Übersetzung nach Gardiner. Wo nach G. eine Gewißheit oder begründete Vermutung über die Identifikation der Namen besteht, ist dies, soweit als nötig, angegeben.

[2]) Eine Landschaft im Innern Syriens. Es ist identisch mit dem Ube der Amarnabriefe; s. VAB II Amarna Nr. 1110—1111. H. Clauß ZDPV XXX, S. 13f. verlegt es (s. die Karte S. 203) in die Nähe von Damaskus.

[3]) Eine Festung Ramses II., von W. M. Müller (OLZ I, 382f.) mit dem Ṣumur der Ribaddibriefe identifiziert, das dem heutigen Sumra am Nahr el Kebîr entspricht; vgl. VAB II Amarna Nr. 1141. Clauß l. c. S. 51f.

[4]) Wahrscheinlich K. am Orontes; vgl. Maspero, Rec. de trav. 19, 68—72 u. (wie auch sonst immer) Gardiners Not. z. St.

[5]) Das Tubiḫi der Armarnabriefe (טבחת 2. Sam. 8, 8 LXX), wohl in der Nähe von Damaskus gelegen, s. die Karte von H. Clauß S. 203 und Clauß l. c. S. 62.

scheuert, da ist das Pferd ermattet. Wenn der Mahar am Abend halt macht, so sind ihm alle Glieder zerstoßen und zerschlagen. Todmüde schläft er ein. Wie er erwacht, da ist schon wieder die Stunde zum Aufbruch gekommen. Es ist noch Nacht, da muß er eine schlimme Entdeckung machen. Ein Flüchtling ist nämlich ins Lager gekommen, hat die Pferde abgebunden, hat die Kleider gestohlen und sich davongemacht. Und mehr noch: wie der Bursche aufgewacht ist und das Geschehene gemerkt hat, da hat er an sich genommen, was der Dieb noch übrig gelassen hatte, und ist unter die Bösen gegangen. Er hat sich als Asiate verstellt und sich den Šosu (s. S. 210) angeschlossen. Das ist das Schicksal des Mahar. Aber Horis Spott ist damit noch nicht erschöpft. So wenig wie in Nordsyrien, weiß Amenemopis in Phönizien und den südlich davon gelegenen und noch vielen anderen Städten Bescheid.

„Ich will dir erzählen von einer anderen, geheimnisvollen Stadt. Ihr Name ist Byblos[1]. Wie ist sie? und wie ihre Göttin? Wohlan, belehre mich über Berytus[2] und über Sidon und Sarepta[3]. Wo ist der N-ṭ-n-Fluß[4]? Wie ist 'I-ṭ[5]? Man erzählt von einer andern Stadt im Meere, Tyrushafen[6] ist ihr Name. Das Wasser wird ihr auf Schiffen zugeführt und sie ist an Fischen reicher als an Land. — Ich will dir von einer andern Schwierigkeit erzählen — dem Übergange von D̲-r-ʿ-m[7]. Du willst sagen: „Es brennt mehr als ein Hornissenstich!" Wie schlecht ergeht es dem Mahar! Wohlan, zeige mir die Straße, die südwärts in die Gegend von Acco (?)[8] führt. Wo ist die Straße von Achshaph[9]? An welcher Stadt führt sie vorbei? Belehre mich doch über den Wsr-Berg. Wie ist sein Gipfel? Wo ist der Berg von Schechem[10]? Wo....? Der Mahar — wie reist er nach Hozor[11]. Wie ist sein Fluß? Zeige mir die Straße nach Ḥ-m-t[12], D-g-r und D-g-r-êl, wo alle Mahare sich ergehen. Belehre mich doch über den Weg. Laß mich Y-ʿ-n- ...... sehen! Wenn einer reist nach 'I-d-m-m[13], wohin wendet er sich? Versage mir nicht deine Belehrung, laß mich es wissen! Wohlan, laß mich dir von anderen Städten erzählen, die ..... Du bist nicht gekommen zum Lande T-ḫ-s[14], K-w-r-m-r-n, T-m-n-t[15], Kadesch[16], D-p-r[17], I-d̲-y und H-r-n-m. Du hast Kir-

---

[1]) Zu Byblos s. S. 246, zur Göttin Hathor in Byblos vgl. Sethe in ÄZ 1908, 7—14. Die Liste der phöniz. Städte geht genau nach ihrer geographischen Lage von Norden nach Süden.

[2]) Das Be-ru-ta der Amarnatafeln.

[3]) Das Ṣariptu der Prismainschrift des Sanherib, an der Straße von Tyrus nach Sidon.

[4]) Nach Gardiner kann dies nur der Nahr el Kasîmîye, d. h. der Unterlauf der Lîtânî sein.

[5]) Es ist das Uzu in der tyrischen Serie der Amarnabriefe (= Palaetyrus); s. Clauß l. c. S. 71 f.

[6]) Das eigentliche Tyrus war ursprünglich ca. 700 m von der Küste entfernt!

[7]) צרעה in Dan (Richt 18, 2; Jos 19, 41)? Doch ist dies nach Gardiner für den Kontext zu weit südlich. W. M. Müller l. c. 173 meint, daß es nicht zu den vorhergehenden Namen paßt.

[8]) Da der Verfasser nach der geographischen Lage sich richtet, so ist zweifellos Acco gemeint.

[9]) Vielleicht ist אַכְשָׁף an der Grenze von Ascher (so W. M. Müller und Gardiner), vielleicht אכזיב (Achzib) bei Acco (so Ed. Meyer) gemeint.

[10]) Offenbar Sichem mit Ebal und Garizim.

[11]) Das Ḫa-zu-ri der Amarnatafeln, hebr. חצור. Die Stadt lag nicht weit von Kedesch, am Merom.

[12]) Hamath am Orontes?

[13]) Es ist mit מַעֲלֵה אֲדֻמִּים an der Grenze von Benjamin und Juda verglichen worden (vgl. W. M. Müller, Die Palästinaliste Thutm. III., 11).

[14]) Das Taḫ-ši der Amarnabriefe, wo es mit Ubeland genannt ist (s. Clauß ZDP XXX, S. 59 ff.

[15]) Sicher nicht תמנה in Juda. Alle hier bekannten Städte liegen nördlich von Damaskus.

[16]) Ḳadesch am Orontes.

[17]) Wahrscheinlich nicht weit von Ḳadesch; vgl. W. M. Müller, Asien u. Europa 221.

jath-anab und Beth-Sepher[1] nicht gesehen. Du kennst nicht 'I-d-r-n[2], noch auch D̠-d-p-t. Du kennst nicht den Namen von Ḫ-n(r)-d̠, das im Ubelande liegt[3], ein Stier an seiner Grenze, der Schauplatz der Kämpfe eines jeglichen Kriegers. Belehre mich doch über die Erscheinung von Ḳ-y-n[4]; mache mich bekannt mit Rehob[5]; erkläre mir Both-sha-ēl[6] und T-r-ḳ-ēl. Wie überschreitet man den Jordanfluß? Laß mich wissen, wie man hinüberkommt nach Megiddo, das darüber liegt!"

Nun schildert Hori von neuem einen Unfall des Mahar. Er gerät nämlich in einen tiefen Hohlweg, der voller Blöcke und Geröll liegt. Da geht es ihm wie Ḳ-d̠-r-d-y, dem Fürsten der 'I-s-r[7], als den die Hyäne fand im Balsambaum. Der Engpaß wird von den Šosu versperrt. Das aber sind Leute von riesiger Größe und grimmigem Aussehen. Ihr Herz ist hart und sie hören nicht auf Schmeichelei. Keiner hilft dem Mahar, dem es schaudert, daß ihm die Haare zu Berge stehen. Auf ungangbarem Wege, durch Röhricht und Dornen geht es mühsam vorwärts. Auf der einen Seite ist die Felswand, auf der andern der Abgrund. Der Mahar hat zu fürchten, daß das Pferd stürzt. Dann ist der Kumt entzwei und der Sattelgurt fällt herunter. Vergebens müht sich der Mahar, das Zaumzeug auszubessern. Er versteht es ja nicht. Unter steter Angst vor den Feinden gelangt er müde und hungrig nach Joppe[8]. Dort blühen die Blumen und er findet das hübsche Mädchen, das die Gärten bewacht. Sie schließt sich an ihn an und schenkt ihm ihre Reize. — Noch mehr weiß Hori dem Amenemopis nachzusagen. Er hat sein Hemd aus feiner ägyptischer Leinwand verkauft und schläft unter einer groben Decke. Während des Schlafes nimmt einer Bogen und Messer und Köcher weg. Das Pferd ist fort, der Wagen umgeworfen, die Waffen liegen im Sand. Endlich wird der ganze Schade von Handwerkern geheilt und der Mahar kann seine neue Reise beginnen. — Endlich beschreibt Hori seinem Freunde die Länder des äußersten Kanaan[9]:

„Wohlan, ich will dir mancherlei erzählen. Wende dein Augenmerk auf die Festung der „Wege des Horus"[10]. Ich beginne für dich mit dem „Hause des Sose"[11]. Du hast es nie betreten. Du hast keinen Fisch gegessen aus dem Wasser von ..... du hast nicht darin gebadet. Wohlan, laß mich dir erzählen von Ḫ-ṭ-y-n. Wo ist seine Festung? Auf, laß mich dir erzählen von dem Bezirke von Buto des Sose, seinem Siegespalaste von Usimarê, S-b-ēl und 'Ib-s-ḳb. Laß mich dir beschreiben die Art von ʿ-y-n-n. Du weißt nicht seine Lage. N-ḫ-s und Ḥ-b-r-t hast du von Geburt auf niemals gesehen. O Mahar, wo liegt Raphia[12]? Wie ist ihre Mauer? Wie viele Meilen ist es bis Gaza? Antworte schnell, damit ich dich einen Mahar nennen kann!"......

Aber Amenemopis kann nichts antworten. Er ist so töricht. Mit ihm ist überhaupt jede Diskussion unmöglich. Es ist, wie wenn ein Mann aus dem Deltalande mit einem von Elephantine spricht. Sie haben verschiedene Dialekte und verstehen sich

---

1) Vgl. Jos 15, 49 LXX.

2) Vielleicht das Adoraim des AT. Dieses wird mit dem heutigen Dūra im SW des Hebron im südl. Judäa identifiziert.

3) H. Clauß (l. c. S. 69) vermutet die Identität von Ḫanrada mit Ullaza der Amarnabriefe.

4) Wahrscheinlich das Gina der Amarnabriefe, nahe Megiddo (s. Clauß l. c. S. 21 f.).

5) רְחוֹב in Ascher.

6) בית-שׁ-אל auch in der Sheshonkliste bei Rehob genannt.

7) Wahrscheinlich der Stammesname אָשֵׁר.

8) Das ia-pu der Amarnabriefe (s. Clauß l. c. S. 59ff.).

9) In ägypt. Texten bezeichnet Kanaan meist nur den Süden (Philistäas). Das Kinaḫḫi der Amarnabriefe ist weiter ausgedehnt (s. S. 191 f.).

10) Die berühmte Grenzfestung Zaru in der Gegend von El Kantara. Der Ausgangspunkt der großen Heerstraßen nach Palästina.

11) Das „Haus der Löwen" auf den Sethi-Reliefs. Von Zaru aus zu Wasser zu erreichen. Vielleicht durch den pelusischen Nilarm mit Zaru verbunden.

12) Das moderne Rafah, ca. 22 Meilen südlich von Gaza.

nicht. Trotz aller Schmähungen soll aber der Freund nicht böse sein: „Sage nicht, daß ich deinen Namen stinkend gemacht habe vor andern. Sieh, ich habe dir erzählt, wie's einem Mahar ergeht. Ich habe für dich Retenu durchquert. Ich habe dir alle fremden Länder zusammen vorgeführt und die Städte nach ihrer Ordnung. Achte auf mich und betrachte es ruhig" ....

Auch der in die Zeit gegen Ende der 19. Dynastie gehörende Papyrus Keller (von Gardiner zugleich mit dem Papyrus Anastasi I herausgegeben und übersetzt) handelt im ersten seiner vier Briefe von der Ausrüstung einer Expedition nach Syrien. Der Brief gehört zu den sog. „Schülerhandschriften".

Nach Ramses' II. Tode ist Syrien wieder abgefallen. Merneptah (1225—1215) hat wiederholt die asiatischen Vasallenländer „beruhigen" müssen. Wir besitzen aus seiner Zeit folgende Zeugnisse über seine Beziehungen zu Syrien:

1. Die Niederschriften eines Grenzbeamten im Papyrus Anastasi III[1] über Leute, die die Grenze nach Syrien passieren; darunter Boten mit Briefen nach Tyrus, das also noch unter ägyptischem Einfluß stand.

2. Den Brief eines Grenzbeamten, der über den Durchlaß edomitischer Beduinen nach dem Delta berichtet. Die Beduinen sollen dort mit ihren Herden „am Leben erhalten" bleiben. Es liegt also ein ähnlicher Vorgang vor, wie bei dem Zug der Söhne Jakobs in Hungersnotzeiten.

3. Die sog. Israelstele, einen Hymnus auf Merneptahs Siege enthaltend (Abb. 81). Sie wurde von Flinders Petrie gefunden und steht im Museum zu Kairo[2]. Dort heißt es:

„Die Fürsten werfen sich nieder und bitten: „Friede" (šalôm)
Keiner erhebt sein Haupt unter den neun Bogen[3].
Verwüstet ist Libyen, Cheta in Frieden,
Erbeutet ‚das Kanaan' mit (?) allem Schlechten.
Gefangen geführt ist Askalon, gepackt Gezer, Jenoam[4] vernichtet,
Israel[5] — seine Leute sind wenig, sein Same existiert nicht mehr.
Syrien ist geworden zur Witwe[6] für Tameri.
Alle Länder sind vereinigt in Frieden,
Jeder der umherstreifte, ist gefesselt
Durch König Binerê, dem Sohn der Sonne
Merneptah, dem Leben gegeben ist wie (das des)
Re. ewiglich."

Wenn Merneptah der Pharao ist, unter dem die in Gosen lebenden Israeliten unterdrückt wurden, so gewinnt die Erwähnung eines Gaues Israel besondere Bedeutung[7].

Um 1200 ist Ägypten eine Zeitlang im Zustande der Anarchie gewesen. Im Papyrus Harris[8] erzählt Ramses III., daß damals „ein gewisser Syrer"

---

[1]) Erman, Äg. Z. 17, 29.
[2]) Zuletzt übersetzt von Breasted, Records III, 602ff.; Ranke bei Greßmann, Texte u. Bilder I, 191ff.
[3]) Alte Bezeichnung für sämtliche Fremdvölker.
[4]) = Januamma der Amarna-Briefe (H. Clauß). Also ganz Kanaan von Süden bis Norden ist unterworfen.
[5]) „Israel" mit Determinativ für Menschen.
[6]) Wortspiel mit Ḫaru „Syrien". Vgl. Klagel. 1,1.
[7]) Vgl. Erbt, Ebräer S. 1ff., der bestimmte Beziehungen nachweisen will.
[8]) Im Britischen Museum; veröffentlicht von Birch 1876, übersetzt von Breasted, Records IV, 151ff.

sich zum Anführer erhob und „das ganze Land tributpflichtig machte". Ramses III. ließ seine Siege in Asien durch Reliefs im Innenhofe der Festung Medinet Habu[1] bei Theben durch Bilder verherrlichen und berichtet darüber in Inschriften auf einem Pylon des Tempels und im Papyrus Harris.



Abb. 81: Die sog. Israel-Stele 1250 v. Chr. Aus Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten.

Nach Tafel IX des Pap. Harris wurde in Ṣahi (Kanaan, s. S. 195 Anm.) Amon zu Ehren ein Tempel des Ramses, „des Herrschers von Heliopolis in ‚dem Kanaan'."[2] errichtet mit einer Statue des Königs, vor der die „Fremdvölker von Retenu" Tribut bringen. Tafel X, 15 sagt, daß 2607 syrische und nubische Sklaven (Kriegsgefangene) in den ägyptischen Tempeln dienten[3]. Nach Tafel XI, 11 sind es noch 9 Städte von Ḫaru (Syrien), die den Tribut bringen. Tafel LVIII, 6 spricht von Tempelschiffen, die die Erzeugnisse des „Gotteslandes"[4] und die Tributgaben von Syrien nach Memphis brachten.

Ein höchst merkwürdiges Dokument über den Verkehr zwischen Ägypten und Byblos zum Zwecke der Gewinnung von

[1]) Die Bilder bei Champollion, Monuments 218 bis 224. 226. 332; Uvo Hölscher, Das hohe Tor von Medinet Habu 1910; die Inschriften übersetzt bei Breasted, Records IV, 61 ff. Die obigen Auszüge nach Ranke bei Greßmann, Texte u. Bilder I, S. 250 f. [2]) Siehe S. 202. [3]) Bereits nach den siegreichen Zügen des Amosis, Thutmes I. und III. wurden Kriegsgefangene aus Palästina und Syrien mitgebracht und den verschiedenen Verwaltungen überwiesen. Eine Liste von 21 solcher Kriegsgefangenen mit syrischen Namen in ägyptischer Schreibung teilt Steindorff Äg. Z. 1900, S. 15 ff mit. [4]) Zedern s. oben S. 193[1].

Zedernholz für ein Götterschiff des Amon besitzen wir aus der Zeit um 1100 in einem von Golénischeff erworbenen Papyrusfragment[1]. Es stammt aus der Zeit tiefen Verfalls der ägyptischen Herrschaft, gibt aber Zeugnis von dem starken Einfluß ägyptischer Zivilisation und ägyptischen Geisteslebens auf Phönizien in älterer Zeit. Für die Kenntnis palästinensischer Zustände ist es von unschätzbarem Wert. Zum Thema unseres Buches ist von besonderer Wichtigkeit das Auftreten eines „Verzückten", der im Zustand der Ekstase dem Fürsten von Byblos den göttlichen Willen verkündet. Wir geben den Hauptinhalt dieses „amtlichen Berichtes" auf Grund der Interpretation der Ägyptologen wieder.

Wen Amon, ein Tempelbeamter des Amon von Theben, wurde auf Grund eines Auftrages des Priesterfürsten Hrihor, der seinerseits den Befehl von Amon empfangen hatte, von Smendes und seiner Mitregentin Tent-Amon[2] von Tanis aus auf einem ägyptischen Handelsschiff nach Phönizien geschickt, um Zedern vom Libanon zu holen „für das große herrliche Götterschiff des Amon-Re"[3]. Während eines Aufenthalts in der südlich vom Karmel gelegenen Hafenstadt Dor, die im Besitz der Zakar (wie aus dem folgenden hervorgeht, ein kraftvoller kanaanäischer Stamm) war, stiehlt einer der Mitfahrenden den Schatz an Silber und Gold, der Wen Amon zur Bezahlung der Zedern mitgegeben war. Der Fürst der Zakar verweigert den Schadenersatz, da der Dieb kein Zakar sei. Nach einer Lücke im Textfragment finden wir Wen Amon erst in Tyrus[4], dann in Byblos, im Gebiet des Fürsten Zekarba'al nach einer Reise von 5 Monaten. Unterwegs hat er Zakarleuten einen Sack mit Silber abgenommen als Unterpfand für sein abhanden gekommenes Geld. Der Fürst von Byblos behandelt den mittellosen Sendboten respektlos und läßt ihm 19 Tage lang täglich sagen: „Mach, daß du aus meinem Hafen kommst". Wen Amon ist in verzweifelter Lage, da das Schiff, das ihn nach Byblos brachte, inzwischen weitergefahren ist. Als er nun eines Tages den „Göttern" opferte[5], wurde einer von den „vornehmsten Jünglingen" des

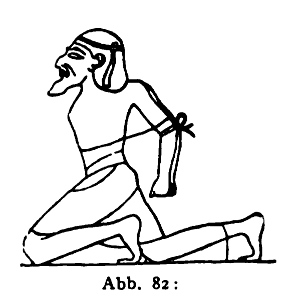




Abb. 82: Abb. 83:
Gefangene Amariter Ramses III. Von der Festung Medinet Habu bei Theben.

[1]) Veröffentlicht von Golénischeff selbst Rec. de Trav. XXI (auch besonders erschienen). Übersetzungen und Kommentare gaben W. M. Müller, MVAG 1900 Nr. 1, S. 14 ff. und Erman, Äg. Z. 1900, S. 1 ff.; Breasted, Records IV, 557 ff.; Ranke bei Greßmann, Texte und Bilder I, 225 ff. Eine neue Textausgabe von Golénischeff erschien in der Bibliothèque des Études, Kairo 1912.

[2]) Smendes ist später nach Hrihor erster König der tanitischen (21.) Dynastie. Zur Zeit der Sendung existieren noch „andere große Fürsten". Es handelt sich nach Erman um die Zeit des letzten Ramessiden, der Schattenkönig neben dem Hohenpriester Hrihor von Theben war, von dem die Sendung ausging.

[3]) Vgl. Abb. 84 aus der Zeit Sethi I.

[4]) Nach dem Folgenden hat er auch Auftrag gehabt, in Sidon zu landen; was dort geschehen ist, erfahren wir nicht.

[5]) Wen Amon veranstaltet vor dem Götterbilde Amons am Seeufer eine feierliche Kulthandlung. Nach dem Folgenden will er damit angesichts der Zuschauer zum Ausdruck bringen: Amon ist Weltenherr, ihm gehört auch dieses Land und die Zedern des Libanon.

Fürsten von Byblos des Gottes voll. Im Zustand der Verzückung, die die ganze Nacht andauert, sagt er zum Fürsten: „Bring [das Götterbild] zu dir hinauf (auf die Burg)[1], und den Gesandten, der das Götterbild bei sich hat, bringe ihn zu Amon nach Ägypten zurück (?)." Gerade während dieses Vorganges hatte Wen Amon ein Schiff gefunden, dessen Kurs nach Ägypten ging. Er war im Begriff, seine Habseligkeiten und vor allem das gefährdete Götterbild heimlich zu verladen, als der Hafenvorsteher im Auftrag des Fürsten ihn auffordert, bis zum nächsten Tage zur Verfügung des Fürsten zu bleiben. Den gleichen Befehl erhält der Kapitän des Schiffs vom Fürsten. Zur Zeit des Frühopfers wurde er auf die Burg gerufen. Der Fürst fragt ihn nach der Dauer seiner Reise und nach seinen Dokumenten. „Wo ist der Brief des Hohenpriesters des Amon (Hrihor)?" „Ich gab ihn an Smendes und Tent-Amon." Der Fürst wird ärgerlich und fragt weiter: „Wo ist das Schiff, auf dem dich Smendes sandte? Wo ist seine syrische Mannschaft? Er wird dich doch nicht einem beliebigen Kapitän übergeben haben, der dich töten und ins Meer werfen konnte? Von wem würden sie dann den Gott und dich gefordert haben?" Wen Amon antwortet: „Es ist ein ägyptisches Schiff und ägyptische Matrosen, die für Smendes fahren, es sind keine syrischen Matrosen." Darauf der Fürst: „Es liegen doch 20 Schiffe hier in meinem Hafen, die mit Smendes in Verkehr stehen; und in Sidon, wohin du wolltest, sind doch auch viele[2] Schiffe, die mit Berket-el[3] in Verbindung stehen und zu seinem Hause fahren." Wen Amon schweigt. Der Fürst fragt nun: „In welchem Auftrag bist du gekommen?" „Ich bin wegen der Hölzer für das große herrliche Schiff des Amon Re, des Götterkönigs, gekommen. Dein Vater hat es getan, dein Großvater hat es getan, du wirst es doch auch tun." Zekar-Ba'al weist darauf hin, daß zu der Väter Zeiten der Pharao eine Gesandtschaft mit 6 Schiffen geschickt hat und mit einer großen Gegengabe ägyptischer Waren. Zur Bekräftigung läßt er die „Tagebücher seiner Väter" holen und läßt Wen Amon vorlesen: 1000 Deben Silber betrug damals der Gegenwert. Damit sei bewiesen, daß seine Väter nicht als Diener des Pharao einen Herrscherauftrag ausgeführt hätten, wenn sie Stämme vom Libanon hergaben. Auch er sei nicht Diener des Pharao. Er sei Herr des Libanon, auf seinen Befehl rollten die Stämme vom Libanon herab. Wen Amon habe nicht einmal ein eigenes Schiff zur Verfügung, um die kostbare Balkenladung richtig verstauen und vor Seesturm sichern zu können. Allerdings sei Amon ein mächtiger Herr, der nicht nur Ägypten, sondern auch die anderen Länder versorgt habe; auch Phönizien habe von ihm Gutes empfangen: „Treffliches kam von ihm bis zu meinem Wohnort, auch die Lehre kam von ihm bis zu meinem Wohnort — wie stimmt dazu diese erbärmliche Gesandtschaft?" Wen Amon antwortete: Ein Amon-Gesandter reise niemals erbärmlich. Alle Schiffe seien im letzten Grunde Amons Eigentum; ihm gehöre das Meer und der Libanon. So habe Amon zum Hohenpriester gesagt, als er den Auftrag empfing, und deshalb sei er mit dem heiligen Gottesbild ausgeschickt worden. Der Fürst von Byblos habe sich schon schwer versündigt damit, daß er die Gottheit 29 Tage warten ließ[4]. Amon sei noch



Abb. 84: Die Fürsten von Libanon fällen Bäume für Sethi I. (Ros. 46).

[1]) Er soll das Gottesbild mit seiner Nothelferkraft, die den Verzückten bei der Opferszene erregt hatte, für sich reklamieren, s. S. 253. 549. 555. Zur Verzückung s. S. 459.

[2]) „10000", eine Redensart, wie im Anfang des Papyrus, wo der Zakarfürst von Dor ihm 10000 Brote gibt.

[3]) Offenbar ein dem Fürsten bekannter phönizischer Großhändler (der Name ist semitisch) in Tanis.

[4]) Die 19 Tage im Anfang sind also nicht die ganze Wartezeit.

derselbe mächtige Gott auch für Byblos, wie in der Väter Zeiten; wie dürfe der Fürst es wagen, ihm Handelsgeschäfte anzubieten. Wenn die früheren Pharaonen Silber und Gold geschickt hätten, so bedeute das ein Geringes; sie hätten dafür höhere Güter, die die Gottheit verleihen kann, vorenthalten: Leben und Gesundheit. „Amon Re ist der Herr des Lebens und der Gesundheit; er war der Herr deiner Väter, sie haben ihm geopfert, und auch du solltest ein Diener Amons sein. Wenn du zu Amon sagst: ‚Ja ich tue es' und seinen Befehl ausrichtest, so wirst du leben und gesund sein und wirst dem ganzen Lande und Leuten nützen. Begehre nichts, was Amon Re, dem Götterkönig, gehört, wahrhaftig — ‚der Löwe liebt seine Habe'". Um nach dieser wirkungsvollen Rede das letzte Bedenken zu beseitigen, und die Habgier des Fürsten zu befriedigen, verlangt er einen Schreiberboten, der zu Smendes und Tent-Amon fahren soll; dort werde er alles erhalten, was er (Wen Amon) beantragen werde. Er selbst werde dann in Theben den Rest beim Hohenpriester einfordern: „Er wird dir dein elendes Geld alles, alles schicken." Der Schreiberbote wird nach Tanis abgesendet mit dem Brief Wen Amons und mit (vorläufig) sieben (offenbar vorrätigen) behauenen Zedern. Unmittelbar darauf wird die Liste der von Smendes und Tent-Amon geschickten Gelder und Waren aufgeführt, darunter 980 Papyrusrollen (!). Nun ist der Fürst vorläufig zufriedengestellt und schickt 300 Mann mit 300 Ochsen in den Libanon zum Fällen der Bäume. Nach vollbrachter Arbeit, die eine Reihe von Monaten in Anspruch nahm, ladet der Fürst Wen Amon zur feierlichen Besichtigung und Übergabe ein. Dabei ereignet sich ein Zwischenfall, der wieder zeigt, wie gering das Ansehen der ägyptischen Herrscher damals im Auslande war. Ein hoher Beamter des Fürsten, der nach seinem Namen Pen-Amon selbst ein Ägypter war, bemerkt, daß der Schatten des fürstlichen Schirmes auf Wen Amon fällt. Er tritt zu Wen Amon und sagt: „Der Schatten des Pharao, des Herrn, fällt auf dich"[1]. Der Fürst wehrt ärgerlich ab und sagt zu Wen Amon: „Siehe, den Auftrag, den meine Väter vordem ausgeführt haben, habe ich auch ausgeführt, obschon du mir nicht das geleistet hast, was deine Väter mir geleistet haben." Wen Amon wird nun aufgefordert, schleunigst das Holz zu verladen und nicht etwa aus Angst vor den Schrecken des Meeres zu zögern[2]. Auch er, der Fürst von Byblos, könne Schrecken erregen. Zur Bekräftigung will er ihn zu den Gräbern der Boten des ägyptischen Pharao führen lassen, die 15 Jahre hier zubrachten und „auf dem Platze starben"[3]. Amon verwehrt sich dagegen, mit jenen Boten verglichen zu werden. Sie hätten die Gottheit nicht in ihrer Begleitung gehabt[4]. Der Fürst habe allen Grund, einen Denkstein zu setzen und darauf zu schreiben: Amon Re, der Götterkönig, hat mir den ‚Amon des Weges', seinen göttlichen Boten (das Götterbild)[5], nebst Wen Amon, seinem menschlichen Boten, gesandt, wegen des Holzwerkes des großen herrlichen Schiffes des Amon Re, des Götterkönigs; ich habe es gefällt, ich habe es verladen, ich habe ihn mit meiner Mannschaft ausgerüstet, ich habe sie nach Ägypten gelangen lassen, um für mich bei Amon 10000

---

[1]) Es soll in dem Hohne offenbar die Antwort auf die frühere Rede Wen Amons liegen, der behauptet hatte, Amon Re, bez. der Pharao von Ägypten, sei Herr des Landes. Der liebedienerische Würdenträger des Zekarba'al sagt: hier steht der wahre Pharao. Zur Symbolik der Schattenspendung des Königs und der Gottheit s. S. 477[3] und zur ägyptischen Beamtenwürde des Schattenspenders S. 338.

[2]) In der Rede des Königs steckt, wenn ich recht verstehe, Ironie und Ärger zugleich, daß er, vom Gottesschrecken gepackt, die Zedern liefern mußte, ohne genügende Zahlung. Er weidet sich an der neuen Verlegenheit Wen Amons, der die Hölzer nicht verladen kann. Mit seiner zweiten Rede erreicht Wen Amon übrigens, daß der Fürst ihm nicht die Verladung und die Beschaffung der Schiffe einfach überläßt, sondern ihm Schiffe mit Mannschaft stellt; vgl. das Gespräch mit den Zakar-Leuten.

[3]) Geschehen etwa unter der Regierung Ramses IX. (1142—1123).

[4]) Auch hier sieht man, daß die religiöse Schaustellung, bei der der Jüngling in Verzückung geriet, die Pointe der Erzählung bildet.

[5]) Religionsgeschichtlich interessant ist, daß das Gottesbild nur als Emanation des Gottes selbst gilt, die den Boten auf seinem Wege in sichtbarer Gestalt begleitet.

Jahre des Lebens zu erflehen noch hinzu zu dem mir bestimmten Leben. Wenn dann zu anderer Zeit ein Bote aus Ägypten kommt, der die Schrift und den Namen auf dem Denkstein[1] liest, so wirst du Wasser im Westen (im Totenreich) empfangen gleich den Göttern, die hier (im Totenreich?) sind. Zekar-Ba'al antwortet[2]: „Das ist ein guter Rat, den du mir da gegeben hast." Wie beim ersten Akt der Verhandlung gibt ihm nun Wen Amon auch die Versicherung, daß der zufriedengestellte Hohepriester ihn nachträglich entschädigen wird. Damit ist die Verhandlung beendet.

Als Wen Amon nun die Balken besah und die Einschiffung vorbereiten wollte, nahten 11 Zakarschiffe dem Hafen. Sie waren gesandt, ihn festzuhalten und seine Abreise zu verhindern. Die Zakar rächen sich offenbar für die Wegnahme des Silbersackes bei der Herreise Wen Amons. Da setzt sich Wen Amon nieder und weint. Ein Schreiber kommt und fragt im Auftrag des Fürsten nach der Ursache seiner Trauer. Zekarba'al weint auch und ist bestürzt, als er die Sachlage erfährt. Offenbar kann auch er gegen die räuberischen Zakar-Leute nicht viel ausrichten. Er sendet Wen Amon Wein und Speise und seine ägyptische Hofsängerin Tent-Nut zur Tröstung. und läßt ihm sagen: „Iß und trink und sei ohne Furcht; morgen wirst du meine Meinung hören." Am Morgen läßt der Fürst die Zakar-Leute kommen. Sie sagen: „Wir sind wegen der Schiffe gekommen, die du mit unseren Feinden nach Ägypten sendest." Er sagte zu ihnen: „Ich kann den Gesandten des Amon nicht in meinem Lande verhaften. Laßt ihn mich absenden und verfolgt ihn dann und nehmt ihn fest."

Zekarba'al sendet nun Wen Amon mit seinen Schiffen ab. Der Wind treibt ihn nach Zypern (Alasa, bab. Alašia). Die Leute der Stadt kamen heraus und schleppten ihn in feindlicher Absicht zur Stadtfürstin Heteb, die gerade von dem einen ihrer Häuser zum andern ging[3]. Einer der Leute kann dolmetschen. Er läßt der Fürstin sagen: „Bis nach Theben, dem Wohnsitz des Amon, hatte ich gehört: ‚in allen Städten tut man Unrecht, im Lande Alasa tut man Recht'. Und nun tut man auch hier täglich gegen mich Unrecht." Er droht mit dem Zorne der Ägypter, die einen vermißten Boten des Amon immerfort suchen werden, und mit dem Zorne des Fürsten von Byblos, der die Tötung seiner Mannschaft zehnfach rächen wird. Die Fürstin beruhigt ihn vorläufig und sagt: „Leg dich schlafen."

Leider bricht der spannende Roman des Wen Amon hier ab. Er ist aber auch als Fragment in kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beziehung ein einzigartiges Dokument zur Erhellung einer sonst dunklen Zeit der ägyptisch-phönizischen Geschichte.

Die zuletzt besprochenen Texte gehören bereits in die Zeit der Einwanderung Israels in Kanaan. Die Beziehungen Ägyptens zu Syrien in der späteren Zeit werden an der betreffenden Stelle besprochen.

Die Hettiter und Kanaan.

Unter der Bezeichnung Hettiter (Ḫittim) versteht das Alte Testament zwei große Völker:

1. Die eigentlichen Ḫatti, die ihren politischen Mittelpunkt in der Zeit um 1500 nahe dem Halys in der Stadt Ḫatti an der Stelle des heutigen Boghazköi gehabt haben. Ihr erster bedeutender König ist Ḫattušil I. um 1400. Die offizielle Sprache seines Königsarchivs, das H. Winckler entdeckt hat[4], ist babylonisch, wie die des gleichzeitigen in Amarna ge-

---

[1]) Einen Denkstein aus Byblos aus späterer Zeit (5. Jahrh. v. Chr.) zeigt Abb. 203.

[2]) Wohl nicht ironisch. Das folgende Verhalten zeigt, daß er, wenn auch widerwillig, wieder vor der schlauen religiösen Rede erschrocken ist. Er kennt offenbar den ägyptischen Totenkultus (s. S. 342 Abb. 139f).

[3]) Die Situation erinnert an die Odyssee.

[4]) Beispiele in Wincklers Vorläufigen Mitteilungen OLZ 1906 (separat er-

fundenen ägyptischen Archivs. Der König nennt sich die „Sonne“ wie der gleichzeitige Pharao in Ägypten.

2. Die Mitanni, die in der genannten Zeit in Nordsyrien und im eigentlichen Mesopotamien saßen, hier als Vorgänger der Assyrer. Im Archiv von Amarna fanden sich Briefe des Pharao Amenophis III. und IV. und der Witwe Amenophis' III., Teje, an den König der Mitanni Tušratta[1].

Der oberste hettitische Gott war Tešup, der „Herr von Himmel und Erde“. Die Babylonier haben ihn ihrem Wettergotte Adad gleichgesetzt. Neben ihm begegnen wir den meisten babylonischen Göttern, unter denen Zamama, der alte Stadtgott von Kiš, eine besonders große Rolle spielt. Unter den Göttinnen genoß die größte Verehrung die Ḫepa, die „Himmelskönigin“, die in Boghazköi-Texten wiederholt neben den anderen großen Göttern erscheint, und die Sonnengöttin Šamaš-Bêlit, deren Hauptkultort die Stadt Arina war.

In der untersten Schicht von Boghazköi wurden Keilschrifttexte gefunden, die mit den sog. kappadokischen Keilschrifttexten unmittelbar verwandt sind und einer aus Babylonien nach Kleinasien eingewanderten Bevölkerung angehören. Die Hettiter sind also bereits bei ihrer Einwanderung in Kleinasien sehr lange vor der Amarnazeit von babylonischer Kultur beeinflußt worden (vgl. HAOG S. 155).

Der erste Einbruch der Hettiter in das eigentliche babylonische Herrschaftsgebiet ist für das Ende der ersten Dynastie Babyloniens (um 1930) bezeugt. Die S. 191, Anm. 2 übersetzte Stelle einer babylonischen Chronik bezeugt für diese Zeit den hettitischen Eroberungszug auf babylonischem Gebiete, der jedenfalls wenigstens einen Teil von Babylonien für Jahrhunderte unter hettitische Oberherrschaft gebracht hat.

Wir dürfen annehmen, daß die Eroberungszüge der Hettiter nach Vorderasien schon sehr frühe auch das Westland betroffen haben. In der Amarnazeit finden wir die Hettiter und Ägypter als Rivalen auf syrischem Gebiete. Die Machtgrenze der Hettiter reichte damals mindestens bis Arvad. Es spricht aber mancherlei dafür, daß die hettitische Herrschaft in den früheren Jahrhunderten noch weiter nach Süden reichte. Der in der Amarnazeit von Ägypten abhängige König Putḫiepa ist ein Hettiter. Sein Name bedeutet „dienstbar der Göttin Ḫepa“[2]. In den Briefen aus Byblos finden sich zahlreiche hettitische Glossen[3].

Es ist sehr wohl möglich, daß die Hettiter in den vorangehenden Jahrhunderten ihre Herrschaft auch auf das südliche Palästina ausgedehnt haben. Die merkwürdige Urkunde 1 Mos 23 setzt voraus, daß die Hettiter zu Abrahams Zeit die Herrenbevölkerung des Landes bildeten (s. S. 304 f.) und 1 Mos 26, 34 läßt Esau hettitische Frauen heiraten. Wenn Asurnaṣirpal den Begriff Ḫatti-Land auf Syrien und Palästina ausdehnt und

---

schienen Berlin, Peiser 1906), OLZ 1910, Sp. 289ff.; MVAG 1913, Nr. 4 (Vorderasien im 2. Jahrtausend) und in meinem: Alter der babylonischen Astronomie (Im Kampf um den Alten Orient III)[2]. Die Veröffentlichung der Texte ist jetzt begonnen worden: Inschriften aus Boghazköi, Heft 1 und 2 (Leipzig 1915).

[1]) VAB II, S. 130ff., dazu den in der Landessprache geschriebenen Brief, Bork, MVAG 1909, Nr. 1.

[2]) Vgl. S. 204. Irrtümlich Abdi-ḫiba gelesen, s. Gustavs OLZ 1911, Sp. 341f.

[3]) Amarna Nr. 58 (VAB II) schreibt der Hettiter Ḳatiḫutišupa („zu den Füßen des Tešup“) an den Pharao. Böhl, Kanaan und Hebräer hat es wahrscheinlich gemacht, daß die Kanaanäer der Amarnazeit Mitanni-Leute waren. Ez 16, 3 sagt von Jerusalem: *deine Mutter war eine Hettiterin.*

geradezu den geographischen Begriff Amurrû durch Ḫatti-Land ersetzt, so erklärt sich das am besten aus der Bekanntschaft des assyrischen Großkönigs mit früheren Besitzrechten der Hettiter, die jetzt der Assyrer für sich in Anspruch nehmen wollte. Es würde der Gepflogenheit der orientalischen Politik entsprechen, Eroberungen durch Nachweis historischer Rechtsansprüche zu begründen.



Abb. 85: Hettitischer König. Nach Ball, Light, Tafel zwischen 98 u. 99.

Nach der Amarnazeit ist die hettitische Herrschaft abermals weiter nach Süden vorgerückt. Ramses II., der gelegentlich verrät, daß er hettitische Götter im Lande dulden muß, konnte noch am Nahr el Kelb (zwischen Beirut und Gobal-Byblos, s. S. 181 ff.) ein Siegesdenkmal errichten. Der Vertrag zwischen ihm und dem Hettiterkönig Ḫattušil[1], der die beiderseitigen Interessensphären abgrenzte, gibt die Grenze nicht näher an, sie wird aber für Ägypten nicht weit über den Nahr el Kelb hinausgegangen sein, höchstens bis Tyrus. Als um 1100 Tiglatpileser I., der Herr des neu erstandenen assyrischen Weltreiches, seine Hand auf Syrien legte, hat er in Arvad, wie einer seiner Nachfolger erzählt[2], „Geschenke" des Pharao von Ägypten empfangen. Da er selbst nach dem Zug nach Arvad in einem erhaltenen Fragment einen Hettiterkönig erwähnt[3], so darf man annehmen, daß noch zu seiner Zeit diese Gegend Nordphöniziens als Grenzgebiet zwischen der nominellen Herrschaft der Ägypter und der Hettiter galt, wie sie S. 207 festgestellt wurde. 1 Sa 26, 6 bezeugt noch für die Königszeit hettitischen Besitz an der Nordgrenze des Landes am Fuße des Hermon.



Abb. 86: Hettitsche Hirschjagd. Original im Louvre.

[1]) Das in Keilschrift geschriebene hettitische Exemplar des Staatsvertrags ist in Boghazköi gefunden worden (veröffentlicht in Inschriften aus Boghazköi Heft 1). Das ägyptische Exemplar ist am Tempel von Karnak eingemeißelt und war ursprünglich auf einer Silbertafel niedergeschrieben (s. W. M. Müller, MVAG 1902, Nr. 5, vgl. AO IV, 1). [2]) KB I, 126 f.; Z. 29 f. [3]) Winckler F. III, S. 247.

Abb. 85—88 sollen einen Einblick in die hettitische Kultur geben.

Abb. 88 zeigt eine hettitische Tešup-Gestalt, in Ostpreußen gefunden (s. hierzu S. 321, Anm. 1).

Die Ḫarri.

In den Vertragsurkunden von Boghazköi werden als Herrenbevölkerung im alten Mitanni-Gebiet in Nordsyrien am Euphrat für die Zeit um 1300 die Ḫarri bezeugt. Unter den als Schützer der Verträge zwischen Ḫarri und Mitanni angerufenen Gottheiten befinden sich als Götter der Ḫarri die arischen Gottheiten Indra, Varuna, Mitra und die Našatyas[1]. Der Name Ḫarri ist vielleicht mit Arier identisch. Wenn sich das bestätigt, so wäre sehr früher Einfluß arischer Völker auf Vorderasien bezeugt. Daß die Ḫarri ihre Eroberung auch nach Palästina ausgedehnt haben, und zwar vor der oben besprochenen ägyptischen und hettitischen Eroberung, dafür spricht die frühe Erwähnung der Ḫaru in ägyptischen Inschriften als eines feindlichen Volkes in Syrien und die biblische Angabe, daß Ḫorim die Ureinwohner des Landes gewesen seien.

Nach Papyrus Anast. 3, 1, 10[2] hieß der an Ägypten angrenzende Teil von Syrien (das Küstenland südlich von Gaza) „das Land von Ḫaru". Als Seti I. die Beduinen der Steppe besiegt hat, begrüßen ihn an der Grenze von Palästina die „Fürsten von Ḫaru". Später wurde in der 20. Dynastie der Name auf das ganze Küstenland bis Phönizien ausgedehnt. In einem Märchen aus der Zeit um 1100 (Pap. Harris 500, Rs. 5, 3—4) besteht Asien aus den kleinen Staaten von Ḫa-ru und dem großen Reich von Naharin. In den Annalen der 18. Dynastie wird in der Beute von Tripolis am Libanon „eine große Amphora von Arbeit von Ḫaru" und nach einer Schlacht in Naharin „fünf Bogen aus Ḫaru" als fremde Merkwürdigkeit genannt. Bereits zu dieser Zeit erstreckten sich, wie das gegen Thutmes III. geschlossene Bündnis zeigt, die Ḫaru-Leute über das ganze Philisterland mindestens bis zum Karmel.



Abb. 87: Schwertknauf mit hettitischer und assyrischer Inschrift des Königs Tar-ku-u(?)-tim(?)-me šar (mâtal) Me-tan, „T. König des Landes der Stadt Metan (Mitanni)". Nach Wright, The Empire of the Hittites S. 165. Original verschollen.



Abb. 88: Ein hettitischer Tesup aus Bronze, in Ostpreußen (Scherner Wald, Kreis Memel) gefunden. Nach Peiser, Sitzungsber. d. Altertumsgesellschaft Prusia 1908, S. 424 ff. Größe 2:3.

Diese Ḫaru werden ihrem Namen nach mit den Ḫarri ebenso zusammengehören[3]

---

[1]) s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 112, Das Alter der babylonischen Astronomie[2] S. 22. Zu den Ḫarri überhaupt Winckler, Vorläufige Mitteilungen MDOG Nr. 35, S. 49 ff. und OLZ 1910, Sp. 289 ff.

[2]) W. M. Müller, Asien und Europa S. 149 ff., Ed. Meyer, Die Israeliten S. 330, dazu Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2] I S. 36 f.

[3]) So zuerst Haigh, Äg. Z. 75, 29; bestritten von W. M. Müller, der wohl aber

wie die biblischen Ḫoriter (חוֹרים)[1], die das Gebirge von Se'ir bewohnten[2]. Die Erklärung „Höhlenbewohner" beruht auf Volksetymologie, die durch die geologische Eigenart des Se'ir-Gebirges veranlaßt wurde. Die megalithischen Denkmäler, kyklopischen Mauern, orthostatischen Straßen und Dolmen, die sich als Spuren uralter Besiedelungen im Ostjordangebiet und im Karmelgebiet finden, sind vielleicht Reste der Ḫorim-Kultur. Derartige Megalithen, der jüngeren Steinzeit angehörig, finden sich in dem gesamten Gebiet der großen von Island bis Indien reichenden arischen Völkerwanderung[3].

Fünfzehntes Kapitel.

Der Ertrag der neueren Ausgrabungen in Palästina[4].

Im Jahre 1837—38 bereiste Edward Robinson mit dem Beiruter Missionar Eli Smith die Sinaihalbinsel und Palästina und entdeckte, daß in den modernen arabischen Namen die biblischen Namen enthalten sind. Seit 1845 veranstalteten der Schweizer Titus Tobler u. a. die erste Topographie Jerusalems. Die Arbeiten jener beiden regten die Gründung des „Palestine Exploration Fund" in London an, der zuerst durch Conder und Kitchener die Landesaufnahme Robinsons ergänzte, eine Arbeit, die seit 1884 von der Deutschen Palästinagesellschaft im Ostjordanlande fortgesetzt worden ist.

Die archäologische Erforschung hat, abgesehen von Jerusalem, erst 1890 eingesetzt.

1. Tell el Hezî = Lakiš. 1890 untersuchte Flinders Petrie und 1891 weiter J. Bliss im Auftrage des Palestine Exploration Fund im Südwesten Palästinas den Trümmerhügel Umm Lakiš. Nicht hier, aber in der Nähe, unter dem Hügel Tell el Hezî entdeckte man in sieben Schichten die Stätte des biblischen Lakiš[5], nordöstlich von Gaza, von wo aus einst Sanherib Jerusalem zernierte (s. zu 2 Kg 18, 14. 17). Ein Zufallsfund förderte aus dem Schutt einen Keilschriftbrief zutage, der zweimal Zimrida erwähnt, der nach den Amarnabriefen Regent von Lakiš war,

---

seit dem Ḫarri-Fund in Boghazköi seine Ansicht geändert haben wird; vgl. Ed. Meyer l. c., Kittel, Gesch. d. Volkes Israel[2] I S. 36.

[1]) 1 Mos 14, 6; 5 Mos 2, 12. 22. — 1 Mos 36 werden ihre Stämme aufgezählt.

[2]) Die Identität nimmt Winckler MDOG Nr. 35, S. 53 unbedenklich an; vgl. OLZ 1910, Sp. 289ff. Bedenken erhebt Kittel l. c. S. 37 angesichts der 1 Mos 36 aufgezählten Stämme mit gut semitischen Namen,. Danach ist übrigens Sor'a, die Heimat der Manachatäer, ḫoritisch; Manoaḫ, der Vater Simsons, ist also Ḫoriter. Wenn sie arisch sind, so bekräftigt das die Ansicht der „Panarier", die die Simsonlegenden als arisch reklamieren.

[3]) s. Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2] I S. 39ff.

[4]) vgl. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente 1907; H. Thiersch, Die neueren Ausgrabungen in Palästina, Archäol. Anzeiger im Jahrbuch des Arch. Instituts zu Berlin 1907—09; Thomsen, Palästina und seine Kultur in 5 Jahrtausenden 1909; Kittel, Gesch. Isr.[2] I, 106ff.

[5]) Flinders Petrie, Tell el-Hezy 1891; Bliss, A mound of many cities[2] 1898.

und den Namen Šipṭi-Addi, der ebenfalls aus den Amarnabriefen bekannt war.

Der Briefschreiber Pabi, wohl ein ehrgeiziger Bürger von Lakiš, berichtet an den „Großen", d. i. an den ägyptischen Machthaber und Kornkammerverwalter Janḫamu, dessen Stellung merkwürdig an die Josefs in Ägypten erinnert (S. 337 ff.), daß ein gewisser Šipṭi-Addi den Zimrida von Lakiš zum Abfall gebracht und in gleichem Sinne an ihn geschrieben habe; s. zuletzt KAT[3] S. 202 f.

Die Tontafel fand sich in der dritten Schicht. In derselben Schicht fanden sich auch Skarabäen der 18. Dynastie, einer mit dem Namen der Teje (S. 201). Schon die unterste Schicht zeigt Spuren starker Befestigung, die sich aus der Natur der Stätte als Festung gegen Ägypten erklären; in den Häuserresten lagen Bronzewaffen und Geräte. Die vierte Schicht, die der ersten israelitischen Zeit angehören wird, zeigt starken Brandschutt, die fünfte Schicht enthält Scherben ägyptischer, phönizischer und spätägäischer Herkunft und eigenartige unter den Hausmauern eingegrabene Tonlampen.





Abb. 89: Abb. 90: Siegelzylinder aus Tell el Hezî. Nach Bliss, A Mound of many cities p. 79.

Die Abb. 89 und 90 gegebenen Siegelzylinder aus Tell Hezî sind charakteristisch für die in Kanaan eingedrungene ägäische Kultur[1].

2. Im Südwesten Palästinas untersuchten 1890—1900 Bliss und Macalister vier Trümmerhügel[2]:

Tell eš Sâfi = Gath?,
Tell Zakarîje = Azekah?,
Tell Sandaḫannah = Maresa-Morešet,
Tell el Judeideh = ?

Tell eṣ-Sâfi, am Talausgang zur Philisterebene gelegen, zeigte zwei Schichten, die dem 2. Jahrtausend angehören, und eine aus dem ersten Jahrtausend. Die mittlere Schicht barg Scherben einer eigenartigen Arbeit, die von Thiersch als spezifisch philistäisch erkannt worden ist; daneben Stücke von ägäischer Art. Ein hier aufgedecktes kanaanäisches Heiligtum (vgl. Bliss and Macalister S. 32, Vincent l. c. S. 102 ff.) erinnert in seiner Anlage an das S. 251 abgebildete alte Kultusmodell. Die wichtigsten Einzelfunde bilden die Fragmente einer assyrischen und einer ägyptischen Stele. Die assyrische Stele[3] zeigt Fragmente einer assyrischen Königsgestalt. Die ägyptische Stele hat eine Inschrift[4].

---

1) Die beiden Siegelzylinder nach Bliss, A mound of many cities p. 79. Ähnliche animalische Dekoration (Fische, Vögel, Vierfüßler, besonders Steinböcke) wurden zwar auch auf Topfscherben in Zypern und in Ägypten gefunden, aber sie ähneln Scherben von Mykene und Rhodos, die als hier fabrizierte Ware angesehen werden dürfen, vgl. Sellin, Ertrag der Ausgrabungen S. 26 f.

2) J. Bliss and R. A. Stewart Macalister, Excavations in Palestine 1898—1900, London 1902; Thiersch im Anzeiger des K. Deutschen Arch. Instituts 1908, Sp. 349 ff. 366 ff. 384 ff. 392 ff. 3) Bliss and Macalister, l. c. S. 41. 4) ib. S. 43.

Auch drei babylonische Siegelsteine wurden in Tell es-Sâfi gefunden neben vielen Skarabäen[1]. Zwei zeigen religiöse Szenen: auf dem einen der Priester vor dem Altar, auf dem andern der Priester vor den Symbolen Marduks (Quastenlanze), Nabûs (Schreibgriffel) und Ištars (achtstrahliger Stern). Der dritte zeigt geometrische Linien[2]. Nr. 2 und 3 sind aus Onyx gefertigt, Nr. 1 ist gewöhnlicher Stein.

Tell Zakarîje zeigt unter der Stadtanlage, die nicht viel über 1100 hinausführt, eine Höhlenanlage (natürlich und künstlich), die wohl aus vorisraelitischer Zeit stammt. In der israelitischen Schicht fanden sich Krughenkel mit der geflügelten Sonnenscheibe (nicht vierflügeliger Skarabäus, wie Vincent annimmt) als königlichen Stempel aus der Zeit des Reiches Juda. Die Stücke gehören zu königlichen Töpfereien, die nach den Aufschriften der königliche Hof in Siph, Hebron, Socho und Memesched (Morescheth) unterhielt (1 Chron 4, 22 f.). Die Aufschrift beginnt immer mit le-melek „dem König", dann folgt der Fabrikort.



Abb. 91: Altbabylonischer Siegelzylinder aus Tell el Judeideh. Nach Bliss and Macalister, Excav. in Palestine Pl. 83.

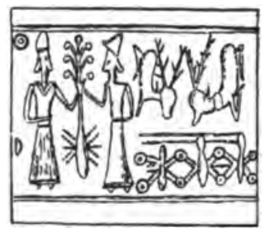


Abb. 92: Siegelzylinder aus Tell el Judeideh. ib. Pl. 83.

Tell Sandaḫannah, südlich von Beth Dschibrin, die Straße von Gaza nach Hebron und Jerusalem beherrschend, ist durch die Grabfunde als die Stätte des biblischen Morescheth (Heimat des Micha), hellenistisch Marissa, erwiesen. Die älteste Anlage ist altjüdisch: das von Rehabeam befestigte Morescheth. Darüber wurde die früh hellenistische Stadt erbaut, zu der die ältere Ringmauer und die reich geschmückten Gräber gehören, die von den Makkabäern um 120 zerstörte Hauptstadt Idumäas, das Marissa des Apollophanes. Zu den bemalten Gräbern s. Thiersch, Painted Tombs at Marissa 1905. Die oberste Besiedelung ist nach Thiersch das Marissa des Pompejus, das 40 v. Chr. die Parther zerstörten.

Tell el Judeideh, südlich von Tell Zakarîje, wie dieses auf dem Höhenzug gelegen, der im Westen das Wadi Bet-Dschibrin begleitet. Vier Ansiedelungen wurden bei der Grabung auf dem Südplateau unterschieden. Nach dem Scherbenfund gehört die älteste Schicht dem frühen 2. Jahrtausend an, dann folgt eine philistäische, eine jüdische und eine hellenistisch-römische Ansiedelung. Auch hier wurden Krughenkel der jüdischen königlichen Manufaktur gefunden, aber nicht nur aus königlichem, sondern auch aus privatem Besitz; sie tragen alttestamentliche Namen wie Hosea, Asarja, Nahum, Menahem, Michaja.

Bliss and Macalister berichten noch von drei babylonischen Siegelzylindern aus den Ausgrabungen der Schefela (l. c. S. 153 und Pl. 83). Nr. 1 eine rohe Kopie, zwei Männer und drei Tiere darstellend, Nr. 2 der Zeit um 3000 (Lugalanda) angehörig, eine Gigantomachie darstellend (Abb. 91), Nr. 3 (bei Bliss and Macalister Nr. 4) zwei Priester zwischen dem heiligen Baume darstellend (Abb. 92).

---

[1]) Abgebildet ib. Pl. 83.
[2]) Einen ähnlichen Siegelstein kaufte ich in Jerusalem.

3. 1902—1905 und 1907—1909 grub Macalister im Auftrage des Pal. Explor. Fund im Tell Dschezer, drei Stunden östlich von Jaffa, an der Stelle des biblischen Gezer[1].

Gezer, an der Straße von Jaffa nach Jerusalem den wichtigsten Gebirgspaß am Rande der Schefela beherrschend, ist von jeher von besonderer strategischer Wichtigkeit gewesen. Die Amarnabriefe erwähnen die Stadt[2]. Die ägyptische Herrschaft wurde hier am längsten aufrecht erhalten. Erst unter Salomo wurde es israelitisch (vgl. Jos 16, 10; Ri 1, 29). Nach 1 Kg 9, 16 gab der Pharao die Stadt seiner Tochter als Mitgift bei der Heirat mit Salomo.

Die Spuren führten hier bis um 3000 zurück. Die älteste auf dem Felsen teilweise über Felshöhlen erbaute und bereits befestigte Anlageschicht gehört der jün-



Abb. 93: Die Maṣṣeben von Gezer.

geren Steinzeit an (Feuersteingerät). Eine der Höhlen diente zur Totenverbrennung. Ein großer Tunnel führt zu einer Quellhöhle. Die zweite vorisraelitische Schicht zeigt Befestigungen und Grabanlagen innerhalb der Mauer mit Bronzen, Siegeln, Skarabäen der 12. und 13. Dynastie[3]. Die dritte Schicht zeigt gut erhaltene Teile einer Befesti-

[1]) R. A. Stewart Macalister, The Excavation of Gezer 1912 (3 Bde.); Thiersch, Anzeiger l. c. 1908, Sp. 349ff. 1909, Sp. 347ff. Die vorläufigen Berichte finden sich in Palestine Exploration Fund 1902, 317ff. 1903, 7ff. 107ff. 195ff. 299ff., 1904, 9ff. 107ff. 194ff. 320ff. 355ff., 1905, 16ff. 97ff. 183ff. 309ff., 1906, 62ff. (Gezer und Megiddo), 115ff. (Gezer und Ta'anek), 1907, 184ff. 254ff., 1908, 13ff. 78ff. (der Tierkreis von Gezer, vgl. 27ff. 162ff.), 96ff. 200ff. 272ff., 1909, 13ff. und 107ff. (althebräischer Kalender), 87ff. 106. 183ff.

[2]) s. Clauß, ZDPV XXX, S. 21.

[3]) Ein Skaraboid stellt eine bärtige Gestalt dar, die auf einem geflügelten Löwen steht und zwei geflügelte Löwen packt, darüber die geflügelte Sonnenscheibe, s.

gungsanlage, die auf Thutmes III. zurückgeführt wird, und an der später weiter gebaut worden ist. Die Gräber sind Schichtgräber außerhalb der Mauer. Von dem Fund einer ägyptischen Stele berichtet der Pal.Expl. Fund 1903, S. 37. Dieser kanaanäischen Schicht gehört die Abb. 93 wiedergegebene Maṣṣeben-Reihe an. Der eine der Steine ist durch Salben, Handstreichen, Küssen abgenutzt. Vielleicht hat die Heilig-



Abb. 94: Scaraboid (Achat) aus Gezer. Nach Pal. Expl.Fund 1905, S. 319.



Abb. 95: Siegelzylinder aus Gezer. Nach Pal. Expl. Fund 1905, Pl. VI, zu S. 321, Nr. 14b.



Abb. 98: Symbolisches Fundamentopfer (Schüssel und Lampe ineinander gelagert) gefunden in Gezer (Quarterly Statements des Pal. Expl. Fund 1903, S. 205 f.)

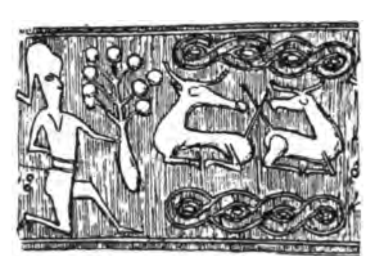


Abb. 96: Hettitisches Siegel aus Gezer. Nach Pal. Expl. Fund 1903, Pl. III, Nr. 5 (zu S. 122).



Abb. 97: Babylonischer Siegelzylinder aus Gezer (in der Schicht der Zeit um 1200—1000 gefunden). Nach Pal. Expl. Fund 1907, S. 266, Fig. 7.

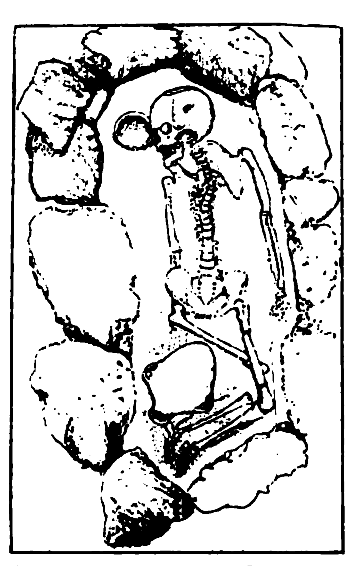


Abb. 99: Fundamentopfer in Gezer. Nach Quarterly Statements des Pal. Expl. Fund 1904, S. 17.

Abb. 94. Ein Siegelstein stellt eine anbetende, bekleidete Person mit erhobenen Händen dar, mit dem Profil nach rechts; vor ihr steht eine greifartige Sphinx, darüber die Mondsichel; oben ein geflügelter Skarabäus, s. Abb. 95. Ein Siegel von hettitischem Charakter stellt einen knienden Adoranten mit einem Zweig dar vor zwei gegeneinander gerichteten Steinböcken, s. Abb. 96, ein anderes (aus der Schicht um 1200—1000), fein in Steatit geschnitten, eine Adorationsszene, s. Abb. 97. Ein Skarabäus (Pal. Expl. Found 1905 S. 186f.) enthält einen Hymnus auf Amenhotep III., den Besieger Asiens (ähnliche Stücke dieses „marriage scarab" sind in Ägypten in ungefähr 20 Exemplaren gefunden worden).

keit der Maṣṣebah veranlaßt, daß hier bei verschiedenen Gelegenheiten „Denksteine" angebracht worden sind. Sie wurden wohl in religiöser Absicht bei feierlichen Gelegenheiten errichtet und haben nach unserer Auffassung (s. zu 1 Mos 28, 10ff.) kosmisch-symbolischen Sinn. Zahlreiche meist rohe Aštarte-Bilder wurden in der Nähe gefunden, daneben eins, das die Göttin (Isis-Aštarte) mit Kind darstellt. In zwei gemauerten runden Behältern fanden sich kyprische Bronzegefäße und eine kleine Schlange aus Bronze. Leichen neugeborener Kinder in Tonkrügen gehören vielleicht auch zur heiligen Stätte. Rechteckige, auf dem Fels gemauerte Gräber mit Speiseresten, eisernen Messern und Gefäßen, die ägyptischen und ägäischen Charakter haben, werden der Philisterperiode zugeschrieben.

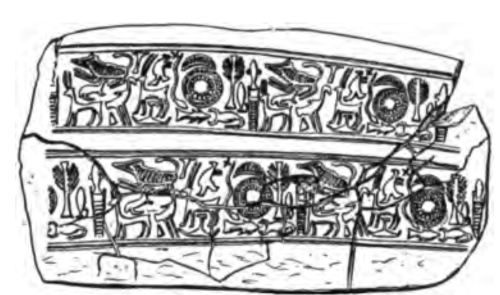


Abb. 100: Siegel aus Gezer, Tierkreis darstellend? Nach Hinke, Boundary Stone S. 321.

Abb. 98 und 99 zeigen Fundamentopfer, die in Gezer in situ gefunden wurden. Zum Fundamentopfer s. S. 415.

Der interessanteste Einzelfund ist die Abb. 100 gegebene Tafel, die einen Tierkreiszyklus darzustellen scheint.

Der israelitischen Periode gehört der Weiterbau der Mauer (Türme usw.) an und einfachere Felsengräber.

Aus dieser Schicht stammt auch das Fragment eines althebräischen Kalenders, das folgendermaßen lautet[1]:

1. Monat der Frucht-Ernte. Monat der
2. Aussaat. — Monat der Heu-Ernte.
3. Monat der Flachsernte.
4. Monat der Gerste-Ernte.
5. Monat des Dreschens und Wägens(?)
6. Monat des Beschneidens der Weinstöcke.
7. Monat der Feigenernte (?)
8. ....

Das Fragment ist verwandt dem assyrischen Kalendarium V R 29, 1—13, das in zwei Spalten rechts die assyrischen Monatsnamen und links ideographische Bezeichnungen enthält, wie sie besonders in der Hammurabizeit sich finden (V R 43 zählt 6 verschiedene Bezeichnungen der Monate auf) und sich teilweise auf den Erntecharakter der Monate beziehen[2]:

Araḫsamna: Monat der Feldbestellung (araḫ URU.DU. A)
Tebêṭ: Monat des Graswuchses (?) (araḫ AB. BA. È)
Šabâtu: der Kornmonat (araḫ AŠ. A. AN)
Adaru: Monat der Ernte (araḫ ŠE. KIN. KUD)
Schalt-Adaru: Monat der Einbringung der Ernte. (araḫ DIR. ŠE. KIN. KUD)

Der israelitischen Periode gehören ferner zwei Keilschrift-Fragmente an[3]:

---

[1]) Pal. Expl. Fund 1909, 27f. (Lidzbarski), 96 (Pl. III Abbildung), 30ff. (Gray) 107ff. (Ronzevalle) 113ff. (Daiches) 118ff. (Dalman).

[2]) Daiches l. c. V R 29, Nr. 1, Z. 8. 10. 11. 12. 13ab.

[3]) 1912 wurde mir glaubwürdig in Jerusalem erzählt, daß eine größere Tafel

1. Ein in Gezer gefundenes assyrisches Kontrakt-Fragment (Abb. 101f. zeigt das Siegel):

Vorderseite:

1. Siegel des Marduk-erîba, Sohn des ....
2. Siegel des Âbi-erîba, Sohn des ....
3. zusammen 2 Männer, Besitzer der Häuser, des Feldes (?) ....
4. das Haus des Lu-aḫê, für ....
5. Die Leute Ṭuri-Ai, seine zwei Frauen, sein Sohn
6. drei Männer .... (pl)
7. zwei ....
8. ....
9. .... -iaḳar

(Eine beträchtliche Anzahl von Zeilen ist hier verloren gegangen, die weitere Einzelheiten und den Anfang der Vertragsbedingungen gaben. Im ganzen fehlt über die Hälfte der Vorderseite und wahrscheinlich ein entsprechender Teil der Rückseite.)

Rückseite:

1. ....
2. er wird zurückkehren ....
3. soll er nicht erhalten. Fieber und Fallsucht
4. für hundert Tage, körperliches Gebrechen(?) für alle Zeit.
5. Monat Sivan, 17. Tag, Limu-Jahr nach dem Jahre des
6. Ašur-dûr-uṣur, des Präfekten von Mašḫalzu.
7. Vor Zaggi; vor Ṭebetâ[i];
8. vor Bêl-apal-iddina; vor Marduk-nâṣir .... ;
9. vor Ḫuruaṣi, dem Präfekten ..... ;
10. vor Burrapi'u, dem Kaufmann;
11. vor Zêr-ukîn, Sohn des Ṭebet[âi];
12. vor Hitadin (?), vor Si-' .... ;
13. vor Mannu-kî -Arba-ilu; vor .... ;
14. vor Zêrûtu.

Es handelt sich, wie es scheint, um den Kauf eines Grundstückes mit Häusern und Sklaven. Die Datierung ergibt 651 v. Chr. 652 war Ašur-dûr-uṣur Archont[1] (zur Würde der Limu, der regierenden Jahresbeamten s. HAOG 162. 196[2] und unten S. 493f.). Wir wissen auch, wer „im Jahre nach dem lîmu des Ašur-dûr-uṣur" Archont war: Sagabbu. Der Advokat, der den Kontrakt schrieb, wußte es offenbar noch nicht. Er war also weit von Niniveh entfernt. Daraus ergibt sich, daß der Kontrakt nicht in Gezer importiert ist, sondern wirklich fern von Assyrien abgefaßt ist.

2. Ein in Gezer gefundenes Fragment in neubabylonischer Schrift.

Es stellt den Teil eines Briefes dar. Genannt sind die Stadtnamen Ki-id-di-in (= Gittaim 2 Sam 4, 3?) und Ja-ap-pu (Joppe), der Personenname Iṣ-ṣi-ir (= Jeṣer 1 Mos 46, 24?). Die Lieferung von sieben Stieren wird erwähnt. Der Brief beweist, daß die babylonische Schrift und Sprache noch in neubabylonischer Zeit in Gezer in bestimmten Kreisen in Übung war.

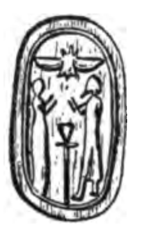
Die jüngste Schicht der Gezer-Ausgrabungen gehört wohl der Makkabäerzeit an, in der Gezer unter Simon Makkabäus eine wichtige Festung war (Gazara 1. Makk. 9, 52).

---

mit Keilschrift im Gebiet von Gezer durch Raubbau aufgetaucht und dann verschwunden sei. Zu den Fragmenten s. Pal. Expl. Fund 1904, 229ff.

[1]) s. Streck, VAB VII, S. CDLX.

4. In dem nordpalästinensischen Ta'anek, an der Stelle des biblischen Ta'anâkh, am Abhang der samaritanischen Berge im Süden der Ebene Jesreel unweit Megiddo (an beiden Städten führte die eine der Heeresstraßen von Osten nach Ägypten vorüber), hat E. Sellin in den Jahren 1902—1904 eine erfolgreiche Ausgrabung veranstaltet[1]. Er legte dort eine Stadt bloß, die von 2000—600 v. Chr. existierte und an vier Stellen durch Burgen befestigt war. Bereits Thutmes III. nennt sie unter den eroberten Städten, und in den Amarnabriefen wird sie als bedeutende Stadt erwähnt (s. Clauß, ZDPV XXX, S. 59). Ri 5, 19 kommt sie im Deborahliede vor.



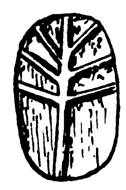


Abb. 101. Abb. 102.
Die Siegel des in Gezer gefundenen assyrischen Kontraktes. Aus Pal. Expl. Fund 1904, S. 232.

Sämtliche ältere Schichten tragen den Charakter der westsemitischen Kultur. Zu den ältesten Kleinfunden gehört ein babylonischer Siegelzylinder aus der Zeit um 2000, in den nachträglich einige Hieroglyphen eingeschnitten sind (Abb. 103)[2]. Der vorisraelitischen Zeit gehört ein im Westen gelegener Burgbau an, in dem ein Skarabäus aus der Zeit Thutmes' III. gefunden wurde. In einem zweiten Burgbau aus unbehauenem, polygonalem, hartem Kalksteine, der vor allem durch die stockwerkartige Aufführung der Umfassungsmauer sich als altkanaanäisch charakterisiert, fand sich eine tönerne Bibliothekskiste (vgl. Jerem 32, 14 und Abb. 285f.) des Fürsten, und im Zusammenhang mit ihr einige Urkunden aus der Amarnazeit. Einen Felsblock, in den eine Stufe gehauen ist, hält Sellin für einen Steinaltar aus kanaanäischer Zeit[3]. Die Ostburg hält Sellin für einen salomonischen Bau. Andere babylonisch-ägyptische Kleinfunde treten hier gegen solche ägyptisch-phönizischer Art zurück.



Abb. 103: Siegelzylinder gefunden in Ta'anek. S. hierzu S. 229.

Die Ta'anek-Urkunden.

In der Bibliothekskiste des Fürsten von Ta'anek fanden sich nur noch zwei Keilschrift-Urkunden, Listen enthaltend[4]. In der Nähe der Kiste, offenbar ursprünglich zur Sammlung gehörig, fanden sich neben anderen Tontafelfragmenten vier Briefe an den Fürsten Aširat-jašur von Ta'anek gerichtet[5]. Der erste Brief (Sellin Nr. 1) lautet:

---

[1]) Sellin, Tell Ta'anek 1904; Nachlese aus dem Tell Ta'anek 1906; (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften L, Bd. IV; LII, Bd. III). Hiernach Abb. 103—107. Vgl. dazu Thiersch, l. c. und dagegen wieder Sellin in Memnon II, 1909, 211 ff.

[2]) s. W. M. Müller MVAG 1912, Nr. 3, S. 3, Anm. 1.

[3]) Sellin, Tell Ta'anek S. 34. In der israelitischen Zeit sind die Stufen verboten, s. 2 Mos 20, 25f.

[4]) Vgl. das zu Kirjath Sepher S. 245 Gesagte.

[5]) Die Übersetzung Hroznýs bei Sellin (Denkschriften L, Bd. IV, 3. 113 ff.) ist in den wichtigsten Punkten sehr mit Vorsicht aufzunehmen; vgl. die ganz abweichende, sehr vorsichtige Übersetzung von Ungnad bei Greßmann, Texte und Bilder I, 128f.

„An Aširat-jašur also Guli-Addi. Lebe glücklich![1] Die Götter mögen sorgen für dein Heil, das Heil deines Hauses und deiner Kinder. Du hast mir betreffs des Geldes geschrieben, siehe, ich will geben 50 (Sekel) Geld .... Ferner: Warum hast du nicht geschickt deinen Gruß hierher? Alles, was du hörst, schreibe(?) von dort, damit ich Bescheid weiß(?). Ferner: Wenn der Finger (?) der Aširat sich zeigt, so möge man .... und möge man .... Und das Zeichen und den Bescheid berichte mir. Ferner: Was die Binti-Kanidu (?) betrifft, die in der Stadt Rubute ist, so wisse, sie ist gut aufgehoben (?). Wenn sie groß geworden ist, dann gib sie dem ...., damit sie einem Gatten angehöre."

Der zweite Brief (Sellin Nr. 2):

„An Aširat-jašur also Aḫijami: Der Herr der Götter möge dein Leben behüten. (Mein) Bruder bist du, und wir lieben (?) .... und in deinem Herzen (ist es), daß ich ..... in .... So gib mir sofort (?) 2 Hölzer und ..... Holz und 2 .... Wenn das .... Holz fertig ist, so ziehe hinüber (?) und sende es durch Pûr-idbi. Gib Auftrag an deine Ortschaften, daß sie ihre Pflicht (?) tun. Auf meinem Haupte ist jeder, der den Städten .... Nun sieh doch, daß ich Gutes an dir getan habe! Ferner: Wenn ...... vorhanden ist ..... so ..... Ferner: Es möge Il-rapî nach der Stadt Raḫabî gehen und entweder meinen Mann vor dich senden (?) oder sie sollen .... machen."



Abb. 104: Die Ištar von Ta'anek.

Der dritte Brief (Sellin Nr. 5):

„An Aširat-jašur also Amanḫašir. Addu möge dein Leben behüten. Schicke deine Brüder samt ihren Wagen und schicke ein Pferd, deinen Tribut, und alle Gefangenen (Kriegsgefangene?), die bei dir sind, sende sie am morgenden Tage nach Megiddo (Ma-gi-id-da)."

Der vierte Brief (Sellin Nr. 6):

„[An Aširat]-jašur [also A]manḫašir. [Adad m]öge dein Leben behüten.

Die folgenden fragmentarischen Zeilen zeigen, daß sich Amanḫašir in Gaza (^{alu}Ḫa-za-ti) befindet und durch den Fürsten von Ta'anek eine Mannschaftssendung für einen Feldzug erwartet.

Die Briefe gehören gleich den in Lakiš gefundenen in die Amarnazeit. Sie zeigen, daß die kanaanäischen Gaufürsten und Beamten babylonisch schrieben.

Die beiden ersten Briefe stammen von einem benachbarten Gaufürsten, vielleicht vom Fürsten von Megiddo, der offenbar eine dominierende Stelle hatte. Der dritte und vierte Brief sind von einem Manne geschrieben, der die Rolle eines kontrollierenden Beamten zu spielen scheint. Im Briefe Sellin Nr. 5 fordert er Sendung von Tribut und Kriegsgefangenen nach Megiddo, wo er sich scheinbar selbst aufhielt, im zweiten erwartet er weit im Süden in Gaza Soldaten aus Ta'anek. Wie bereits S. 204 bemerkt wurde, gab es in Kanaan unter gewissen Umständen eine einheitliche Leitung in Kriegszeiten. Ist der Briefschreiber Agent einer Zentralregierung?

Fragment Nr. 3 zählt Familienoberhäupter, die 1 oder 2 oder 3 oder mehr Leute zu stellen haben.

Fragment Nr. 4 ist ebenfalls eine Liste. Da von 21 (Mann) des Gottes A-mu-na die Rede ist, so wird es sich um Tempelhörige handeln (s. S. 250).

---

[1]) Harper Nr. 1260, Vs. 3f. (vgl. 1258, Vs. 5—7; 295, Vs. 5f.) lautet der Briefanfang: „Ich bin gesund (šulmu), möge (euch) euer Herz fröhlich (ṭâbu) sein." Der Briefstil ist durch die Welt gewandert.

Fragment Nr. 7 ist ebenfalls eine Männerliste, die mit einem „Befehl" zusammenhängt; darunter der Name Puti-ḫepa und ein mit ^{ilu}IM (Addu) zusammengesetzter Name.

Die winzigen Fragmente Nr. 8—12 gehören teils Briefen, teils verschiedenen Listen an.

Weitere Ta'anek-Funde.

1. Der oben erwähnte Siegelzylinder (Abb. 103), aus der Zeit um 2000. Die Inschrift im Charakter der Hammurabi-Zeit lautet:

„Atanaḫili,
Sohn des Ḫabsi,
Knecht des Gottes Nergal."

Die nachträglich eingeschnittenen Hieroglyphen enthalten einen Segenswunsch.





Abb. 105: Abb. 106:
Der sog. Räucheraltar von Ta'anek.

2. Zwei Säulen auf der Hauptstraße mit Schalenlöchern. Säulen an Hauseingängen.

3. Zwei Reihen zu je fünf Säulen unter der Nordburg.

4. 19 Aštarte-Bilder in einem bestimmten, sonst nicht nachweisbaren Typus (s. Abb. 104); dazu vier von abweichendem Typus.

5. Ein mythologisches verziertes Tongefäß. Es zeigt auf jeder Seite drei Gestalten mit bartlosem Gesicht, Tierleib und Flügeln, die gleichsam auf den vor dem Altar Stehenden zuschreiten. Zwischen ihnen liegen Löwen (im ganzen vier), deren Vordertatzen auf den Kopf des nächsten Mischwesens treten. Auf der linken Seite ist in die Körper hinein das Bild eines Knaben geschoben, der eine Schlange würgt, die sich mit offenem Rachen vor ihm aufgerichtet hat. Ein Reliefbild auf der Vorderwand zeigt den Lebensbaum mit zwei Steinböcken (s. Abb. 105—107).

Gegen die Annahme Sellins, daß es sich um einen Räucheraltar handelt, spricht abgesehen von der geringen Höhe, daß der Fundort, nach Sellin selbst, ganz den Eindruck eines Privathauses macht. Es kann sich auch um den Ofen eines vornehmen Bürgers handeln, etwa nach Art des Ofens, über dem der König die zerstückte Prophetenrolle des Jeremia verbrennt (Jer 36, 22f.).

5. Megiddo. Auf der Straße von Dschenin nach Haifa liegt ca. 1½ Stunden von Tell Ta'anek entfernt Tell el-Mutesellim, die Stätte des alten Megiddo, das in der Bibel wiederholt mit Ta'anek zusammen genannt wird. Der Ort beherrschte die Straßenkreuzung und wurde zu allen Zeiten stark besetzt. Thutmes III. nennt Megiddo unter den eroberten Städten (s. S. 199), die Amarnabriefe erwähnen wiederholt die Stadt. Die Ebene Jesreel wird gelegentlich nach der Stadt benannt, und ebenso der Bach Kison: Bach von Megiddo. Der dem Deborahliede Ri 5 zugrunde liegende Kampf, der die Kanaanäer unterwarf, fand hier statt. Unter David und Salomo war die Stadt von Bedeutung (1 Kg 4, 12; 9, 15), während sie nach dem Tode Sauls eine Zeitlang in philistäischen Händen gewesen war. Nach dem masoretischem Text fand auch hier der Kampf gegen Pharao Necho statt, bei dem Josia sein tragisches Ende fand (2 Kg 23, 29), falls nicht eine Verwechslung mit dem alten Hafen Migdal Aštoreth vorliegt (s. S. 539).



Abb. 107: Lebensbaum mit Steinböcken am Räucheraltar von Ta'anek.

Hier hat 1903—1905 unter Leitung des Baurat G. Schumacher aus Haifa der deutsche Palästina-Verein Ausgrabungen veranstaltet[1]. Nach Schumacher liegen bis zur israelitischen Zeit 6 Kulturschichten übereinander. Der Felsen ist mit Höhlen durchzogen, die teilweise künstlich erweitert sind. Auf dem nackten Felsen fanden sich Feuersteinwaffen und Spuren menschlicher Ansiedelungen, deren Alter sehr hoch hinauf reichen kann[2]. Eine starke Schuttschicht trennt den Felsen von einer Schicht, der primitive Grabkammern und Grabbeigaben angehören. Die hier gefundenen Skarabäen weisen auf ägyptische Herrschaft um 2000. Dieser Schicht rechnet Schumacher die am tiefsten gelegenen Reste der Mittelburg zu, die er deshalb als „ägyptische Burg" bezeichnet. Zur nächst höheren Schicht werden die Reste der „Nordburg" gerechnet, unter deren Fundamenten die Leiche eines Kindes eingemauert war. Auch in der vierten Schicht der Feststellungen Schumachers sind die

[1]) Tell el-Mutesellim I. Band, Fundberichte von G. Schumacher (Text und Tafeln), 1908. Vgl. die vorläufigen Berichte in Mitt. u. Nachr. des DPV 1904—1906; Thiersch im Archäol. Anzeiger des Jahresber. des Kaiserl. Arch. Instituts 1907, 257ff.

[2]) s. Steuernagel, Mutesellim S. 191f.,

Bauten noch aus unbehauenen Quadern hergestellt. In dem dieser Schicht angehörenden Teile der Nordburg fand sich eine bronzene Räucherschale, deren Dreifuß eine flötenblasende Figur darstellt[1], in der der gleichen Periode angehörenden Bauschicht des südlichen Tores ein reicher Frauenschmuck, darunter Skarabäen mit dem Namen Thutmes III., die natürlich älterer Herkunft sein können. Auch ein origineller Topfscherben mit aufgemalten Kriegern (Abb. 108) gehört hierher[2].

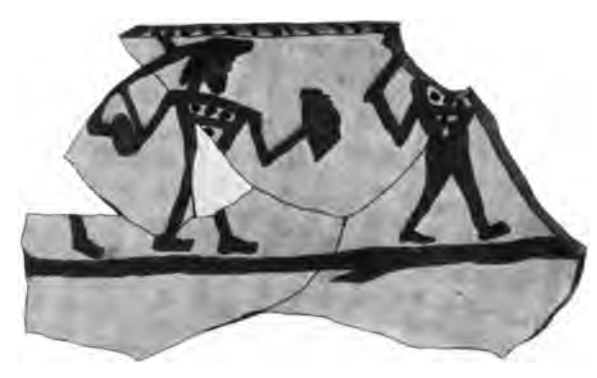


Abb. 108: Topfscherben aus Mutesellim aus vorisraelitischer Zeit, hellbraun und rotbraun bemalt. Nach Schumacher, Tell el-Mutesellim I, Taf. XXIV.

Die fünfte Schicht Schumachers mit den Resten eines Palastes und eines anstoßenden Säulenraumes, die mit behauenen Steinen gebaut sind, gehört der ersten israelitischen Königszeit an. Hier wurde das Siegel des Šema' aus Jaspis gefunden (Abb. 109), dessen althebräische Inschrift sagt:

„Šema', Diener[3] Jerobeams".

Derselben Fundschicht gehört das Asaphsiegel (Abb. 110) aus Lapislazuli an, das unter dem Wappentier (Löwe und Falke mit Krone) die vier kanaanäischen Buchstaben zeigt

לאסף = (Siegel des) Asaph.

Die von einem Ring umrahmten Hieroglyphen neben dem Wappenbild sind nach Erman nicht zu enträtseln. Die Astartebilder dieser und der älteren Schicht



Abb. 109: Siegel des „Šema', des Ministers Jerobeams" (doppelte Größe). Nach MDPV 1904, S. 2.



Abb. 110: Das Asaph-Siegel aus Tell el-Mutesellim. Original im Museum zu Konstantinopel. Nach Schumacher-Steuernagel, Tell el-Mutesellim I, S. 99, Abb. 148.

sind teilweise aus Tonformen abgedrückt. Ein Gebäude am Ostrande des Tell, das aus derselben Zeit stammen soll, hält Schumacher für eine „Tempelburg", weil hier ein runder, mit Loch versehener Stein zwischen zwei Steinsäulen, in dessen

[1]) Tell el-Mutesellim I, Tafel L.

[2]) Die als „Felsaltar" von Schumacher l. c. I, 155ff., Taf. XLIX; Kittel, Studien zur hebr. Arch, S. 142ff. beschriebene Felsstelle als Vorterrasse scheint nicht sakral zu sein, s. Pal. Jahrb. X, 35f.

[3]) Im Sinne von „Minister" zu verstehen.

Nähe Brandreste und Tierreste sich fanden, auf eine Opferstätte schließen läßt. Reste von Tonkästen (vgl. S. 227) deuten hier auf ein Archiv.

Einer jüngeren israelitischen Schicht gehört das Abb. 111 wiedergegebene bemalte tönere Räuchergefäß mit assyrischer Zeichnung an, ferner ein am Nordostrand gefundenes Siegel mit Lebensbaum und Greifen und anderen Tierfiguren (Abb. 112) ein babylonischer Siegelzylinder mit Keilschriftzeichen[1] und ein anderer mit den Spuren zweier Priestergestalten, zwischen denen ein Skorpion und Astralzeichen eingegraben sind[2].

In die gleiche Schicht gehört eine Schmiedewerkstatt mit eisernen Pflugscharen und Werkzeugen.

Die obersten beiden Schichten gehören der vorchristlichen und der arabischen Zeit an.

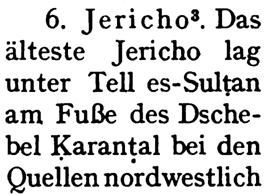


Abb. 111: Räuchergefäß aus Tell el-Mutesellim in bunter Bemalung (blau, rot, gelb) in assyrischer Art. Nach Schumacher, Tell el-Mutesellim I, Pl. I.

Daß die Reste von Kindesleichen, die sowohl in Ta'anek wie in Mutesellim in Hausgräbern gefunden wurden, von Kinderopfern herrühren, möchte ich schon wegen ihrer großen Menge bezweifeln. Man wird die Kinder im Hause beigesetzt haben, eine Sitte, die jetzt auch durch die in Assur gefundenen Grabanlagen bezeugt zu sein scheint. Menschenopfer, wie sie 2 Kg 3, 27 als grauenhafte verzweifelte Einzeltat vom Moabiterkönig berichtet wird, sind in Kanaan in historischer Zeit kaum allgemein Sitte gewesen. Die Redensart: *er ließ seinen Sohn durchs Feuer gehen* (z. B. S. 553) bezieht sich jedenfalls auf eine dem frommen Israeliten Abscheu erweckende Sonnenwendfeier, bei der durchs Feuer gesprungen wurde, nicht auf Menschenopfer.



Abb. 112: Siegel aus Tell el-Mutesellim. Nach Schumacher-Steuernagel S. 142, Abb. 212.



6. Jericho[3]. Das älteste Jericho lag unter Tell es-Sulṭan am Fuße des Dschebel Ḳaranṭal bei den Quellen nordwestlich vom heutigen und nördlich vom römischen Jericho. Die älteste nachweisbare Ansiedelung reicht bis ins 3. Jahrtausend. Josua (6, 24) zerstörte die stark besetzte kanaanäische Stadt. Zu Davids Zeiten (2 Sam 10, 5) ist sie wieder bewohnt. Aḥab, zu dessen Reich sie seit der Reichsteilung gehörte, ließ sie durch Chi'el neu befestigen (1 Kg 16, 34). Nach dem Exil hielten sich die Bewohner von Jericho zur Gemeinde des neuen Tempels (Esra 2, 34). In den Makkabäerkriegen diente Jericho als Festung. Augustus schenkte die Stadt Herodes, der sie mit Palast, Theater und Hippodrom ausstattete (Josephus, bell. jud. I, 33, 6) und hier sein Ende fand.

---

[1]) Tell el-Mutesellim I, S. 143 und Taf. XLVIa. [2]) ib. Taf. XLIVc.

[3]) E. Sellin und C. Watzinger, Jericho 1913; ZDPV 1913 S. 40ff. MDOG Nr. 39 (1908) und Nr. 40 (1909).

1908/09 hat Sellin in Tell es-Sulṭan eine Ausgrabung veranstaltet. Um den Hügel laufen im Abstand von etwa 30 m zwei parallele Ringmauern. Die innere ca. 3½ m breite und 10 m hohe Mauer mit vierkantig vorspringenden Türmen ist kanaanäisch; die äußere, „ein geradezu majestätisches Bauwerk", ist die nach 1 Kg 16, 34 von Chi'el unter Ahab erbaute Mauer. In den kanaanäischen und den darüber liegenden israelitischen Häusern fand man Hausgerät aller Art: Getreidemühlen, Lampen, Tongefäße, Eisengeräte, Webergewichte usw. Die Stadtanlage mit ihren Plätzen und Straßen und Türen ist nach der Bloßlegung klar ersichtlich. Am Ostabhange zeigte sich das Fundament eines großen Gebäudes, das auf einem älteren kanaanäischen Fundament ruht, und das Sellin für den Palast Chi'els hält.

Krughenkel mit Legende, die den Gottesnamen Jah und Jahu enthalten, scheinen dem 5.—3. Jahrhundert anzugehören.

Ob die aufgefundenen kleinen unbeschriebenen Tontafeln als Schreibmaterial anzusehen sind, ist unsicher.



Abb. 113: Das Forum des Augustus in Samaria (Sebasṭije).

7. Samaria[1]. Bei dem Dorfe Sebasṭije, einem kronenartig terrassierten Hügel (vgl. Jes 28, 1), liegen die Reste der Stadt Šomrôn (aram. Schâmerajin, griech. Samareia), die seit der Makkabäerzeit dem mittleren Palästina den Namen gab. Nach 1 Kg 16, 24 hat Omri die Stadt gebaut und zur Hauptstadt des Nordreichs gemacht. Sargon (Abb. 228) eroberte die Stadt 722 nach dreijähriger Belagerung. Johannes Hyrkanus zerstörte die Stadt, die in der Makkabäerzeit wieder hervorragte, zum zweiten Male. Augustus schenkte Jericho Herodes dem Großen,

[1]) Die Ausgrabungsberichte The Harvard Theological Review II, Jan. 1909 (S. 1ff. Bericht über die Ausgrabung 1908 von David G. Lyon, vgl. Kittel in Theol. L. Bl. 1911, Nr. 3f.); III, 2. Apr. 1910 (S. 244ff. Bericht über die Ausgrabung 1909 von George A. Reisner); IV, 2 Jan. 1911 (S. 136ff. Lyon, Hebrew Ostraca from Samaria auf Grund eines Sonderberichtes Reisners).

der sie dem Kaiser zu Ehren Sebaste (griechisch für Augusta) nannte. Wie vor Omris Zeit wurde die Stadt später wieder durch Sichem-Nablus (Neapolis) überflügelt.



Abb. 114: Treppe in Sebasṭije (Samaria) zum Forum des Augustus.

Auf der Höhe des Hügels wurden durch die Cambridger Harvard-Universität unter Führung von George A. Reisner die Grundmauern des Augustustempels bloßgelegt, den Herodes „auf einem großen freien Platz inmitten der Stadt" baute (Abb. 113). Von Norden führte eine 25 m breite Freitreppe mit 16 Stufen hinauf zum Portal (Abb. 114). Vor der untersten Treppenstufe steht noch der Opferaltar; daneben liegt ein Statuentorso (Augustus?). Unter dem Tempel wurden die Grundmauern eines hebräischen Baues bloßgelegt. Tonscherben mit althebräischer Schrift, ähnlich der des Mesasteines, wurden hier in der untersten auf dem Fels liegenden Schicht gefunden. Die ältesten Bestandteile



Abb. 115: Ruinen der Burg Omri's und Ahabs in Samaria (Sebasṭije).

des Baues gehören sicher der Zeit Omri's an (1 Kg 6, 24); der große Erweiterungsbau wird Ahab, Jehu, Jerobeam II. zuzuschreiben sein (Abb. 115). Mit dem Palast ist der Tempel des Baʿal verbunden gewesen (1 Kg 16, 32).

Auf der Südseite des Hügels sind viele Monolithen als Reste einer Säulen-

straße (des Herodes?) erhalten, an deren Endpunkt ein Mauertor, von Türmen flankiert, zum Vorschein kam. Im Nordosten, tief im Tal des Hügels, sind Säulenreste vorhanden, die einem Stadion oder Forum angehört haben.





Abb. 116: Münze des Kaisers Antonin aus Flavia (= Neapolis-Sichem). Das Bild stellt einen zweigipfligen Berg dar (Garizim und Ebal?). Der linke Gipfel trägt einen Tempel, der rechte ein turmartiges Gebäude (?)[1]

Eine Alabaster-Vase, die in den Trümmern des Ahab-Palastes gefunden wurde, trägt den Namen Osorkons II. von Ägypten, des Zeitgenossen Ahabs.

75 hier aufgefundene Scherben, die als Schreibmaterial dienten (wie die Ostraka in der Ptolemäerzeit), enthielten in phönizisch-kanaanäischer Schrift (ähnlich der des Mesasteines) mit Tinte gut geschriebene Ablieferungsscheine für den Palast Ahabs[2], z. B.:

„Im zehnten Jahre. Dem Šemarjan (gehörig). Vom Hügel. Ein Krug mit feinem Öl".

„Im zehnten Jahre. Von Abiʿezer, dem Šemarjan (gehörig). Ein Krug alten Weins für Asa. Vom Hügel".

Auf den Ostraka finden sich die folgenden hebräischen Namen:[3]

Ostraka	Bibel	Ostraka	Bibel
'Abibaʿal	'Abi'el, Abijah	Khananʿam	'Elîʿam
'Abiʿezer	'Abiʿezer	Jedaʿjau	Jedaʿjah
'Akhîmelek	'Akhîmelek	Jaujada'	Jaujadaʿ
'Akhînoʿam	'Akhînoʿam	Jaujašîb	'Eljašîb
'Asâ	'Asâ	Joʿaš	Jauʿaš
'Elâ	'Elâ	Merîbaʿal	Merîbaʿal
'Elišaʿ	'Elîšaʿ	Maranjau	
Baʿalâ		Nathan	Nathan
Baʿalzamar		ʿAbdâ	ʿAbdâ
Baʿalâzakar	Zekarjah	ʿEgeljau	
Baʿalmeʿonî	Baʿalmeʿôn	ʿUzzâ	ʿUzzâ
Gadjau	Gaddî'el	Raphâ	Raphâ
Gerâ	Gerâ	Šebaʿ	Šebaʿ
Kheleṣ	Kheleṣ	Šemîdaʿ (Šemjadaʿ ?)	Šemîdaʿ
Khanan	Khanan	Šemarjau	Šemarjah

Von Ortsnamen kommen vor:

'Azâ, Jâṣat, Khaṣoreth, Saḳ, Šekhem, Šaphten, Ḳasah.

Die Einwohner boten mir bei meinem Aufenthalt in Sebasṭije 1912 Münzen (darunter eine interessante Münze aus Sichem-Neapolis, s. Abb. 116), Gemmen und Topfhenkel mit griechischer Legende zum Kauf an.

---

[1]) Nach de Saulcy, Numismatique de la terre sainte Pl. XIII, Nr. 1 (dazu S. 248, Nr. 3). Eine etwas kleinere Kupfermünze des Philippus junior (?), die ich in Sebasṭije kaufte, zeigt das gleiche Bild; der Berg wird von einem Adler getragen. Dr. W. Giesecke liest die fehlerhaft geschriebene Umschrift der Vorderseite: Philippus felix Augustus — Rückseite: Colonis Sergia Neapolis.

[2]) s. Lyon-Kittel, Theol. Lit. Blatt 1911, Nr. 3 und 4, und zu den folgenden Namen die S. 233[1] zitierten Berichte.

[3]) ʿegel Kalb. „Kalb (Jungstier) ist Jau", vgl. die Kultbilder Jerobeams in Dan und Bethel, s. S. 548 und zur Sache S. 396.

8. Sichem („Rücken", „Nacken" im Sinne von Paß, auch Mabartha „Paß" genannt, s. S. 277, vgl. Abb. 116), zwischen Ebal und Garizim. Die alte Stadt lag östlich vom heutigen Nablus gegen Eingang des Tales in die 'Askar-Ebene. Sie wird bereits bei den ägyptischen Feldzügen des mittleren Reiches und in den Amarnabriefen erwähnt (S. 197. 203. 209) und besaß wohl schon damals eine Burg, wie sie Ri 9, 6. 20 erwähnt (millô'). In den Väterlegenden ist sie bei J eine Station der Abrahamwanderung (S 263), nach 1 Mos 14 (s. S. 291 f.) vielleicht der Sitz der Kultgemeinde Abrahams, jedenfalls bei E das „Medina" Jakobs (s. S. 325 f.) und dann das Erbteil Josephs, der hier begraben wurde.



Abb. 117: Ausgrabung bei 'Ain Šems (Geburtsstätte Simsons) durch Mackenzie 1912. Nach einer Photographie Mackenzie's (1912).

In der Richterzeit ist sie ein Hauptsitz der Kanaanäer, die hier einen wichtigen Kultort des ba'al berît hatten (S. 425 f.). Zum Kultus von Sichem s. S. 251 f. 264. 272. 286 f. 291. 303 f. 333. 425. 426 f. 429 f. 612.

Wie Josua (24,1. 25) hier eine Volksversammlung hielt, so im Jahre 933 Rehabeam. Jerobeam machte Sichem zur Hauptstadt des Nordreiches; Omri ersetzte sie durch Šomrôn. Nach der Zerstörung Samariens kamen assyrische Kolonisten in die Stadt (2 Kg 17, 24). Aus ihrer Verbindung mit den Zurückgebliebenen entstand das Mischvolk, das den nachexilischen Juden verhaßt war. Die Samaritaner erbauten auf dem Garizim unter Sanballaṭ (Neh 2, 10. 19) einen eigenen Tempel, dessen Stätte auch nach der Zerstörung durch Johannes Hyrkanus das Heiligtum der Samaritaner blieb (Joh 4, 20f.). Nach dem jüdischen Kriege erhielt die neu erbaute Stadt den Namen Flavia Neapolis (daher der heutige Name Nablus). Die Sekte der Samaritaner hat sich bis heute in Nablus erhalten. Ihr heiliges Buch ist der Pentateuch in eigenartiger Redaktion. Die Samaritaner feiern noch heute auf dem Garizim ihr Passahfest durch Schlachten von 7 weißen Lämmern (s. Lindner im Palästina-Jahrbuch VIII, 104 ff.).

Der gegenwärtige Hohepriester (das Amt ist erblich) stellte mir bei meinem Aufenthalt 1912 eine Zeichnung der kostbaren Metallhülle her, die den für uralt gehaltenen Pentateuch-Codex umgibt.

Beim Eingang zum Nablus-Tal liegt rechts (von Süden gerechnet) am Fuße eines Hügels das Dorf Balaṭa, wo die samaritanische Chronik die Stelle der Eiche (ballûṭ) von Sichem sucht (Jos 24, 26; Ri 9, 6 u. ö., s. Register). In dem Hügel hat Sellin 1913/14 das alte kanaanäisch-israelitische Sichem gesucht und gefunden.

Das 7 m hohe, leicht geböschte Steinfundament der Stadtmauer ist erhalten. Im Nordwesten lag das dreifache von sechs Türmen flankierte Tor, etwas südlicher der Palast. Die Privathäuser boten reiche Funde von Bronzewerkzeugen und Tongeräten. Die Ausgrabung ist noch nicht abgeschlossen.

9. 'Ain Šems (Bethšemeš)[1]. Auf der Eisenbahnlinie Jaffa-Jerusalem (87 Kilometer) liegt 50 km von Jaffa entfernt in einer strategisch und für den Verkehr wichtigen Ebene des Gebirges Juda (200 m hoch) die Ruinen-



Abb. 118: Die Ruinen von Tell-Ḥûm am Nordufer des Sees Genezareth. Nach einer Photographie im Besitz des Verfassers.

stätte von 'Ain Šems („Sonnenquelle"). In der Gegend spielen nach Ri 13—16 die Simsongeschichten. Nach 1 Sam 6, 9 ff. war die Bundeslade eine Zeitlang hier und nach 2 Kg 14, 11 ff. wurde Joas von Israel hier geschlagen.

Die Ausgrabungen des Palestine Expl. Fund unter der Leitung des Schotten Makenzie im Jahre 1911 und 1912 haben hier eine israelitische Stadtanlage bloßgelegt, die über älteren Ansiedelungen, die bis ins 3. Jahrtausend zurückgehen, erbaut wurde. Die in ihrem Fuß erhaltene zyklopische Mauer mit einer vollkommen erhaltenen originellen Toranlage stammt aus dem 15. Jahrhundert. Nach der Eroberung durch die Israeliten wurde über dem Brandschutt eine neue Stadt erbaut, die ohne Mauer war. Fünf umgestürzte Maṣṣeben bezeichnen den Platz des alten Sonnenheiligtums. Die Funde, die teilweise in sehr schönen Krügen und Terrakotten bestehen, zeigen ägyptischen und ägäischen Import, vor allem aber neben israelitischer genuin-philistäische Arbeit[2]. Der Ort ist archäo-

---

[1]) s. vorläufig ZDPV XXXVI (1913), 60—64; Annual of the Pal. Expl. Fund I (1911), 41—94 und II (1912—13). [2]) s. S. 244.

logisch besonders kostbar, weil hier keine nachisraelitischen Schichten die alte Kultur verwischt haben. Die Abb. 117 verdanke ich Macalister gelegentlich eines Besuches der Ausgrabungen im Jahre 1912.

10. Tell-Ḫûm am Nordufer des Sees Genezareth.

Der Ort birgt wahrscheinlich Reste von Kapernaum, wenn auch der Name nicht mit Kapernaum zusammenhängt. Die jüdischen Schriftsteller kennen ein Kaphar Naḫûm, aber Ḫûm kann kaum die Abkürzung von Naḫûm sein (für Kafar „Dorf" könnte Tell „Hügel" eingesetzt sein), auch nicht die Abkürzung von Tanḫûm, wie eine andere jüdische Bezeichnung die Stadt nennt.

Die Franziskaner haben hier unter Leitung des Pater Wendelin ausgegraben und die Trümmer einer alten Synagoge eingefriedigt. Sie glaubten die Synagoge aus Jesu Zeit (Luk 7, 5ff.), die der römische Kommandant gebaut hatte, gefunden zu haben. Die Archäologen der DOG haben festgestellt, daß die Synagoge dem 3. nachchristlichen Jahrhundert angehört und den Urtypus einer großen Reihe von Synagogen der römischen Zeit darstellt, die in Nordpalästina erbaut wurden. Die Synagoge war 24 m lang und 18 m breit; der Mittelraum war im W., N. und O. von Säulenreihen durchzogen, die auf ihrem Gebälk je eine zweite Säulenreihe trugen, so daß die Seitenschiffe zweistöckig waren. Die Säulenschäfte, die an Ort und Stelle liegen, zeigen reichen Schmuck, der jüdische Symbole enthält: Wappen Davids (Hexagramm) Pentagramm, Weintraube, Laubwerk usw. Manche Verzierungen sind, vielleicht durch jüdische Zeloten, mit Gewalt abgehauen. Der Haupteingang an der S.-Seite hatte neben dem Hauptportal zwei Seitentüren.

Die Synagoge ist über einem älteren einfachen Bau errichtet, dessen Reste zu der Lk 7, 5ff. erwähnten Synagoge gehören können.

Eine Veröffentlichung der Ausgrabungen durch den Custos des heiligen Landes soll in Vorbereitung sein[1].

Abb. 118 zeigt die Ruinen der Synagoge von Süden her.

Einzelfunde.

1. Das Siegel „des Elišama, Sohn des Gedaljahu".

Auf einem korbartigen Schiffe, das links und rechts in einen Vogelkopf ausläuft, sitzt zwischen Lebensbäumen die Gottheit.

S. Palästina-Jahrbuch II, 1906, S. 44ff.: „Ein neugefundenes Jahve-Bild". Die Photographie des Gipsabgusses (Abb. 119) verdanke ich Professor Dalman.

2. Der Kerub in der Baumwollgrotte.

In den Steinbrüchen der Baumwollgrotte nahe beim Damaskustor in Jerusalem (die „königlichen Höhlen" des Josephus bell. jud. 5, 4, 2) fand Clermont-Ganneau nahe beim Eingang rechts auf der Oberfläche des lebendigen Felsens eingegraben etwa einen Meter über dem gegenwärtigen Fußbodenniveau eine Figur: eine vierfüßige, nach rechts profilierte geflügelte Gestalt mit zwei Flügeln, die gleich einer Schere geöffnet sind, und mit aufgerolltem Schwanz. Die Gestalt hat Menschenkopf mit Bart und Haar und konischem Kopfschmuck.

Die Zeichnung ist dunkelbraun genau wie der Felsen selbst, sie muß also gleichzeitig mit der Aushöhlung der Steinbrüche angefertigt sein. Die Gestalt ist ähnlich den bekannten assyrischen mischgestaltigen Genien.

---

[1]) s. MDOG Nr. 29; Kohl und Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa; eine Beschreibung der Ruinen in The Bibl. World Bd. 31 (1908), S. 247—264.

Auf einem hebräischen Siegel des Britischen Museums (de Vogué, Mél. d'archéol. orient. Fig. 38 zu S. 131 vgl. S. 137) findet sich eine ähnliche Sphinx in sitzender Gestalt. Die Legende lautet (in phönizisch-hebr. Charakter): לזכר הושע „zum Gedächtnis Hosea's". Hier hat allerdings das Tier mit seinem Falkenkopf mehr ägyptischen als assyrischen Charakter. Ganz ähnlich der Gestalt in der Baumwollgrotte ist die Sphinx auf einer im Brit. Museum befindlichen Gemme (Clermont-Ganneau, Sceaux et cachets israél., syr., phoen. 21, Nr. 14): ein geflügeltes vierfüßiges Tier, zur Linken schreitend, mit Menschenkopf und konischer Tiara. Darunter 4 phönizische Buchstaben: לארא. Vielleicht ist es der Esra 8, 17 erwähnte ארו (also: „dem Ido gehörig"). In das 6.—7. Jahrhundert, in dem dieser Mann lebte, gehört wohl auch die von dem Steinmetzen fein geritzte Zeichnung der Baumwollgrotte.

3. Fragment der Annalen Sargons. Im Besitz der Schwestern der St. Anna-Kirche befindet sich ein quadratisch glatt abgesägtes Stück der Annalen Sargons in Alabaster eingegraben.

Nach Aussage der Priorin soll es im Schutt in der Nähe des sog. Ecce-Homo-Bogens bei einem Neubau der St. Anna-Kirche gefunden worden sein. Der „Ecce-




Abb. 119: Der Jahve-Melek-Zylinder aus Jerusalem. Inschrift: לאלשמעב
נגדליהו

Homo-Bogen" bildet zweifellos ein Stück eines ehemaligen römischen Triumphbogens, dessen mittlere Wölbung für die Apsis der Anna-Kirche benutzt worden ist.

Zusatz.

Ausgrabungen, die rein neutestamentliches Interesse haben, fand ich 1912 an folgenden Stellen:

1. Russische Grabungen auf dem Boden der Basilika Konstantins in Jerusalem.
2. Grabungen der Assumptionisten auf Ṣion. Angeblich sind die Spuren der Gallicantus-Kirche gefunden. Schönes Mosaik. An der Südseite des Zion ist Mauerwerk und ein Eckturm aus sehr alter Zeit bloßgelegt.
3. Griechische Grabungen an der Via dolorosa. Reste der Römerstraße und Gräber wurden gefunden.
4. Ausgrabungen auf dem Ölberg bei der Credo-Kapelle auf französischem Gebiet.
5. Grabungen der Pères blancs unter der St. Anna-Kirche, wo der Teich Bethesda gefunden sein soll. Daß es sich um Heilwasser handelt, zeigen die Weihegaben aus dem Mittelalter.
6. Auf dem Hirtenfeld in Bethlehem
   a) Grabungen der Griechen bei Beth Sahur;
   b) Grabungen der Franziskaner beim angeblichen Turm Eder. Spuren eines alten Turmes und Reste einer alten Kirche wurden bloßgelegt.

Im Gebiete Palästinas stellte ich 1912 folgende archäologische Sammlungen fest:

In Jaffa:

Die große Sammlung des russischen Barons Ustinov[1].

In Jerusalem:

Das Museum des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zur Geschichte und zur gegenwärtigen Kultur des heiligen Landes.

Das Privatmuseum des Herrn Clark (Amerikaner) mit einer einzigartigen Sammlung aus der Steinzeit.

Die archäologische Sammlung der deutschen Benediktiner[2].

Das Musée biblique der Pères blancs.

Bei den Antiquaren Ohan und Vester (amerikanische Kolonie) und den Händlern im Griechenbazar sah ich wichtige Einzelfunde, die allerdings zumeist aus dem Handel stammen. Babylonische Siegelzylinder und Kontrakte habe ich hier gekauft (Nr. 17. 41 ff. meiner Privatsammlung).

In Haifa: die Sammlung von Baurat Schumacher.

In Beirut:

Das Museum des von Prof. Bliss geleiteten syrisch-protestantischen Kollegs.

Das Museum des Jesuiten-Kollegs.

In Nazareth: das Museum der Franziskaner.

Mit der Archäologie des heiligen Landes beschäftigen sich folgende Zeitschriften:

Die Veröffentlichungen des Palestine Exploration Fund.

Die Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

Revue biblique internationale, herausgegeben von den Dominikanern in Jerusalem.

Die Palästina-Jahrbücher des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des hl. Landes.

Nachrichten aus dem Morgenlande (Berichte des Jerusalem-Vereins).

Das heilige Land, Organ des deutschen Vereins vom hl. Lande, Verlag Bachem in Köln.

Sechzehntes Kapitel.

Die Kultur im vorisraelitischen Kanaan.

Der Einfluß Babyloniens und Ägyptens[3].

Es ist klar, daß die an der Verkehrsstraße wohnenden Völker auch frühzeitig an der hohen Kultur der wetteifernden Großmächte teil gehabt haben. Die von den Griechen uns überlieferte Auffassung, nach der Phönizien eine genuine Kultur geschaffen hat, ist angesichts der Monumental-

---

[1]) Ist inzwischen verkauft.

[2]) s. „Der Katholik" 1910, 3 („die archäologische Sammlung des deutschen Sionsklosters von Abbé Heidet") und „Das heilige Land", Köln, 56. Jahrg., (1912). Beides sehr dilettantisch. Unter den babylonischen Stücken befindet sich ein Siegelzylinder, auf dem eine fürbittende Gestalt den Adoranten vor die Sonnengottheit führt, die zwischen den Bergen hervorsteigt (der Sonnengott ähnlich wie HAOG Abb. 20f).

[3]) Der Einfluß der hettitischen Kultur (S. 216 ff.) bleibt vorläufig eine offene Frage.

forschung aufzugeben. Das alte Kulturland Phönizien ist eine Provinz der semitischen Kultur von Amurru, die im 3. Jahrtausend in Babylonien selbst mit der nichtsemitischen sumerischen Kultur eine höchst fruchtbare Mischung einging. Diese Kultur von Amurru ist aber selbst wieder nur als eine Sondererscheinung der großen innerlich einheitlichen altorientalischen Geisteskultur zu betrachten, die in Babylonien und Ägypten und in Arabien und im kleinasiatischen Land- und Inselgebiet eigenartige nationale Sonderausprägungen geschaffen hat. Wenn auch gegenwärtig z. B. in Phönizien die Altertumsfunde nicht viel über die hellenistische Zeit hinausführen, so müssen wir doch aus zwingenden geschichtlichen Gründen annehmen, daß das gesamte Gebiet am asiatischen Mittelmeer große Kulturmonumente gehabt hat, die vom Erdboden verschwunden sind.

Daß die Kultur von Amurru im 3. Jahrtausend eigene Kräfte entfaltete, die auf Babylonien selbständigen Einfluß ausübten, halte auch ich für sicher. Nur fragt es sich, in welchem Verwandtschaftsgrad diese Amurrukultur zur südarabischen Kultur und mit dieser gemeinsam zu einer für uns in prähistorische Zeit fallenden, den gesamten Orient umfassenden Geisteskultur gestanden hat. Der Einfluß Amurrus auf Babylonien kann eine Repristination älterer Kontakte bedeuten. Nur so kann ich mir die Verwandtschaft der südarabischen Kultur mit der sumerischen Kultur einerseits und mit der Amurrukultur andererseits erklären. Clay hat in seinem anregenden Buche Amurru, The Home of the Northern Semites 1909, die These übertrieben, wenn er das Babylonien und Kanaan gemeinsame Geistesgut von Westen nach Osten gewandert sein läßt.

Ebenso wie im Gebiet der großen phönizischen Meeresstraße wird es auch landeinwärts auf der Straße vom Karmel über Megiddo, Sichem, Jerusalem, Hebron und Gaza nicht an Kultur gefehlt haben. Jerusalem wird gewiß sehr viel früher schon „el Ḳuds“, die heilige Stadt, gewesen sein, ebenso sind Sichem (S. 236) und Bethlehem (S. 205) als alte Kultorte bezeugt.

Daß im 3. Jahrtausend die spezielle Ausprägung der Geisteskultur „babylonisch“ gewesen sein muß, ergibt sich von selbst aus der politischen Lage dieser Zeit. Die Benutzung der babylonischen Schrift und Sprache als geistiges Verkehrsmittel zwischen Babylonien und Ägypten hat natürlich nicht erst in der Amarnazeit angefangen. Wir konnten S. 205 ein Zeugnis für die Zeit um 2000 beibringen. Aber auch das ist keineswegs als Zeitgrenze nach oben anzunehmen. Wenn die kappadokischen Tafeln beweisen, daß babylonische Auswanderer bereits um 2500 (HAOG S. 155) die babylonische Schrift und Sprache nach Kleinaṣien brachten, wenn Elam in dieser Zeit babylonisch schrieb, so werden wir dasselbe auch für das „Westland“ annehmen dürfen, das die Jahre lang dauernden großen Züge eines Sargon und Naramsin zum Mittelmeere sah und die Karawanen Gudeas, die aus dem Libanongebiet und aus Arabien Hölzer und Steine für die heiligen Bauten herbeiholten (s. hierzu S. 183 ff.).

Daß der geistige Einfluß Babyloniens seine Kraft behielt auch in den Zeiten politischen Rückganges im Westlande, zeigt die Amarna-Zeit, in der die Pharaonen als Herren Kanaans babylonisch an ihre Statthalter schrieben[1]. Damit soll der Einfluß Ägyptens, das in manchen Kultur-

[1]) Die wenigen ägyptischen Inschriften sind auf ägyptische Beamte oder ägyp-

erscheinungen, vor allem in der Kunst. Babylonien frühzeitig überlegen war, keineswegs unterschätzt werden. Ägypten muß sogar zu allen Zeiten einen überwiegenden Kultureinfluß auf Kanaan ausgeübt haben, weil es geographisch viel näher lag als Babylonien. Wenn im Pap. Golénischeff der ägyptische Einfluß in bezug auf Zivilisation und Lehre durch die Fürsten von Byblos dankbar anerkannt wird (S. 214), so entspricht das durchaus unseren Voraussetzungen für das gesamte 2. und 3. vorchristliche Jahrtausend. Für die kulturelle Entwickelung der Hebräer hat die Überlieferung die Einwirkung beider Großmächte dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie Babylonien als Heimatland Abrahams und Ägypten als Erziehungsland der mosaischen Israeliten ansieht. Aber auch die stärkste Betonung ägyptischen Einflusses kann die „panbabylonische" Gesamtauffassung nicht erschüttern, wenn man erkannt hat, daß Babylonien und Ägypten (und das kulturelle Arabien) in den großen Weltideen und ihrer Anwendung auf die Dinge des greifbaren Lebens nur charakteristisch ausgeprägte Dialekte einer Geistessprache darstellen.

Ich halte trotz der Bestreitung von seiten der herrschenden Ägyptologen an dieser These fest, die ich in dem 1. Hefte der Serie Im Kampfe um den alten Orient (Die Panbabylonisten, Der Alte Orient und die Ägyptische Religion, 2. Aufl. 1907) dargelegt habe, und freue mich der Zustimmung eines so weitblickenden Ägyptologen wie W. M. Müller, der MVAG 1913, Nr. 3 (Die Spuren der babylonischen Weltschrift in Ägypten) S. 5 mir ausdrücklich recht gibt und in der „panbabylonischen Idee einen großartigen Fortschritt für die Geschichtskenntnis sieht". Der von ihm aufgestellten Forderung einer starken „Berichtigung und Einschränkung" stimme ich zu, wenn er den Irrtum geißelt, der das alte Ägypten als bloße Mündung babylonischer Zivilisation nach Westen auffaßt. Diese Meinung habe ich nie vertreten. W. M. Müller kommt zu dem Schluß (von ihm l. c. S. 84 gesperrt gedruckt), daß in Syrien die Kulturverhältnisse der Amarnazeit mit Kenntnis der Keilschrift bei allen seßhaften Stämmen durch das ganze 3. Jahrtausend so gut oder wenigstens ähnlich bestanden haben wie in der Amarnazeit. Er sucht übrigens zu beweisen, daß die Kenntnis der babylonischen Schrift und Sprache nicht von Babylonien, sondern von Kanaan nach Ägypten gekommen sei. Was das Verhältnis der babylonischen zur ägyptischen Kultur betrifft, so sei es mir gestattet, einige Sätze aus meiner Allgemeinen Religionsgeschichte S. 62 f., Ägypten betreffend, hier zu wiederholen:

Bei der Frage nach der Beeinflussung Ägyptens durch fremde Kulturen wird man sich immer gegenwärtig halten müssen, daß Ägypten in allen Zeiten sich bemüht hat, auf geistigem Gebiete den Anschein innerlicher Geschlossenheit und Abgeschlossenheit zu erwecken. Noch das Christentum konnte keines seiner Elemente in Ägypten anbringen, das sich nicht der äußerlichen Nationalisierung unterwarf. Das Eingeständnis, man habe unter Ramses II. hettitische Götter in Ägypten dulden müssen, steht ebenso befremdend allein, wie die Nachrichten über irgendwelche Fremdherrschaft am Nil. Der Einfluß Vorderasiens auf Ägypten reicht sicherlich bis in die ältesten, uns urkundlich bekannten Zeiten zurück. Aber erst aus der Zeit Amenophis' III., der mit einer mittannischen Prinzessin verheiratet war, wissen wir endlich positiv, daß an seinem Hofe babylonische Weisheit gepflegt wurde. Das Königsarchiv von Amarna zeigt, daß sich die Gelehrten der 18. Dynastie mit mythologischen Texten aus Babylonien beschäftigten. Es ist vielsagend und interes-

---

tischen Import zurückzuführen, s. Bliß and Macalister, Excavations in Palestine p. 43, Fig. 21; das Siegel von Ta'anek S. 227, die ägyptische Stele von Gezer, Pal. Expl. Fund 1903, S. 36ff.

sant, daß man vom Euphrat her die ausländischen Gesuche um sprachrichtige Unterlagen zur Erlernung des allgemeinen Diplomatenidioms gerade mittels religiöser Schriften beantwortet hat. Wie alt die Geltung des Babylonischen als internationale Verkehrssprache schon damals war, ist leider unbekannt; man kann den Beginn dieser Geltung schwerlich später als mit dem Eintritt der Hyksoszeit annehmen. Sehr wahrscheinlich reichte das Verfahren weit höher hinauf. Die babylonischen Einflüsse, vor allem in religionsgeschichtlicher Beziehung, werden in alten Zeiten am Nil vielleicht noch stärker gewesen sein, als später die griechischen; jedenfalls sind sie von längerer Dauer gewesen. Die Ägypter haben es aber infolge einer starken nationalen Selbstgenügsamkeit sogar in Perioden einer gewissen Fremdtümelei verstanden, diesen Einfluß zu verhüllen.

Der Einfluß ägäischer Kultur.

Neben der babylonischen und ägyptischen Kultur macht sich in altkanaanäischer Zeit der von Kleinasien und dem griechischen Festland und Inselgebiet kommende Zustrom der ägäischen Kultur bemerkbar[1]. Die

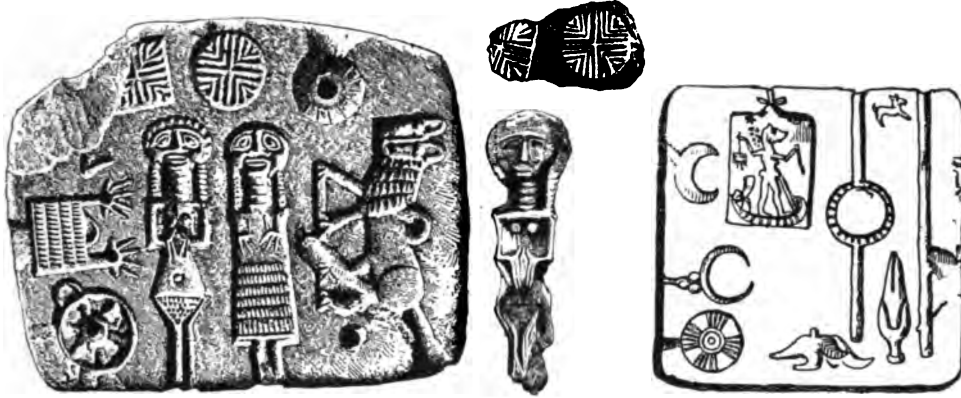


Abb. 120 a und b: a) Gußform mit kultischen Darstellungen aus Selendji, östlich von Thyatira, im alten Maeonien. b) Bleifiguren angeblich aus Candia auf Kreta. Nach Evans, Cretan Pictographs, S. 133 f.

c) Gußform aus Niniveh. Nach Layard-Zenker, Niniveh und Babylon Taf. 21.

unterste Schicht der Hettiter-Ausgrabungen vom Tell Halaf in Mesopotamien, die einerseits mit der sumerisch-babylonischen Kultur des 3. Jahrtausends, andererseits mit der Kultur von Kreta und Mykenae eng verwandt ist, zeigt, daß mindestens bereits um 2500 die euphratensische Kultur den Westen beeinflußt hat[2]. In eigenartiger Umbildung ist dann die vom Orient beeinflußte vorgriechische Kultur nach Vorderasien zurückgeströmt.

---

[1]) Zur Verwandtschaft zwischen der ägäischen und der vorderasiatischen Kultur vgl. meine Allgemeine Religionsgeschichte und die dort S. 211 zitierte Literatur. Abb. 120a—b halte ich für ein klares Beweisstück für die Verwandtschaft zwischen der ägäischen und babylonischen Kultur. Zu den ägäischen Funden s. auch S. 594 Abb. 266. Den babyonischen Einfluß bei Abb. 120a zeigt deutlich der Löwe mit Griff (vgl. den assyrischen Gewichtslöwen AO XV, S. 121) und die Rosetten. Vgl. auch die Gußform mit kultischen Stücken aus Niniveh Abb. 120c und das Kultmodell S. 251 Abb. 125.

[2]) Die großartigen Funde vom Tell Halaf harren der Veröffentlichung durch ihren Entdecker Freiherrn M. von Oppenheim; s. die Notizen in meiner Allgemeinen Religionsgeschichte S. 113 u. 209.

Siegelzylinder wie Abb. 112 sind für diese Kultur charakteristisch. Ebenso Krugscherben mit sog. Leiterdekoration, mit geometrischer Dekoration, Fischen, Vögeln, Tieren, besonders Steinböcken.

Eine besondere Art dieser von den Seevölkern gekommenen Kulturströmung charakterisiert die Philister (s. Abb. 122 und 123). Auf den Tonwaren ist das besondere Kennzeichen die Spirale, die vielleicht in dem „Labyrinth" ihren Urtypus hat (s. S. 31). In 'Ain-Šems hat die Ausgrabung eine rein philistäische Anlage zutage gefördert, die nach ihrem Untergang durch weitere Aufbauten nicht verwischt worden ist (s. S. 237f.).

Wie das Gebiet der Seeküste, so wird auch das innere Land Kanaan von der hohen Kultur nicht unberührt geblieben sein. Von Jerusalem und Sichem war in diesem Sinne schon oben die Rede. Freilich werden wir uns das innere Land im 2. Jahrtausend nicht so reich mit Städten ausgestattet zu denken haben, wie in der Zeit der Ansiedlung Israels. Ein Blick auf die Karte zur Amarnazeit (s. oben S. 203) beweist das für die Mitte des 2. Jahrtausends. Auch wird der Kulturunterschied zwischenden seßhaften Städtern und den Nomaden größer gewesen sein, als in späterer Zeit. Es ist sehr bedenklich, wenn man „die Lücken der einstweilen noch wenig entwickelten palästinensischen Archäologie mit der Vorstellung vollkommenster Barbarei ausfüllt". Für die Geschichte des Volkes Israel nach der Einwanderung in Kanaan gibt es überhaupt keine kulturlose Zeit in Kanaan, abgesehen von den starken Unterschieden zwischen Stadt und Land.



Abb. 122: Darstellung eines Philisters. Ball, Light, S. 136 unten.

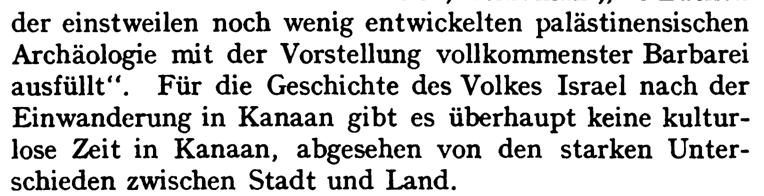




Abb. 123: Philister. Emaillierte Tafel aus Medinet-Habu. Nach Annales du service des Antiquités de l'Égypte Bd. XI (Kairo 1911) Tafel IV, 14.

Der deutlichste Beweis für die Kulturhöhe eines Landes liegt in dem Schriftwesen. Die Funde von Amarna und Boghazköi haben unser Augenmerk auf das Archivwesen des alten vorderen Orients gerichtet[1]. Die Reichshauptstädte und die Provinzialhauptstädte besaßen Archive mit amtlichen Schreibern zur Aufbewahrung politischer Urkunden und diplomatischer Aktenstücke und zur Listenführung für Abgaben und Kriegsdienst. VAB II, Nr. 74, 10 ff. fordert Rib-Addi von Gebal den Pharao auf, in den Archiven seiner Väter nachzuforschen, und setzt dabei offenbar voraus, daß solche Schriften-Niederlagen etwas Gewöhnliches und Selbst-

[1]) s. Winckler, Vorderasien im 2. Jahrtausend MVAG 1913, Nr. 4.

verständliches sind. Archive wie die der Könige Amenhotep sind also wenigstens in Ägypten auch in der älteren Zeit vorauszusetzen. Die Sinuhe-Geschichte bezeugt aus der Zeit um 2000, daß Boten mit Urkunden zwischen Asien und Ägypten verkehrten. Der S. 205 besprochene Text spricht von einem Boten, der ruhelos Tontafel-Lasten schleppen muß. Ramses II. empfängt Boten des „elenden Hettiters", die ihm „Briefe" und Vertragsurkunden überbringen. Unter den gefallenen Offizieren der Schlacht von Kadeš wird ein „Briefschreiber" des „elenden Hettiters" genannt[1]. Wie großartig das Archiv dieses „elenden Hettiters" war, haben die Funde in der hettitischen Hauptstadt Ḫatti (Boghazköi) offenbart.

Für das vorisraelitische Kanaan ist die Existenz solcher amtlicher Archive Zeit durch die Funde von Ta'anek bewiesen. Zwei Stadtfürsten der Jesreelebene korrespondieren hier miteinander in babylonischer Keilschrift und ein hoher Beamter schreibt an den Fürsten von Ta'anek aus einer benachbarten Stadt (Megiddo?) und aus Gaza. Der in Lakiš gefundene Brief beweist, daß in dieser für Jerusalem strategisch wichtigen Stadt in der Amarnazeit das Schreiberwesen ebenso in Übung war wie in Jerusalem selbst, wo Putiḫepa Briefe an den Pharao von Ägypten schreibt. Dasselbe dürfen wir für Städte wie Sichem mit Bestimmtheit voraussetzen. Damit wird aber zur Gewißheit erhoben, daß die biblischen Schriftsteller für Erzählungen wie 1 Mos 14 (Kriegszug zu Hammurabis Zeit, Malkiṣedeḳ und die ba'alê berît in Sichem, s. S. 290 ff.) und 1 Mos 23 (Kaufvertrag unter Aufsicht der Hettiter als Landesherren) sehr wohl in der Lage waren, urkundliches Material zu benutzen.

Als „Buchstädte" sind innerhalb Kanaans und Syriens durch ihre Namen gekennzeichnet:

im Süden Kirjath Sepher,[2]
im Norden Byblos (Sept. πόλις γραμμάτων).

1. Kirjath Sepher. Nach Jos 15, 15f. heißt die Stadt Debir. Nach W. M. Müller[3] kommt im Papyrus Anastasi I, 23 (aus der Zeit Ramses' II. s. oben S. 207 ff.) eine kanaanäische Stadt Ba-ti-tu-pa-(ī)ra vor, deren erster Teil bati das hebr. bêth, und deren zweiter Teil mit dem nachgesetzten hieroglyphischen Determinativ für „Schreibzeug" das hebr. sepher wiedergibt. Vielleicht ist kirjath „Stadt" mit bêth verwechselt. Dann handelt es sich um die gleiche Stadt. Da die Schreibkunst in der höheren Schicht Kanaans auch in vorisraelitischer Zeit überall ihre Vertreter gehabt hat, muß der besondere Charakter der Stadt als „Buchstadt" einen weiteren Sinn haben. W. M. Müller, MVAG 1912, Nr. 3, S. 85 weist auf Sept. Ri 1, 11, wo der Name durch καρριασωφαρ wiedergegeben wird; er will deshalb statt der masoretischen Schreibung sepher lesen: sopher, und „Stadt der Zählung, Registrierung" übersetzen. Damit wäre die Stadt als Mittelpunkt einer Provinzialverwaltung gekennzeichnet. Wenn aber die Stadt ein Archivplatz war, so ist es selbstverständlich, daß eine Hauptaufgabe der Schreiberbeamten die Statistik war. In den Resten der Bibliothek von Ta'anek findet sich z. B. ein Text mit registrierten Personen. Der Name „Buchstadt" (Ḳirjath sepher) wird zu Recht bestehen; er konnte im Volksmunde leicht als „Registrierstadt" (kirjath sopher) umgedeutet werden. Zu sepher s. S. 126, Anm. 5; 495.

---

[1]) W. M. Müller, Asien und Europa 332 und Anm. 2; MVAG 1902, Nr. 5; 1912, Nr. 3, S. 86. [2]) vgl. zu Sippar S. 126. [3]) MVAG 1912 Nr. 3, S. 85f.

2. Byblos. So nennt man die Stadt Gebal in der hellenistischen Zeit als „Buchstadt" (βιβλίον)[1]. Der Name deutet auf eine alte Berühmtheit der Stadt als Mittelpunkt der Schreibkunst und eines Archivs. Rib-Addi's Brief aus Byblos an Pharao Amenhotep wurde schon oben erwähnt. Für einige Jahrhunderte später, um 1100, besitzen wir ein direktes monumentales Zeugnis für die Bedeutung von Byblos als „Buchstadt". Unter den Gegengaben, die Zekarba'al um 1100 nach dem Papyrus Golénischeff (S. 215) aus Ägypten für die Zedernlieferung erhält, befinden sich nach dem amtlichen Bericht Wen Amons 980 Papyrusrollen. Wen Amon, der ägyptische Sendbote, spricht hier auch von der Errichtung eines



Abb. 123: König Bar Rekub und sein Schreiber. Orthostat aus dem nördlichen Hallenbau von Sendschirli (mit Bauinschrift) Sendschirli IV Pl. LX.

Denksteins mit Inschrift in Byblos als von einer bekannten und üblichen Sache. Was hier von der Zeit um 1100 berichtet wird, wird auch für die ältere Zeit gelten dürfen.

In welcher Schrift und Sprache haben die Kanaanäer in israelitischer Zeit geschrieben? In der Zeit der großen politischen Windstille, die um 1200 eintrat, haben sich die Kleinstaaten am Mittelmeer selbständig weiter entwickeln können. In dieser Zeit ist auch die babylonische Keil-

[1]) Kittel, Theol. Lit. Bl. 1911, Sp. 75 erinnert an Pergamon, das dem Pergament (s. S. 554[4]) den Namen gab, und meint, daß Byblos im Mittelpunkt des Buchgewerbes gestanden haben müsse als Stapelplatz für Papyrus und als Mittelpunkt für Schreiberschulen. „Was Kirjath sepher im Süden war, das war Byblos im Norden Kanaans."

schrift durch eine eigene phönizisch-kanaanäische Buchstabenschrift ersetzt worden, deren Entstehung und Auftauchen in Palästina noch immer ein kulturgeschichtliches Rätsel ist. Die althebräischen Notizen der Ostraka von Samarien (S. 235) und das Siegel des Šema' in Megiddo (S. 231), das wohl der Zeit Jerobeams II. angehört, sind die ältesten Denkmale dieser Schrift im eigentlichen Bibellande neben dem aus dem 9. Jahrhundert stammenden Mesastein (s. S. 552).

Nach den Fundberichten aus Samarien setzt die Schrift der Ostraka von Samarien aus Ahabs Zeit eine lange Schreibübung voraus. Es ist sehr wahrscheinlich, daß bereits im ausgehenden 2. Jahrtausend in Phönizien und Kanaan in eigener Buchstabenschrift geschrieben wurde![1] Daß neben der hebräischen Schrift in bestimmten, amtlichen Kreisen Kanaans die babylonisch-assyrische Schrift und Sprache in Übung geblieben ist, beweisen die in Gezer gefundenen Tafeln aus assyrischer und neubabylonischer Zeit, die sicher an Ort und Stelle geschrieben sind (s. S. 226).

Aramäisch haben übrigens auch die Assyrer auf Papyrus geschrieben (vgl. Abb. 123). Das babylonische Wort für Papyrus ist ^šam^urbannu (^šam^Determinativ für Pflanze), in gleicher Form in das Syrische übergegangen, s. Klauber, Politisch-religiöse Texte, Nr. 26, Vs. 3. 8; Landsberger, OLZ 1914, Sp. 265, Zimmern, Akkad. Fremdwörter, S. 19f.[2] An der betreffenden Stelle wird eine beschriebene Papyrusurkunde „vor der großen Gottheit" im Tempel niedergelegt, auf der eine Orakel-Anfrage im Interesse eines Kriegszuges Asarhaddons an Šamaš gerichtet ist[3].

Zur Religion im vorisraelitischen Kanaan.

Die Geschichte der Kulte spiegelt wie überall so auch in Kanaan die Schichten der Eroberungen wider. Politische Umwälzungen identifizieren die Kulte. Dabei ist aber auf vorderasiatischem Gebiete zu beachten, daß hinter sämtlichen Kulten die gleiche religiöse Lehre steht. Wenn für Tamuz Osiris, für Ištar die Ba'alat von Gobal, für Ba'al Amon erscheint, so ist das nur ein Wechsel der Namen. Von „Mischreligion" darf nur unter diesem Gesichtspunkt geredet werden[4]. Der oben S. 227 abgebildete

---

[1]) Vgl. Praetorius, ZDMG 1909, 189ff. 191; König ib. 727. Kittel, Theol. Lit. Bl. 1911, Sp. 75f. meint, daß auch die große Papyruslieferung, die im Papyrus Golénischeff von Tanis nach Byblos geht (s. S. 215), für diese Schrift bestimmt war. Das ist wohl möglich. Für Keilschrift eignet sich Papyrus nicht. Aber die Inschrift des Denksteins, den Zekarba'al in Byblos setzen soll. ist doch ausdrücklich als für den Ägypter lesbar bezeichnet. Dabei kann es sich nur entweder um babylonische oder ägyptische Schrift handeln. Die Zeit um 1100 wird zur Übergangszeit von der ausländischen zur eignen Schrift gehören.

[2]) Ein andres Wort für Papyrus (Klauber l. c. S. 75. 164) ist ni'âru = neuhebr. נייר (Levy III, 390[2]) „Papier", wie Jensen bemerkt hat.

[3]) 2 Kg 19, 14 empfängt Hiskia einen Brief des assyrischen Königs. Das wird ein solcher Papyrus, in aramäischer Sprache geschrieben, gewesen sein (s. S. 554). Hiskia *„breitet ihn im Tempel Jahves vor Jahve aus"*, wie die Assyrer in ihrer Weise Orakelanfragen vor der Gottheit ausbreiten.

[4]) Auch Sellins Darstellung von den kanaanäischen Religionen auf Grund der

Siegelzylinder mit babylonischem Bild und babylonischer Legende und Segenswunsch in Hieroglyphen entspricht dem politischen Zustand: Ägypten und Babylonien kämpfen auch um die religiöse Herrschaft in Syrien.

Die in der Bibel bezeugten kanaanäischen Gottesbezeichnungen Ba'al und Molek sind nicht eigentliche Gottesnamen. Ba'al, bereits in der Amarnazeit in Kanaan nachweisbar[1], entspricht dem babylonischen Gottes-Epitheton Bel, und Molek (außer 1 Kg 11, 7 immer mit Artikel „der Molek") ist wohl absichtliche Verdrehung des Götterattributes, das babylonisch gesprochen Malik „Entscheider" lautet[2]. Beide Epitheta bezeichnen den betreffenden summus deus des Landes, wohl in seinen beiden Manifestationen als Repräsentant der beiden Hälften des Kosmos und des Kreislaufs in ihrer segenbringenden und verderblichen Wirkung. Der „greuliche Moloch" wird zum guten Teil auf Übertreibung beruhen und dem Abscheu der Israeliten vor der heidnischen Religion zuzuschreiben sein[3]. Der höheren Religion, die in der Welt der Erscheinungen die Stoffwerdung der Gottheit sah und in den Göttern Manifestationen der Gottheit im Kosmos, stand auch in Kanaan eine niedere religiöse Strömung gegenüber, die einerseits in der Mythologie wurzelte, die für die Wissenden nur Symbolisierung der Weltenlehre war, andererseits ihre Kräfte aus primitiven Anschauungen zog, die auf allen Stufen der Kultur in der Unterschicht ihr Wesen weiter treiben. Die Spuren des „Steinkultus", „Baumkultus", „Tierkultus", die man nach evolutionistischer Theorie für die „ursprünglichen" religiösen Zustände auszugeben pflegt, gehören innerhalb einer Kulturwelt für die Oberschicht zur Symbolik der höheren Religion, für die Unterschicht sind es die Elemente primitiver Mana-Tabu-Totem- und Zauber-Anschauungen[4].

Als Manifestation des Göttlichen und Ba'al des Landes hat in Kanaan in den Amarnatexten vor allem die Sonne gegolten. Der Mond, der als Erscheinung des Göttlichen bei den semitischen Völkern im Vordergrunde steht, tritt ganz zurück. Es entspricht das der besonderen Ausprägung der Weltenlehre sowohl in Ägypten wie im Hettiterreich. Der ägyptische König Amenophis hat einen Sonnenkult zur Staatsreligion erhoben und nennt sich selbst die Sonne bez. die Sonnenscheibe. Aber auch von hettitischen Herrschern heißt es in den gleichzeitigen Texten des Archivs von Ḫatti: „der König ist die Sonne" (HAOG S. 249). Die Amarnabriefe, die den Mond nie erwähnen, sind reich an religiösen Bildern von der Sonne. Nr. 195, 16 ff. schreibt der Mitanni Namiawaza an den Pharao: „der Herr ist die Sonne am Himmel, und wie auf das Ausgehen der Sonne vom Himmel, so warten die Diener auf das Ausgehen der Worte

---

Ta'anek-Funde l. c. S. 105 ff. ist noch von der alten Anschauung beherrscht, die die innere Einheit der hinter den Kulten stehenden Weltenlehre verkennt. Verhängnisvoller aber ist der Irrtum von „ursprünglich" primitiven religiösen Zuständen: Steinkultus, Baumkultus, Tierkultus (Sellin S. 107 „ältere religiöse Verehrung der Tiere", S. 109 „uralter Baumkultus"). Das sind Eierschalen der rein evolutionistischen Auffassung.

[1]) vgl. den Namen Zekarba'al des Fürsten von Byblos im Papyrus Golénischeff (S. 213 ff.). Ramses II. baut in Memphis wohl für die syrischen Ansiedler einen Tempel des Ba'al und der Aštarte, s. Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens S. 34 f.

[2]) Die Vokalisierung von Molek ist nach Analogie von bošet gebildet: „Scheusal".

[3]) Die Opferbrandstätte Jes 30, 33 gilt nicht dem Molek, sondern der malkâ, d. i. Ašera, s. Erbt, Die Ebräer, S. 235.

[4]) s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 12 ff.

aus dem Munde ihres Herrn". Ammunira schreibt aus Beruta (Beirut) „an den König meinen Herrn, meine Sonne, meine Götter, Hauch meines Lebens"[1]. Auch Ba'al-Malik wird Sonnenerscheinung sein. Der Sonnentempel von Baalbek ist sicher ein uraltes Sonnenheiligtum Syriens, wenn auch unter seinen gegenwärtigen Fundamenten keine Spuren aus vorchristlicher Zeit gefunden wurden (Abb. 124 zeigt die Trümmer des Tempels aus der nachchristlichen Zeit). Die Baalspriester, die zu Elias Zeit am Karmel ihre Demonstration veranstalteten, werden bereits hier ein Zentralheiligtum gehabt haben, und dasselbe werden wir für viel ältere Zeit voraussetzen dürfen[2].



Abb. 124: Ruinen des Tempels von Baalbek.

Die Sonnenlehre ist nur eine der möglichen Ausprägungen der Welten- und Kreislauflehre. Ein prinzipieller Unterschied zwischen Sonnen- und Mondlehre besteht für den Wissenden nicht. In Babylonien haben immer beide Lehrtypen nebeneinander bestanden. Hammurabi, der aus der Sonnenstadt Sippar stammte, nannte sich wie die Pharaonen und wie die Tešup-Könige der Hettiter „die Sonne des Landes" und pflegte dabei eifrig den Kult der großen Mondstadt Ur.

Der Ba'al-Malik ist „Herr des Landes" und Entscheider der Geschicke für sein Gebiet. Da das Land Mikrokosmos ist, ist er in der religiösen Hochspannung immer zugleich „der Herr der Herren", „der Götter Gott". Die Vasallen haben daher die Pflicht, die Gottheit des Oberherrn zu ver-

---

[1]) Fünfmal wiederholt, vgl. auch Nr. 142, 1. Ferner 211, 15: „Siehe, der König ist wie die Sonne am Himmel." Aziri schreibt: „O Sonne, mein Herr, mein Gott." Nr. 168, 4; 186, 11. 60; 187, 7. Vgl. ferner 45, 1. 29; 46, 21f. 26f., 49, 1; 51, 1; 55, 1; 60, 1. 29. usw.

[2]) Der Name Baalbiki ist assyrisch und ägyptisch bezeugt. S. zu Baalbek meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 82.

ehren, und bringen ihm Tempelabgaben. Eroberungen wurden dadurch besiegelt, daß man die Götterstatue wegführte. Das Land hat seinen Ba'al verloren und bekommt mit dem Eroberer einen neuen Ba'al. Die zürnende Gottheit verläßt das Land. Rib-Addi schreibt Nr. 134, Z. 5 f., 10 f., die Götter seien vor Urzeit nie aus Gubla gewichen. So sagen die Judäer im Sinne der heidnischen Volksreligion Ez 9, 9: *„Jahve sieht uns nicht, Jahve hat das Land verlassen."* Zuweilen setzt der Eroberer einfach seinen Namen auf die Götterstatue und reklamiert die Gottheit so für sich. In Jerusalem nahmen die babylonischen Eroberer an Stelle der mangelnden Götterstatue die Bundeslade fort. Unter Verhältnissen leisten sich die Landesgötter Sukkurs (vgl. Jona 1, 5 f.). VAB II Nr. 189, Rs. 13 ff. schreibt Etakkama: „Und es kommen deine Götter und dein Šamaš mir entgegen und ich habe die Städte zurückerobert." In Vertragsurkunden werden die gemeinsamen großen göttlichen Repräsentanten und dann nacheinander die Landesgötter der Partner als Schwurzeugen angerufen[1].

Als besondere Ausprägung der Gestalt des summus deus tritt uns in den Amarnabriefen in allen Gebieten Kanaans ^{ilu}IM = Addu entgegen. Er ist im Sinne der orientalischen Weltenlehre Repräsentation des Kreislaufs in seinen Wettererscheinungen, wie der babylonische Adad-Ramman und der hettitische Tešup, mit denen er wesensgleich war (s. HAOG S. 280ff).

Die Hörigen-Liste von Ta'anek (S. 228), die in Keilschrift geschrieben aus der gleichen Zeit stammt, nennt „Leute des Addu" (^{ilu}IM) neben [„Leuten des] Amon". Einer der Briefschreiber, die mit dem Fürsten von Ta'anek in dieser Zeit korrespondieren (der Fürst von Megiddo?), heißt Guli-Addi (S. 228). Auch die Listen Sellin Nr. 3 und Nr. 7 haben wiederholt den Gottesnamen Addu.

Akizzi von Ḳatna (wohl im Orontestal etwa in der Nähe von Baalbek gelegen) nennt sein Land VAB II, Nr. 53, 5 „das Land Addus[2] im Gegensatz zum Lande des Gottes des Pharao, und nennt den Pharao Nr. 52, 4 „mein Addu"[3]. An einer der Stellen, wo die Briefe Hymnenton annehmen, heißt es (Nr. 147, 5 ff. Brief des Abimilki von Tyrus an den Pharao):

„— — — Mein Herr
ist die Sonne, die aufgeht über
die Länder Tag für Tag
nach der Bestimmung der Sonne, seines gnädigen Vaters.
(Er ist es), der belebt durch sein gutes ......
und wiederkehrt(?) nach seinem Verschwinden(?),
der versetzt das ganze Land
in Ruhe durch die Macht der Hand(?),
der seinen Schall ertönen läßt im Himmel
wie ^{ilu}IM (Addi), so daß erzittert das ganze
Land von seinem Schall"[4].

---

[1]) s. mein Alter der babylonischen Astronomie[2] S. 22 f.

[2]) m[ât] a[d-d]i im Gegensatz zu ašru ili-k[a], s. hierzu und zu Ḳatna VAB II S. 1107 und 1110.

[3]) IM-ia, so zu lesen nach Knudtzon VAB II, 321.

[4]) Mythologische Züge, wie Donnergott, Wettergott, dürfen nur als eine charakteristische Erscheinung der betreffenden göttlichen Manifestationen aufgefaßt werden. Sie können jederzeit auf andere Gestalten übertragen werden.

Der König von Byblos, dessen Hauptgöttin die Ba'alat von Gobal ist, hat seinen Namen von der Gottheit Addu: Rib-Addi[1]. In Aleppo (Ḫalman) befand sich ein Heiligtum des syrischen ^{ilu}IM. Salmanassar III. (III R 8, 87) opfert ihm, den er für wesensgleich mit seinem Gotte Ramman-Adad halten darf, beim Betreten des Gebietes.

Wiederholt wird wie hier Addu mit Šamaš zusammen genannt. Dem Hymnus entspricht 149, 6—7 die einfache Aussage, der Pharao sei „wie die Sonne und wie Addu"[2].

Neben dem summus deus steht im babylonischen Kulturkreis überall die Muttergöttin und Himmelskönigin, die in jedem Kultort unter einem besonderen Typus verehrt wird. In einem Monument aus der Hammurabi-Zeit wird Ašrat als die Göttin des Westlandes bezeichnet (s. S. 189).



Abb. 125: Kultisches Bronzemodell einer Sonnenaufgangsfeier (?) mit Inschrift des Elamierkönigs Šilḫak-In-Šušinak (um 1100 v. Chr.). Nach Vincent, Kanaan p. 144, vgl. Délégation en Perse XII, 143 ff. (Gautier). Vgl. HAOG S. 41 zu Abb. 23.

In den Amarnabriefen heißt sie Ašera, Aširta, Ašratum, Aštarti. Der Fürst von Ta'anek, der in der Amarnazeit von seinem Nachbarn Briefe erhält, heißt Aširatjašur (S. 228). In einem der Briefe ist vom „Finger der Aširat" die Rede, worunter wohl Orakelauskünfte zu verstehen sind. Sie entspricht in allen Zügen der babylonischen Ištar. Sie ist einerseits Partnerin des Ba'al, andererseits Partnerin einer göttlichen Erscheinung, zu der sie je nach der mythologischen Ausprägung der hinter ihr stehenden Weltenlehre im Verhältnis von Mutter, Gattin und Schwester steht. Der Tamuz-Kultus, der als Element heidnischer Volksreligion für das kanaanäische Gebiet wiederholt bezeugt ist (s. Register), hat jedenfalls in Kanaan zu allen Zeiten bestanden, ebenso wie in Babylonien und (in entsprechender Gestalt) in allen anderen Gebieten altorientalischer Geisteskultur[3]. Schon der Kultus des

---

[1]) Nr. 73 ff. Sehr häufig ist hier Ba'alat von Gobal genannt.

[2]) Šamaš und Adad werden in dem offiziellen Kult des assyrischen Staates auch mit Vorliebe zusammen genannt.

[3]) s. HAOG S. 263 ff.: Artikel Tamuz in Roschers Lexikon der Mythologie Bd. V, Sp. 46 ff.

Ba'al-berît in Sichem, von dem wir Spuren im Alten Testament finden werden (s. zu 1 Mos 14 S. 291f. und zu Ri 18f. S. 425 ff.), scheint Tamuz-Charakter getragen zu haben.

Zum Kultus des Tamuz in Bethlehem s. S. 205.

Der Kultus der Ašera-Aštarte war einerseits zarter Kultus „Unsrer lieben Frau" (vgl. hierzu HAOG S. 113 Abb. 90 und Abb. 267—272 zu Jes 7 S. 594ff., ein Bild der kanaanitischen Muttergöttin Abb. 104), andererseits Kultus der propagatio generis humani, der in seiner empirischen Wirklichkeit in Kanaan wie überall als Unzuchtskultus seine Verwüstungen anrichtete. Die Verehrung der Ašera als blühender bez. dürrer Pfahl erklärt sich aus der religiösen Symbolik, die in der Muttergöttin und ihrem Verhältnis zum Sohn und Brudergatten unter anderm auch die Manifestation der sterbenden und wiederaufblühenden Vegetation sah. Der Pfahl mit Blättern in dem Kultusmodell S. 126 wird wohl ein Ašera-Pfahl sein. Phönizische Darstellungen s. z. B. Guthe, Bibelw. S. 45, Abb. 15[1] zeigen die Göttin im Sinne derselben kosmischen Symbolik aus einem Baume herauswachsend.

In Byblos (Gubla) wird die Ašera-Ištar als „Ba'alat von Gobal" besonders verehrt. In seinen Briefen wird mit Vorliebe ein Segenswunsch im Namen der iluBêlit ša aluGabla eingelegt. In den Briefen aus Gubla wird sie fortwährend genannt (Nr. 73ff.). Als summus deus nennt Philo von Byblos El, der ohne Tempel und Kult gefeiert worden ist[2]. Ašera-Ištars Partner ist Osiris, die ägyptische Gestalt des Tamuz-Adonis, wesensgleich mit Gestalten wie Melkart von Tyrus und Esmun, der in Sidon neben Aštart von Sidon verehrt wird[3].

In den Briefen des Abimilki von Tyrus wird Amenophis IV. als der Pharao der neuen Lehre von der Sonnenscheibe Šalmajâti genannt. Wenn der Name so richtig gelesen ist (es kann auch Mimmajâti gelesen werden), so ist an die westsemitische Gottheit Šalim zu denken, die auch in Uru-salim, dem Namen der Amarnabriefe für Jerusalem, steckt. Šalim kann mit Ninib gleichgesetzt werden (Zimmern KAT³ S. 474f.), der vor allem Sonnenerscheinung ist (s. HAOG S. 278). Es ist darum möglich, daß man in Jerusalem wie in Tyrus unter Anerkennung der neuen ägyptischen Lehre den göttlichen Pharao mit dem westsemitischen Sonnengottnamen Šalim bezeichnet hat. Šalmajâti kann plur. maj. von Šalmai sein (wie Nabajâti von Nabiu-Nabû); s. Hommel, Altisr. Überl. 223, Grundriß 160, Anm. 4, der auch an den arabischen Namen Salmai erinnert. Zum Namen Salomos, der vielleicht mit Šalim zusammenhängt, s. S. 481, Anm. 1[4].

Eine latente monotheistische Strömung ist für die höhere Schicht wie für alle vorderasiatischen Religionstypen (s. HAOG S. 266 ff), so auch für das vorisraelitische Kanaan anzunehmen. Wenn in einem der Ta'anek-Briefe gesagt wird: „der Herr der Götter möge dein Leben behüten", so ist es nicht nötig, die ersten Spuren israelitischen Einflusses anzunehmen. In denselben Briefen findet sich auch die allgemeine Gottesbezeichnung Ilu in einem der theophoren Namen[5]. Problematisch bleibt vorläufig die

---

[1]) Vor dem Rathaus in Florenz stehen zwei solche Aštarte-Statuen. Ich konnte weder die Herkunft erkunden, noch Bilder beschaffen.

[2]) In der Amarnazeit finden sich auf kanaanäischem Gebiete Personennamen (wie übrigens in allen Ländern Vorderasiens, s. S. 271, Anm. 2), die mit der einfachen Gottesbezeichnung ilu zusammengesetzt sind, z. B. Il-rapî in einem der Ta'anek-Briefe (S. 228).

[3]) s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 82f.

[4]) vgl. zu dieser schwierigen Sache Weber in VAB II, 1254f. Daß Tyrus die neue Lehre angenommen habe, darf man aus der Benennung des Pharao kaum schließen. Es wird sich damit ebenso verhalten wie mit der liebedienerischen Anerkennung des Amon als Weltenherrn durch Zekarba'al im Papyrus Golénischeff (S. 214f.) um 1100.

[5]) Il-rapî, s. oben Anm. 2.

Gottesbezeichnung in dem Namen des einen Briefschreibers von Ta'anek: Aḫi-Jami (S. 228). Eine Form des Gottesnamens Jahve wird kaum darin gesucht werden dürfen, etwa unter Hinweis auf die babylonisch nachweisbare Form Jawi. Die Silbe mi (nicht wi) kann Variante des postpositiven ma sein. Sellin vergleicht vielleicht richtig אחיאם 2 Sa 23, 33. Unmöglich wäre es nicht, daß der Mann, der vom „Herrn der Götter" spricht, der „das Leben behütet", einem der ersten eingewanderten israelitischen Stämme angehörte.

Religionsgeschichtlich von hohem Interesse ist es, daß wir an zwei Stellen erfahren, wie die höheren Religiosen sich das Verhältnis der göttlichen Wesenheit zu dem Götterbilde denken. Mit einem seiner Briefe schickt der Mitanni-König Tušratta an Amenophis III. ein Bild der Ištar von Niniveh nach Ägypten. Sie habe sich bereit erklärt, nach Ägypten zu gehen, wie schon einmal zur Zeit von Tušrattas Vater (VAB II, Nr. 23, 13ff.):

„So (sagt) Ištar von Niniveh, die Herrin der Länder
allesamt: ‚Nach Ägypten, dem Lande, das ich liebe, will ich gehen;
ich will es noch einmal tun(?)'. Siehe, jetzt
habe ich (sie) übersandt, und sie ist gegangen ....
Wie man sie damals, als sie sich vormals
(dort) aufhielt, ehrte,
so möge mein Bruder jetzt zehnmal
mehr als in den früheren Tagen sie ehren!
Mein Bruder möge sie ehren, in Freude
sie entsenden, daß sie zurückkehre."

Offenbar wird sie als Nothelferin, vielleicht in Krankheitszeiten geschickt. Tušratta glaubt, das tun zu können, obwohl er hinzufügen muß:

„Ištar ist für mich mein Gott;
für meinen Bruder aber ist sie nicht sein Gott."

Wie denkt man sich nun die göttliche Wirkung des Bildes im Verhältnis zur Gottheit selbst, die in der Heimat Herrin ist? Das zeigt uns ein ähnlicher Fall, der im Papyrus Golénischeff (S. 212 ff.) vorliegt. Amon hat in Theben dem Hohenpriester seinen Willen kundgetan, nach dem ein Bote Zedern vom Libanon aus Byblos holen soll. Er nimmt ein Gottesbild mit, das imstande ist, dem Fürsten von Byblos Leben und Gesundheit zu vermitteln. Das Bild wird „Amon des Weges" genannt und ist „der himmlische Bote", der mit dem „irdischen Boten" ausgeht. Die Wirkung ist also die eines wunderkräftigen Heiligenbildes. 2 Kg 1, 2 f. haben wir einen ähnlichen Fall innerhalb der ethnisierten Volksreligion Israels, s. zur Stelle S. 549. Auch die Forderung der Anfertigung des „goldenen Kalbes" als einer geleitenden Gottheit findet hierdurch ihre Erklärung, s. S. 397.

Von ausländischen Göttern innerhalb der Amarnabriefe sind zu nennen:

1. Amon (Amarna: ^{ilu}A-ma-nu-um; Ta'anek: ^{ilu}A-mu-na). Er ist der Sonnengott der Ägypter in der Ausprägung der Lehre von Theben. Mehrere Personennamen sind, wie ja auch der ursprüngliche Name des Sonnenkönigs, mit ihm zusammengesetzt[1]. S. 212 erfuhren wir, daß unter Ramses III. in Südpalästina ein Amon-Tempel

[1]) Amarna Nr. 114, 51 ein ägyptischer Beamter, vielleicht auch der in einem Ta'anek-Briefe genannte Amanḫašir.

erbaut worden war. Die Hörigen-Liste von Ta'anek registriert [„Leute des Amon"]. Vielleicht war auch hier eine Amon-Kapelle. In der Zeit des Sonnenkönigs muß er natürlich zurücktreten. Amenophis will selbst die Gottheit vertreten. Tušratta schreibt Nr. 29, 153f.: „Der König hat sich an Stelle seines Vaters auf den Thron als Gott gesetzt." Es ist merkwürdig, daß einer der Briefschreiber die neue Sonnenlehre ganz zu ignorieren scheint. Rib-Addi, der „Mann von Gubla" (Byblos) sagt Nr. 86, 3ff., er habe an Amanappa, einen ägyptischen Beamten, geschrieben:

„ . . . . Amon der [Gott des Königs],
deines Herrn, gebe dir Kraftfülle [vor]
dem König, deinem Herrn!"

Auch Rib-Addi von Byblos spricht in einem Briefe an den Pharao (Nr. 71, 4) von Amon als dem Gott des Pharao, Nr. 87,5 und 95, 3 f. wird er vor der Göttin von Byblos genannt. Nr. 1, 46 beruft sich Amenophis III. in einem Briefe an Kadašmanḫarbe auf Amon[1].

Tušratta im Briefe Nr. 19 an Amenophis III. setzt Tešup, seinen Gott, neben Amon; beide mögen das Bündnis schützen. Gleich darauf stellt er Z. 24 Ištar und Amon zusammen, wie Rib-Addi Nr. 87, 5 Ba'alat von Gobal und Amon. Beide weibliche Gottheiten sind ja im Grunde der Isis wesensgleich.

Als der große Weltenherr wird Amon in Phönizien auch späterhin anerkannt. Ramses II. konnte in Byblos einen Amon-Tempel bauen[2]. Im Papyrus Golénischeff wird im Gespräch zwischen den ägyptischen Boten Amon als Weltenherr gepriesen, von dem auch für Byblos alle guten materiellen und geistigen Gaben kommen, der Leben und Gesundheit und Wasser in der Totenwelt vermittelt (S. 213 ff.).

2. Šamaš, den wir bereits oben mit Addu verbunden fanden. Tušratta Nr. 21, 18 verbindet Šamaš und Ištar, wie die Babylonier.

3. Laḫama, nach dem im Gebiet von Jerusalem eine Stadt benannt ist (Bethlehem, s. S. 205 Tamuz-Kult?). Putiḫepa, der Fürst von Jerusalem, schreibt Nr. 290, 12ff., die Stadt sei zu den Ḫabiru abgefallen.

4. Damu (Name bez. Beiname des Tamuz, vielleicht Nebenform seiner Bezeichnung dumu „Kind" in den Tamuz-Liedern) VAB II Amarna Nr. 84 im Briefe Rib.-Addi's von Byblos an den Pharao:

„Mein Herr möge Leute schicken, damit sie das Eigentum meines Gottes Damu nehmen (zwecks Überführung) von meinem Herrn; damit nicht er (Abd-Aširti, der Feind des Fürsten) nehme das Eigentum deiner Götter — dieser Hund."

So zu interpretieren mit Schröder, OLZ 1915, Sp. 91 f.

5. Nergal. Der Inhaber des Siegels aus der Hammurabizeit, das in Ta'anek gefunden wurde, nennt sich „Knecht Nergals" (S. 229). Es kann sich hier um ein importiertes Stück handeln. In den Amarnabriefen wird der Name Nergals genannt in der poetischen Benennung der Pest als „Hand Nergals", wie wir sie aus babylonischen Texten kennen. Nr. 35, 13f. 17f. schreibt der König von Alašia (Zypern) an den Pharao, die „Hand Nergals" habe alle Menschen hingerafft, deswegen könne er so wenig Geld schicken.

6. Dagan in dem Namen Dagantakala Nr. 317f., der den Pharao um Hilfe gegen die SA.GAZ-Leute bittet. Die Gottheit, die später als summus deus der Philister erscheint, gehört zu den nichtsemitischen Göttergestalten, die in Babylonien schon in sehr alter Zeit verehrt wurden, s. zu Dagan-Dagon S. 416f.

Ein höchst interessantes Monument, das symbolische Requisiten darstellt, wie wir sie uns für Babylonien ebenso wie für Kanaan in vorisraelitischer Zeit zu denken haben, gibt Abb. 126.

---

[1]) Zu der Pantheonsgemeinschaft zwischen den Unterfürsten und dem Pharao s. die feine Bemerkung Schröders, OLZ 1915, Sp. 292 und dazu oben S. 213ff. die Ausführungen zum Papyrus Golénischeff.

[2]) Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens S. 311.

Siebzehntes Kapitel.

Abraham als Babylonier.

Die Geschichten in 1 Mos geben von 11, 26 an in der vorliegenden Schlußredaktion die Überlieferung wieder, die in Israel in bezug auf die Urzeit des Volkes im Umlauf war und die zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Schriftstellern bearbeitet worden war. Außer den in 1 Mos vorliegenden Stücken kommt noch in Betracht Jos 24, 2 ff.; Neh 9, 7 ff.; AG 7, 2 ff.

Die Erzvätergeschichten sind in der uns vorliegenden einheitlichen Gestaltung im Verhältnis zu dem Material, das mündlich und schriftlich vorgelegen haben muß (s. S. 245), unvollständig.

Über der Quelle steht die Überlieferung. Wir dürfen von vornherein nicht erwarten, daß die in der biblischen Erzählung vereinigten Quellen die gesamte vorhandene Überlieferung erschöpft haben. Ergänzungen dazu werden wir in den Legenden der außerbiblischen jüdischen und arabischen Tradition suchen dürfen. Auf beiden Gebieten finden wir Traditionsstoff, der unabhängig von den biblischen Quellen ist und nicht allenthalben nachträglich erfunden sein kann.



Abb. 126. Babylonischer Siegelzylinder des Arad-ilNIN.SAR aus der Kassitenzeit Nach Clay, UPMP II, 66.

Noch die neutestamentlichen Schriftsteller kennen Überlieferungszüge, die neben den biblischen Erzählungen hergehen, und die das gleiche Recht haben, gehört zu werden, wie die im Alten Testament vorliegenden Überlieferungsstücke (AG 7, 2 ff., s. hierzu S. 269; 1 Kor 10, 4; 2 Tim 3, 8; Hebr 8, 4; 11, 21). Es ist im einzelnen Falle nicht ausgeschlossen, daß sie Teilen der Quellschriften entstammen, die bei den verschiedenen Redaktionen der biblischen Quellen unter den Tisch gefallen und für uns verloren gegangen sind, vgl. meine Ausführungen gegen Gunkel Th LB 1906 Sp. 348. Die Apokryphen und Pseudepigraphen (Sir 44, 19 ff., 1 Makk 2, 52; Jub 11 ff., 4 Makk 16, 20. 25) bringen nicht viel Neues; sie idealisieren nur die einzelnen Züge der biblischen Erzählung[1]. Die in Talmud und Midrasch überlieferten Legenden findet man gesammelt bei Beer, Das Leben Abrahams, und bei bin Gorion, Die Sagen der Juden II. Die im Koran vorliegenden islamischen Legenden weisen teilweise auf Quellen, die von den jüdischen unabhängig sind. Verwandtschaft zwischen vorislamischer, arabischer und biblischer Legende wird uns häufig begegnen.

Auf Grund der Voraussetzungen, die in den ersten Kapiteln von 2 Mos für die Väterzeit vorliegen, müßten wir z. B. eine Nachricht über eine Kultstätte des el šaddai, des „Gottes der Hebräer" (2 Mos 3, 18; 6, 3; 12, 3) in der Väterzeit erwarten[2]. Vielleicht steckt eine solche Nach-

---

[1]) Sehr interessant ist die Erzählung von der Erfindung eines verbesserten Pflugs durch Abraham, die das Wegfressen des Samens aus den offenen Furchen durch die Raben verhindern sollte (Jub 11, 26). Abb. 126 zeigt einen altbabylonischen Pflug, der die hier geschilderte Einrichtung zeigt: ein Trichter ist oben angesetzt, durch den während des Pflügens der Same in die Furchen geleitet wird (vgl. Montgomery, Philadelphia Museum Journal IV, p. 55 f.).

[2]) Vgl. 1 Kg 19, 8, wo die vierzig Tage nicht nach der Landkarte zu messen sind (die 40 Tage beruhen auf einer symbolischen Zahl, s. HAOG S. 152); 5 Mos 33, 2;

richt in der Erzählung 1 Mos 22 von der Opferung Isaaks. Der Berg, den Gott dem Abraham nennen will „*im Lande* . . . . . . (22, 2)" ist vielleicht, wenigstens nach einer Quelle, der Sinai-Horeb gewesen[1]. Die Tradition ist dann durch die Korrektur „*Morija*" im judäischen Sinne verwischt. Wenn der Sinai-Horeb bereits in vormosaischer Zeit ein Heiligtum der Hebräer war, so würden auch die Beziehungen zum arabischen Gebiet, die an einigen Stellen angedeutet sind, und die durch die Verbindung Mosis mit dem „Midianiter" Jethro in mosaischer Zeit neue Bedeutung bekommen (s. S. 350), mehr Farbe erhalten.

Auch von dem Blutritus, den die Passahfeier 1 Mos 12, 13. 22 f. als bekannt voraussetzt, wissen die Vätergeschichten nichts. Daß ähnliche Blutriten in Kanaan zu allen Zeiten üblich waren, kann nach den bis heute auch unter dem Widerspruch des Islam zäh erhaltenen Sitten und Gebräuchen nicht zweifelhaft sein[2].

Die Vätergeschichten tragen ferner die Spuren der Idealisierung im Sinne späterer Religionsstufen. P trug die Beschneidung in die Vätergeschichte ein, um dieser Vorschrift eine besondere Weihe zu geben, während ja von Moses und seinem Sohne ausdrücklich bezeugt ist, daß sie unbeschnitten waren[3]. Ferner hat der Schlußredaktor durch Einfügungen und Korrekturen im Sinne des Priesterkodex die Überlieferungsstoffe im Sinne der jüdischen Weltpolitik umgestaltet. Aber gerade der Umstand, daß die Idealisierung nur Nebenzüge betrifft, spricht für geschichtlichen Kern der Legenden. Eine idealisierende Legende ohne tatsächlichen Hintergrund, wie sie vielfach angenommen wurde, würde gewiß die Väter nicht als Fremdlinge im Lande haben wohnen lassen, die mit den Barbaren um Brunnen und Begräbnisplatz verhandeln müssen. Sie würde ferner die Zwei-Schwestern-Heirat des Jakob, die 3 Mos 18, 18 widerspricht, unterdrückt haben[4]. Auch mancher unsympathische Zug würde bei reiner Legendenbildung über Idealgestalten des Volkes weggefallen sein. Vor allem spricht die Echtheit des Milieus dafür, daß es sich um Überlieferung, nicht um Dichtung handelt. Der zeitgeschichtliche Hintergrund und die Einzelheiten der Sitten und Gebräuche stimmen zu dem, was uns die Denkmäler aus jener Zeit berichten. Es ist aber völlig ausgeschlossen, daß Schriftsteller etwa zur Königszeit auf Grund archäologischer Kenntnisse die Erzählungen erdichtet haben.

Ri 5, 4. An der letztgenannten Stelle (im Deborahliede) heißt Jahve „Herr des Sinai". Ich lese mit Clermont-Ganneau mit einer leichten Punktations-Änderung: „*die Berge wanken vor Jahve, dem Herrn des Sinai, vor Jahve, dem Herrn Israels*" (anders, aber ebenfalls unter Erklärung Jahves als des Herrn des Sinai: Grimme ZDMG 1896, S. 573, der aus metrischen Gründen das erste Jahve eliminiert: ‚*Es wankt der Fels vor Sinai's Herrn, vor Jahve's Nähe, vor Israels Gott*").

[1]) s. S. 302.

[2]) s. S. 364 zu 2 Mos 12, wo der Ritus des Bestreichens der Türpfosten mit Blut besprochen wird.

[3]) s. S. 359 zu 2 Mos 4, 24 ff. Den Widerspruch zwischen Tradition und Gesetz benutzt einmal Jesus nach Jo 7, 22 in den Streitgesprächen mit den Pharisäern auf eigenartige Weise.

[4]) vgl. S. 295.

Gegen die Behauptung, daß Abraham eine geschichtliche Persönlichkeit sei, wendet man ein, daß nach den Gesetzen der ethnographischen Forschung Familiengeschichte nicht Ausgang einer Völkergeschichte sein könne. Völker und Stämme entstehen durch Verschmelzung von Familien und Geschlechtern, nicht durch Vermehrung und Spaltung von Familien. Damit ist aber nur bewiesen, daß die Familiengeschichte der israelitischen Urzeit das künstliche Schema ist, hinter dem sich die Stammesgeschichte verbirgt. Die meisten israelitischen Stammnamen sind ursprünglich Personennamen. In Arabien leiten sich noch heute die Stämme von einem Stammvater ab[1]. Die Frage der Geschichtlichkeit Abrahams ist unabhängig von ethnographischen Fragen. Die bene Israel, die sich auf Abraham als Stammvater berufen, sind zunächst eine religiöse Gemeinde, aus der erst im Laufe der Zeit ein Volk und dann ein Staatswesen sich gebildet hat.

Abraham ist „Stammvater" im religiösen Sinne. Wenn er „zum großen Volke" gemacht werden soll, so ist das von der religiösen Gemeinde zu verstehen, wie 4 Mos 14, 10ff., wo Moses Stammvater eines neuen Volkes werden soll, wenn etwa das alte ausgerottet werden muß. Die Überlieferung läßt selbst durchblicken, daß die Familiengeschichte nicht im Sinne einer ethnologischen Spaltung verstanden sein will. Sie will im Rahmen des Familienschemas Traditionen von hervorragenden Häuptern der religiösen Gemeinde der „Kinder Israel" in ihren Anfängen wiedergeben. Zu dem ethnographischen Mißverständnis, das Israel „e lumbis Abrahae" im ethnographischen Sinne entstanden sein läßt, und zum Schema der Zwölfstämme s. S. 308ff.

Die biblische Überlieferung läßt erkennen, daß die Anfänge der religiösen Gemeinschaft, die später „Kinder Israels" heißt, aus einer Wanderung hervorgegangen sind, die aus Babylonien kam (s. unten S. 259ff.), also eine Art Higra aus religiösen Motiven. An der Spitze stand Abraham gleichsam als Mahdi. *„Die Leute (‚Seelen')*[2], *die sie in Ḫaran gewonnen hatten"*, sind im Sinne von Anhängerschaft zu verstehen, ebenso wie die 318 ḫanikîm Abrahams (S. 287. 289). Auch die Erzählung über die Trennung von Lot (1 Mos 13, 6 ff.) zeigt, daß es sich um größere Scharen handelt. Später wird uns von Zuzügen aus Ägypten bez. Muṣri (12, 38f.) und aus Gerar[3] (20, 14) berichtet. Wenn das auch zunächst Sklaven waren (Hagar 16, 1 und Ismaels Weib gehörten dazu 21, 21), so konnten sie doch zur Kultusgemeinschaft und später zu der Volksgemeinschaft gehören, die dann „Kinder Israels" heißen. Auch wird 1 Mos 32, 4ff. ausdrücklich ein neuer Zuzug aus Ḫaran angenommen.

---

[1]) Hommel, Grundriß S. 185f. Vgl. Cornill, Geschichte des Volkes Israel 37f., wo auf türkische Statistiken über Beduinenstämme des Dscholan und Hauran verwiesen wird, und ZDPV XXIII, 58.

[2]) 12, 5 steht hannepheš (Kautzsch übersetzt wie Luther: Seelen). Nepheš kann nach Ez 27, 13 „Sklave" heißen (hier steht aber nepheš-adam), und ist dann = babylonisch napištu, worauf m. W. nicht geachtet worden ist. Die Übersetzung: *Sklaven, die sie gekauft hatten* (עָשׂוּ) ist sehr fraglich. Der Sklave heißt sonst ʿebed. Meine Auffassung von den ‚Seelen' als einer mystischen Anhängerschar Abrahams wird übrigens durch Talmud und Midrasch gestützt, wie mir Levertoff nachgewiesen hat. Vgl. Sanhedr. 92b und besonders Beresch. rabba 39, 21: „die Seelen, die sie in Ḫaran ‚gemacht hatten', das sind die Proselyten, die sie ‚machten'." Zu den ḫanikîm 14, 14, s. S. 287 und 289 und vgl. meine Ausführungen gegen Gunkel TH.L.Bl. 1905 Nr. 29.

[3]) Daß dies „Philister" waren (1 Mos 26, 1), beruht auf späterem Mißverständnis. Die Philister waren damals noch nicht eingewandert.

Die Personennamen der Väterlegenden.

Die Namen der biblischen Helden sind ebenso wie die der Propheten zum größten Teil als hieratische Beinamen aufzufassen. Es verhält sich mit ihnen ähnlich, wie mit den Beinamen, die bei den Arabern noch heute neben dem eigentlichen Familiennamen üblich sind[1]. Wie der Name im Orient überhaupt als Wesensoffenbarung galt[2], so soll der literarisch überlieferte Name einen bestimmten Sinn, gleichsam den Pragmatismus des mit der betreffenden Persönlichkeit zusammenhängenden Geschehens, zum Ausdruck bringen[3].

Wenn sich also zeigt, daß die Namen der Vätergeschichte babylonischen Namen entsprechen, so wird man nicht ohne weiteres schließen dürfen, daß es sich hier um die ursprünglichen Namen handelt. Aber das Bewußtsein vom Zusammenhang mit der babylonischen Heimat wird dadurch bezeugt.

Abram, wohl abgekürzt aus Abirâm (vgl. Abi-ram 1 Kg 16, 34, Ab-ner var. Abi-ner)[4], „der Vater (mein Vater) ist erhaben". Der assyrische Eponym vom Jahre 677/76 (s. KB I, 207, vgl. Zimmern, KAT[3] 482) trägt den gleichen Namen: Abi-râma, ebenso die Mutterschwester Asarhaddons, s. Johns, Deeds Nr. 70, Rev, 6. Ranke, Personal Names verzeichnet S. 86 für Hammurabi die Variante: Ḫa-am-mi-ra-am, d. h. mein (göttlicher) Oheim ist erhaben. Danach hätte also Hammurabi dem Sinne nach den gleichen Namen wie sein Zeitgenosse (S. 279ff.) Abraham. Sowohl abu „Vater" wie ḫammu „Oheim" sind Kosenamen des Mondgottes der Babylonier. In Inschriften

---

[1]) Wie Muhammed am 7. Tage, dem Tage der Namensnennung, genannt wurde, wissen wir nicht. Als verheirateter Mann hieß er der Sitte gemäß nach seinem ersten Sohne Abû-l-Kâsim. Die Stadtgenossen gaben ihm den Ehrennamen Amîn. Er selbst nannte sich nach seiner Sendung zuerst, wie es scheint, ʿAbd Allah, dann Muhammed in bestimmter religiöser Absicht. S. meine Allg. Rel. Gesch. S. 98f. Ähnlich ist die Entstehung der Namen der alttestamentlichen Religiosen zu denken. Vgl. die Vorbem. zum Motivregister.

[2]) HAOG S. 21[1]. BNT 104ff.

[3]) Es erhebt sich die Frage, wie weit das auch bei der urchristlichen Überlieferung anzunehmen ist. Über einige der Jüngernamen habe ich BNT 92f. einen Versuch gewagt. Nannte die urchristliche Geschichtsschreibung den Mann der Maria Joseph, weil er der Vater des „Messias ben Joseph" war? Erklären sich so vielleicht auch die vielen Marien? Sogar zwei Schwestern tragen den gleichen Namen Maria. Für die Mutter des Erlösers wäre der Name Mirjam-Maria als hieratischer Name sehr naheliegend gewesen. Es ist auffällig, daß die Deutung des Namens Maria in der Symbolsprache der römischen Kirche immer neue Variationen gesucht hat (mar-jam, stella maris usw.). Der Name Jesus ist gleichbedeutend mit Josua. Den Namen Josua finden wir im Alten Testament wiederholt als hieratischen Namen, s. S. 413 u. Motivregister. Wenn der Heiland bei der Beschneidung am 8. Tage diesen Namen bekam, so geschah es nach Mt 1, 21 ausdrücklich in dem Sinne, daß man schon an seinem Namen erkennen sollte: „Er wird das Volk erlösen von seinen Sünden". Er war also auch nicht als gewöhnlicher Rufname gemeint. Jesus und Christus und Messias sind dem Sinne nach identisch. Wenn eine Handschrift den Barabbas der Passionsgeschichte („Sohn des Vaters", ebenfalls hieratischer Name) „Jesus Barabbas" nennt, so soll er damit als Gegenbild Jesu, als Antichrist bezeichnet werden. Die Urgemeinde nannte Jesus nicht „der Herr Jesus", wie es später üblich wurde, sondern *ὁ κύριος*. Der Name Jesus wird immer mit Artikel verbunden: *ὁ Ἰησοῦς*, oder im Sinne der messianischen Weissagung AG 3, 13 *ὁ παῖς Ἰησοῦς* („der Knecht Gottes" Jesus).

[4]) 1 Sam 14, 50. Ner als Name des Vaters Abners ist natürlich nur aus Abî-Ner künstlich erschlossen. Abî-Ner („Mein Vater ist Leuchte") ist übrigens wie Abram theophorer Name im Sinne der Mondlehre.

aus Südarabien, wo ebenfalls der Mondkult herrschend war, sind besonders Priester Träger von Namen, die mit Ab zusammengesetzt sind[1]. Vgl. noch Hommel in Assyr. Notes (PSBA, Mai 1894) und Altisr. Überl. 143.

Die Namen der Keilschrift-Kontrakte aus Dilbat A-ba-ra-ma, A-ba-am-ra-am[2] sind wohl anderer Art. Sie bedeuten, da abâm als Akkusativ aufgefaßt werden muß: „er hat den Vater lieb".

Neben dem Namen Abram ist Abraham überliefert; P gibt 17, 5 für beide eine Erklärung im Sinne einer Umnennung; der Schlußredaktor hat ohne Rücksicht auf die Einzelquellen dann vor 17, 5 überall Abram und hinter 17, 5 Abraham eingesetzt.

Sarah. Der Name bedeutet in der entsprechenden babylonischen Form šarratu „Königin". Šarratu ist Epitheton der Mondgöttin von Ḫarran. Die gleiche Bedeutung hat der Name der Mondgöttin von Ḫarran in der Inschrift von Nêrab: Nikkal = Ningal „große Herrin"[3]. Als Name der großen Göttin (Ištar von Niniveh?), die oft šarrat šamê „Königin des Himmels" genannt wird, wie Damkina šarrat apsî „Königin des Meeres", ist ilŠar-rat bezeugt z. B. Craig, Rel. Texts I, 57, 22. Eventuell ist auch die Göttin Šara (Lesung nicht sicher) zu vergleichen CT XXXIII, Pl. 1, Z. 18: kakkabŠara[4] ilAi.

Ist der Name Sarai, aus dem Sarah nach 17, 15 umgedeutet ist, von שרה streiten abgeleitet: die Widerspenstige?

Milka ist babylonisch malkatu, das ebenfalls „Königin" bedeutet und Epitheton der Ištar ist, s. Jensen in ZA XI, S. 299.

Teraḫ (Sept Ṭara und Ṭarra) ist vielleicht der hettitische Gottesname Tarḳu (Jensen ZA VI, 70). Wie Laban „Mond" bedeutet, so werden gewiß die Hebräer jareaḫ „Mond" herausgehört haben.

Laban heißt ebenfalls „Mond" (hebr. poet. lebanah HL 6, 9; Jes 24, 23; 30, 26). Der Gottesname iluLa-ban III R 66, 6^b bezeichnet vielleicht den Mondgott. In der Liste geht U-tu (Šamaš?) und Bêl lâbiru voraus, es folgt Nabû, s. Hommel, Assyr. Notes § 50 (PSBA Mai 1894).

Naḫor findet sich als Personenname in mesopotamischen Eigennamen (Na-ḫa-ra-a-u, Na-ḫa-ra-u, Na-ḫi-ri-i, Na-ḫi-ri), ferner im Ortsnamen Til-Naḫiri (Belegstellen bei Zimmern KAT[3] 477f). Vielleicht ist es auch ein Gottesname. Jensen vermutet es (ZA XI, 300) auf Grund eines theophoren syrischen Namens, und Zimmern verweist auf den semitischen Gottesnamen *Ναχαρ* auf einer karthagischen Fluchtafel.

Loṭ (Dioskur) s. S. 277.

Die Wanderung der Abrahamsleute von Babylon nach Kanaan.

Der Ausgangspunkt der Wanderung ist Ur Kasdim (*Ur der Chaldäer*). So sicher nach P 11, 31 (*er führte sie aus Ur Kasdim hinaus*), der wahrscheinlich auch hier eine ältere Überlieferung übernommen hat.

Auch J_1 12, 1 kann Sippe, Haus und Land, aus dem Abraham ziehen soll, sehr wohl in Ur Kasdim zu suchen sein, so daß J 11, 28 (*Teraḫ starb in seinem Geburtslande Ur Kasdim*) nicht als Glosse aus P erklärt werden muß, wie Wellhausen vorschlug. Bei J_2 wohnen die Abrahamsleute in Ḫaran: 27, 43^b; 29, 4. Wenn P 11, 31f. die beiden Angaben durch eine Wanderung der Terachiten von Ur Kasdim nach Ḫaran ausgleicht, so muß das nicht auf reiner Fiktion beruhen. Die Wanderung

---

[1]) In abgeleitetem Sinne ist dann der Priester selbst âb „Vater" (der Priesterkollege âḫ, s. S. 361): Ri 17, 10 und 2 Kg 6, 21; 13, 14, wo Elisa so genannt wird.

[2]) Ungnad BA VI ,5, S. 60ff.

[3]) Als Frauenname bei Lidzbarski, Nordsem. Epigr. S. 445. Zu den Nêrab-Inschriften s. unten S. 261.

[4]) So zu lesen nach der Glosse bei Meißner, Seltene assyr. Ideogramme Nr. 11296.

von Ur nach Ḫaran kann auch bei J_2 gestanden haben und dem Exzerpt zum Opfer gefallen sein. Jedenfalls besteht zwischen der Tradition, die den Ausgangspunkt von Ur nimmt, und der, die bei Ḫaran anknüpft, eine gute logische Verbindung. Ur (s. Abb. 128) und Ḫaran waren die beiden innerlich verbundenen Mondkultorte des geeinigten babylonischen Reiches: Ur im Süden, Ḫaran im Norden. Eine Wanderung von Südbabylonien nach dem Westland würde noch heute, wenn man im Kulturlande bleiben und die schwierige Wüstendurchquerung vermeiden will, über Ḫaran führen[1].



Abb. 127: Assyrisches Relief. Wanderung einer Familie. Die Palmen deuten auf Babylonien.

Smend, Die Erzählungen des Hexateuch S. 34f. meint, daß erst P den Ausgangspunkt der Wanderung nach Babylonien verschoben habe. Die Benennung des Landes als Chaldäa (Ur Kasdim) entspricht allerdings der späteren Zeit. Aber es wäre schwer verständlich, wenn dieser Gedanke, der Babylonien zur Urheimat der religiösen Gemeinde Israels macht, ersonnen wäre in einer Zeit, in der die Chaldäer die Zwingherren der Judäer waren. Es ist nicht nötig, die Überlieferung vom Auszug aus Babylonien in eine Linie zu stellen mit dem Weltimperiumsgedanken des P, der ihn z. B. dazu verleitete, die Ideal-Grenzen Kanaans bis zum Nil und Euphrat auszuspannen. Die große Welt war den Israeliten keineswegs erst, wie Smend, l. c. meint, mit dem Auftreten der Assyrer aufgegangen. Politische und religiöse Beziehungen Kanaans zu den großen Weltreichen waren auch in altisraelitischer Zeit, wie wir S. 180ff. sahen, keineswegs etwas Unerhörtes.



Abb. 128: Ruinen von el-Mugheir (Ur Kasdim, Heimat Abrahams).

Was ist unter Ur Kasdim zu verstehen? Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das Uru der Keilinschriften gemeint ist. Der Name umfaßt dann die Stadt an der zugehörigen Landschaft[2].

---

[1]) Abb. 127 und 129 mögen eine solche Wanderung illustrieren.

[2]) Die Sibyllinen reden vom „Lande Ur der Chaldäer" (Kautzsch, Pseudepigr. S. 189). Daß Ur = Awur = Amurru sein, und dann Ur Kasdim das babylonische

Könige von Ur haben in Babylonien wiederholt die Hegemonie gehabt. Nach den in Nippur gefundenen Königslisten, die bis zur Sintflut zurückdatieren, gab es drei Dynastien von Ur, von denen die ersten beiden in das 4. Jahrtausend fallen. Die früher einzig bekannte, im hellen Lichte der Geschichte stehende Dynastie von Ur ist die dritte [1]. Die Könige nennen sich auch Könige von Sumer und Akkad (ki-en-gi ki-uri-ge). Die historischen Inschriften der 3. Dynastie sind in Transkription und Übersetzung behandelt von Thureau-Dangin in VAB I, S. 186ff. Abgesehen von dem Begründer Ur-Engur werden die Namen aller Könige der Dynastie mit dem Gottes-Determinativ versehen, in Götterlisten genannt [2] und in Hymnen verherrlicht. Nach ihren Festen werden Monate bezeichnet (HAOG S. 156).

Die Stadt Ur ist wiederentdeckt in den Ruinen von El-muḳajjar (el-Mugheir) im südlichen Babylonien auf dem rechten Euphratufer. Es sind hier Königssiegel mit dem Namen der Stadt Uru gefunden worden, Inschriften von Dungi, Kudur-Mabuk, Išme-Dagan, aber auch noch von Nabonid. Die Stadt war Hauptsitz des südbabylonischen Mondkults [3]. Hammurabi hat nach der Einleitung des Gesetzeskodex Ur erneuert. Er sagt von sich: „Den Sin schuf, der reich machte Ur, der Reichtum brachte nach E-giš-šir-gal (Tempel des Mondgottes)", s. Zehnpfund, AO XI, 3f. S. 55ff.

1 Mos 11, 31. Die Abrahamsleute ziehen nach Ḫaran, der nördlichen Mondstadt, dem Hauptort des eigentlichen Mesopotamien. Wie Ur in Chaldäa der Hauptkultort im Süden des großen babylonischen Reiches war, so Ḫaran im Norden [4].

Der Mondgott heißt hier neben Sin speziell Bêl-Ḫarrân und hat als solcher einen starken Einfluß auf Syrien ausgeübt. Im Mitanni-Vertrag aus Boghazköi findet sich die älteste Erwähnung des Sin von Ḫarrân (OLZ 1910, Sp. 296). Ein Relief aus Sendschirli in Syrien bezeugt den Kultus für Syrien. In Nerab bei Aleppo wurden zwei Grabsteine gefunden, die für Priester des Mondgottes von Ḫarran errichtet sind. In einem Vertrage des Mati-ilu, Fürsten von Arpad (HAOG 289f.), mit dem assyrischen König Ašurnirâri wird Sin von Ḫarran an erster Stelle angerufen. Die Reformen des Islam knüpfen wohl vielfach an Ḫarran an. Bis ins Mittelalter erhielten sich in diesem Bollwerk des heidnischen Kultus Spuren des Mondkultus bei den ḫaranischen Sabiern.

Amurru-Gebiet bezeichnen könnte, zu dem Ḫaran gehörte (Eduard Meyer, Geschichte I, 2 [2], S. 467), halte ich für gänzlich ausgeschlossen. Wenn J 1 M 22, 22 Kesed als Sohn Naḫors im Umkreis von Ḫaran nennt, so erklärt es sich daraus, daß Ḫaran auch chaldäisches Gebiet war. Auch die Herleitung von Urfa aus Ur Kasdim (Rassam, Joh,. Lepsius) ist unmöglich; Urfa (= ערפות Landrücken?) ist ein später Name, von Orrhoe, arab. Ruḥâ (Edessa) übrigens formell zu trennen (s. Hommel, Grundriß 193, Anm. 3). Die Abrahamstraditionen in Urfa hängen mit Ḫaran zusammen. Oder hat der Anklang an Ur Kasdim die Traditionen geschaffen? Sehr merkwürdig ist der Anklang von Ur Kasdim an Arpakšad (sämtliche Konsonanten sind vorhanden), mit dem ebenfalls Abrahams Legenden verbunden sind.

[1]) s. Poebel in OLZ 1914, Sp. 241ff., und die Veröffentlichung der neuen Nippur-Texte in Historical and Grammatical Texts chiefly from Nippur (s. S. 103, Anm. 1).

[2]) In einer unveröffentlichten Liste aus Nippur aus der Zeit der Dynastie von Isin, die neben den Hauptgöttern des babylonischen Pantheons auch Dungi nennt (neben den Göttern stehen die Kultorte außer bei Dungi), und in einem keilinschriftlichen assyrischen Götterlisten-Register.

[3]) Eupolemos (um 160 v. Chr.) bei Eusebius, praep. evang. IX, 7 (ed. Gifford I, 418[d] vgl. III, 1 zur St.) sagt, Abraham sei in der Stadt Babyloniens Kamarine, die manche Οὐρίη nennen, geboren. Kamarine, wohl aus dem Arabischen ḳamar Mond zu erklären, wird auch in der Sibylle (Kautzsch, Pseudepigr. 189) als Stadtname „im Lande Ur" zu lesen sein.

[4]) s. meinen Artikel Sin in Roschers Lexikon der Mythologie IV, Sp. 883—923. Zur Geschichte und Archäologie von Haran s. Weißbach, Art. *Κάρραι* bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie.

Das Land, aus dem die Abrahamsleute kamen, war voll hoher Kultur. Es ist aus der alten Anschauung vom urisraelitischen Leben in der Wüste heraus geredet, wenn Gunkel, Gen. 163 sagt, nach 1 Mos 12, 1 würden Abrahams Vorfahren, als sie von Ḫaran ausgehend geschildert werden, nicht als Städtebewohner gedacht.

Von Ḫaran führt der Weg bei Biredjik über den Euphrat. Sachau fand Spuren der alten Straße. Der Weg der Abrahamsleute geht auf der uralten Karawanen- und Kriegsstraße, die Babylonien mit dem Westlande verband und die noch heute von Südbabylonien in großem Bogen zuerst nach Norden in die Gegend von Ḫaran und dann südwärts durch Syrien führt[1]. Als Hauptstation wäre Damaskus zu erwarten[2]. 1 Mos 15, 2 zeigt vielleicht die Spur einer Verbindung der biblischen Vätergeschichten mit Damaskus (s. S. 306). 1 Mos 14, 15 geht der Kriegszug Abrams von Süden her über Damaskus hinaus. Die Tradition lebt noch heute in Damaskus[3]. Josephus Ant. I, 7, 2, sagt, noch zu seiner Zeit sei Abrams Name im Damaszener-Lande berühmt gewesen, und zitiert aus dem 4. Buche der Geschichte des Nikolaus von Damaskus die folgende Geschichte:

„Zu Damaskus regierte Abram, der mit einem Heere aus dem oberhalb Babylons gelegenen Lande der Chaldäer[4] dorthin gekommen sein soll. Und nicht lange nachher wanderte er mit seinem Volke von dort wieder aus nach Chananaea, welches jetzt Judäa heißt, und wo sich die Seinen stark vermehrten."

Justin (Trogus Pompejus) 36, 2 hat eine höchst merkwürdige Geschichte der Juden. Auch bei ihm ist Abraham König in Damaskus, dem Stammsitz der Juden. Die Josephserzählung beginnt hier im Bezirk von Damaskus.

Die Wanderung Esaus nach Se'ir, die mit ähnlichen Worten erzählt wird, wie die Abrahams (P 36, 6 vgl. 12, 5), ist reine Analogiedichtung auf Grund der alten Überlieferung, die Esau mit Se'ir verband, aber sie will auch als Wanderung einer Gemeinschaft angesehen sein, wie Klostermann, Gesch. Isr. 30 treffend bemerkt hat.

---

[1]) 1001 Nacht, Recl. Heft 20, S. 147 ff. spielt die Erzählung zwischen Ḫaran und Samarien. Chudadad (‚Gottesgabe'), der Sohn des „Königs" von Ḫarran und seiner Gemahlin Firûse, die wegen ihrer Unfruchtbarkeit nach Samarien verbannt wurde (die Kerne des Liebesapfels, die Chudadad aß, wirkten bei dieser 50. Frau nicht), ist mondmythologisch erzählt.

[2]) s. hierzu S. 306.

[3]) Der über Damaskus sich erhebende Dschebel Ḳasjûn ist den Moslems heilig; hier sei u. a. Abraham zur Erkenntnis der Einheit Gottes gekommen, s. Baedeker[6] (Benzinger) S. 321.

[4]) Das ist wohl ein späterer Zusatz, der Ḫaran mit Ur verwechselt oder gleich Ur zu Chaldäa rechnet. Sonst könnte sich Lepsius, der Urfa für die Urheimat hält (s. oben S. 261, Anm.), hierauf berufen.

Achtzehntes Kapitel.

Abraham als Kanaanäer.

Die Wanderungen Abrahams in Kanaan.

Die Abrahamsleute *gehen über* (12, 6: 'âbar)[1] das Land. Abb. 129 mag eine solche Wanderung veranschaulichen.

Der erste Ort der Wanderung war nach der ältesten Quelle J_1 Sichem, die S. 236 besprochene uralte kanaanäische Stadt, die noch heute neben Jerusalem die zweitgrößte des Landes ist. Wie alle großen religiösen Reformatoren verbindet Abraham seinen neuen Kultus hier mit den heiligen Stätten, die er bei der Niederlassung vorfand:



Abb. 129: Frauen auf der Wanderung. Assyrisches Relief aus dem Palaste Sanheribs. Paterson, Pl. LXXXVIII—LXXXIX.

1. maḳôm šekem, die (heilige) Stätte von Sichem J 12, 6, vgl. S. 319 zu 28, 11. 16, wo es von Bethel heißt: Jakob kam (unversehens) an die (d. h. an die bekannte) heilige Stätte; maḳôm als Kultstätte auch 2 Kg 5, 11 und Esra 8, 17.

2. 'elôn môreh, eine Terebinthe der Unterweisung (auf Grund von Orakeln oder Belehrung s. S. 275). 35, 4 verscharrt Jakob unter diesem Baum heidnische Theraphim, die Rahel aus Ḫaran mitgenommen hat (S. 326). Jos 24, 26 erwähnt das Heiligtum Jahves, das hier errichtet war, und Josua richtet hier einen Denkstein auf. Ri 9, 37 nennt den Baum mit dem aus dem kanaanäischen Kultus herübergenommenen Namen 'elôn me'ônenîm „Terebinthe der Orakelbefrager, Zauberer". 5 Mos 11, 29 f. erläutert die Lage des Ebal und Garizim nach diesem berühmten Heiligtum.

3. Ein Gilgal (heiliger Steinkreis), wie die oben erwähnte Stelle, 5 Mos 11, 30, bezeugt.

---

[1]) Motivwort עבר (vom gleichen Stamme das babylonische nibiru, der kosmische Kulminationspunkt, s. HAOG S. 72 f.) 12, 6; 13, 18 (ähnlich 18, 5). Das parallele Motivwort, ebenfalls dem Mondlauf entnommen, ist פסח, s. S. 362 f. u. Motivreg.

Abraham erbaut bei diesen kanaanäischen Heiligtümern, ergriffen von einer Erscheinung Jahves (12, 7), einen Altar.

J bringt Sichem nur vorübergehend mit Abraham in Verbindung. Nach der 1 Mos 14 zugrunde liegenden Sonderquelle war Sichem (s. S. 291, vgl. S. 272) vielleicht der Ort, in dem Abraham eine Kultgemeinde besaß (ḥanikîm), und in dem er in Bundesbrüderschaft stand mit den ba'alê berît, deren Priester im Sinne der Vorlage wohl Malkiṣedeḳ war.

Der Kultus von Sichem war Tamuz-Kult s. S. 272 zu *Ἐλιοῦν καλούμενος ὕψιστος*, „der Himmel und Erde gemacht hat" bei Philo von Byblos = 'el 'eljôn, dem Schöpfer Himmels und der Erde im Kultus des Malkiṣedeḳ 1 Mos 14, 18f.

Die E-Quelle bringt Sichem besonders mit Jakob in Verbindung, s. 1 Mos 33, 18 (*er kam nach Šalem, der Stadt des Sichem*) und vgl. 3, 21 (*sie sollen Šalemiten sein*) und dazu das Wortspiel 34, 11. Zu Šalem = Sichem v 18 wie 1 Mos 14, 18, s. S. 291). Er gewinnt hier commercium und connubium mit den Landesbewohnern und baut den großen Brunnen. Durch Jakob empfängt Joseph Sichem als besonderes Erbteil. Er wird hier begraben Jos 24, 32.

Bei der Weiterreise von Sichem (12, 8), die aus dem Tale aufwärts führt, baut Abraham gelegentlich einer Rast einen Altar zwischen Bethel und „dem" 'Ai.

Ich glaube nicht, daß es sich um geographisch auseinanderliegende Orte handelt, sondern daß beide Namen beieinander gelegene heilige Stätten bezeichnen. Nach 1 Mos 28, 10ff. (s. S. 319 ff.) war Bethel ein bekannter heiliger Ort, auf dem ein Gilgal errichtet war. Bethel ist vielleicht Bezeichnung dieser heiligen Gilgal-Stätte, und „der" 'Ai (eine Asylstätte?, jedenfalls zu trennen von der kanaanäischen Königsstadt Jos 12, 9) lag wohl dicht dabei.

Bethel wird in der Jakobserzählung (der wir die Erzählung 1 Mos 28, 10ff. ungetrennt zuschreiben, s. S. 319ff.) von besonderer Bedeutung. Nach dieser Erzählung war hier „der" heilige Ort, auf den Jakob unbewußt stieß. Es war der Nabel der Welt nach kanaanäischer kosmischer Geographie (s. S. 320). *Die Steine, die dort lagen*, und von denen einer Jakob als Kopfkissen diente, als er die große Vision hatte, sind wohl als heiliger Steinkreis, als Gilgal, zu verstehen.

Von Bethel muß die Reise über Jerusalem gegangen sein, das nicht erwähnt wird. Die Überlieferungen haben später die Malkiṣedeḳ-Erzählungen auf Jerusalem (Šalem) gedeutet, und ebenso die Opferung Isaaks (Morijah). Abraham wandert von Bethel nach dem Negeb, dem Südland[1].

12, 10—20 und 13, 1—6 durchbrechen die geographische Disposition. Abraham und Sarah ziehen für einige Zeit nach Ägypten, kommen in den Negeb zurück und ziehen „stationenweise" wieder (nördlich) bis zu dem zwischen Bethel und ‚dem' 'Ai gegründeten Heiligtum, dann (wieder südlich) nach Hebron. Der Einschub gehört einer verwandten Quelle an. Smend schreibt l. c. S. 53 12, 10—20 und 13, 1 dem etwas jüngeren J_2 zu[2]. Es gehört m. E. zusammen: 12, 1—8; 13, 7. 12ᵃ. 14—18. Die eingeschobene Erzählung von der Reise Abrahams und Sarahs aus dem Negeb nach Ägypten gehört nach der ältesten Quelle (bei J_1) in die Geschichte Isaaks, dem sie mit Rebekka in Gerar passiert c. 26, 7—11; J_2 hat sie 12, 10ff. auf Abraham übertragen; E, dem beide Quellen vorlagen, hat in seiner Variante c. 20 die Übertragung auf

[1]) „Südland" von den südlichen Abhängen des Gebirges Juda an beginnend. Schon Thutmes III. nennt Negeb unter den besetzten Gebieten, s. S. 199.

[2]) Daß 13, 1 vom Folgenden nicht zu trennen ist, ergibt sich aus dem Stil der Erzählung; das Reichwerden ist ein Motiv, das immer mit Ägypten zusammenhängt (s. S. 312. 365).

Abraham akzeptiert und die Ortsangaben der beiden Quellen (Gerar, Negeb) harmonisiert[1].

Im Negeb, am Südabhang des judäischen Gebirges, trennt sich Abraham von Lot und läßt sich nach einer der Überlieferungen in Hebron nieder.

In Hebron, dessen alter Name nach 23, 2; 35, 27; Ri 1, 10; Jos 15, 13 Kirjath 'Arba' („Vierstadt")[2] war, und die nach 4 Mos 13, 22 *„sieben Jahre älter als Tanis"* war[3], standen ebenfalls kanaanäische Heiligtümer, an deren Stelle Abraham seinen Kultus setzte (13, 18):

'Elôn môreh „die heilige Terebinthe" ist hier 13, 18 durch Korrektur zweifach verdorben: aus 'elôn ist der Plural gemacht worden[4] und aus môreh der Eigenname Mamre („Terebinthen Mamre's")[5]. Noch heute findet sich bei Hebron ein alter Steinbau, der den Platz des heiligen Baumes bezeichnen soll nach einer Tradition, die bis Josephus (bell. jud. 4, 9, 7) zurück verfolgt werden kann.

Der Baum Môreh ist von Sichem auf Hebron übertragen. *Die sich zu Hebron befinden* 13, 18 ist eingetragen im Sinne der eingefügten Erzählungen, die Abram in Hebron wohnen lassen (cp. 14 in der vorliegenden Gestalt und cp. 23).

Zur Doppelhöhle ha-Makpelah s. S. 266. 304 ff.

Der Altar, den Abraham bei der Orakelterebinthe für Jahve errichtete (13, 18), begegnet uns 2 Sam 15, 7 ff. als heilige Opferstätte. Hier organisierte Absalom seinen Aufstand gegen David.

Auch in 1 Mos 23, das dem Geschichtswerk nachträglich auf Grund alter, vielleicht urkundlicher Überlieferung eingefügt wurde (s. S. 304ff.), ist Hebron der Wohnsitz Abrams. In bestimmten Zeiten politischer Krisis hat man offenbar hohen Wert darauf gelegt, urkundlich nachweisen zu können, daß bereits die „Väter" hier Besitz rechtlich erworben haben[6]. Wenn Šešonk im 10. Jahrhundert von einem pꜣḥḳr ꜣbrm (חקל אברם) spricht (Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 266), so ist vielleicht an diesen Besitz zu denken. Nach Jos 10, 37 wurde Hebron von Josua zerstört, nach Josua 14, 13 war es Hauptort des Stammes Kaleb, während allerdings Ri 1, 10 ff. den Eindruck macht, als sei es erst später in den Besitz der Israeliten gekommen. Nach Sauls Tod war Hebron 7½ Jahre lang Sitz Davids (2 Sam 2, 2 ff.).

---

[1]) Zu der dreifach variierten Erzählung s. S. 310 ff.

[2]) Der Name gehört in die Nomenklatur der kosmischen Geographie, wie Be'eršeba' usw. Insofern ist Ed. Meyers Erklärung („vier Götter" in Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 264) richtig.

[3]) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 447 weist darauf hin, daß um 1670 eine Ära von Tanis begann. Der Mann, der die Bemerkung gemacht hat, muß gewußt haben, daß Hebron mit der Geschichte Ägyptens besonders zusammenhing. Wenn pꜣḥḳr ꜣbrm, das Šešonk nennt, sich auf Hebron als „Besitz Abrams" bezieht (s. oben im Text), so haben wir hier wenigstens für 1000 v. Chr. einen urkundlichen Beweis für diese Tatsache.

[4]) Wie 14, 13; Sept. hat in beiden Fällen richtig den Singular.

[5]) s. Winckler F. III, S. 406f. Nach 1 Mos 14, 24 verglichen mit v. 13 scheint der Gleichklang von Môreh mit dem Namen eines der drei „Bundesbrüder" den Anlaß zu dem Mißverständnis gegeben zu haben. Vielleicht hat erst eine spätere Hand die „Korrektur" aus 14, 13 nach 13, 18 übertragen.

[6]) Nach P 25, 9 wurde hier Abraham begraben, 49, 29—32; 50, 13 auch Jakob.

Zu dem Doppelgrab (Sept. τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν), das Abraham für Sarah und zugleich für sich selbst als doppelte Begräbnisstätte kaufte)[1], gehörte sicherlich ein größerer Landbesitz, der 23, 17 kontraktlich näher bestimmt und bezeugt wird. Es wird der nordöstliche Höhenzug gemeint sein, auf dem noch heute der Ḫaram liegt, an dem die Juden und Muhammedaner das Grab des Patriarchen verehren. Daß es ein altkanaanäisches Heiligtum gewesen sei, kann nicht mehr angenommen werden, wenn in 23, 17 urkundliches Gut steckt, wie S. 304 ff. nachgewiesen werden soll. Ein solches Heiligtum würden die Kanaanäer nicht verkauft haben. Die Heiligkeit des Ortes wird also in der Geschichte der Kanaanäer selbst begründet sein.

In Hebron bleibt nach J_1 Abraham bis zu seinem Tode (c. 18 und 19: Besuch der drei Männer, Verheißung des Sohnes, Untergang Sodoms; c. 21, 1—7 Isaaks Geburt, c. 24 Abrahams Tod).

Bei E ist Abraham 20, 1 im Negeb und in Gerar, 21, 31; nach dem Brunnenstreit wird der Ort seiner Niederlassung Be'eršeba' genannt. Auch hier hat E eine der Isaak-Erzählungen, die er bei J_2 vorfand, auf Abraham übertragen. Für den Brunnenstreit hatte er eine von J_2 (26, 19—33) abweichende Variante (21, 22—32). Be'eršeba' ist nach 26, 33 der Niederlassungsort Isaaks. Die Bemerkung 21, 33 *Abraham pflanzte eine Therebinthe und nannte seinen Namen* (lies šemô statt bešem) *Jahve el 'olâm*[2] wird danach auch aus der Isaak-Geschichte übertragen sein. In Be'eršeba' wurde nach der Überlieferung bei E Isaak geboren und Hagar verstoßen (c. 21), von hier aus ging der Zug zur Opferung Isaaks (c. 22), hierher wurde Rebekka durch Eliezer aus Mesopotamien gebracht, hier ist wohl nach E Abraham auch gestorben.

H. Winckler hat nachzuweisen gesucht, daß zwei Überlieferungen nebeneinander hergehen, von denen die eine die Erzählungen nach Norden verlegt (Sichem) und die andere nach Süden (Hebron, Beeršeba'). Winckler hat die Hypothese überspannt, z. B. bei der Scheidung eines nördlichen und südlichen Se'ir in der Esau-Überlieferung. Aber denkbar ist eine Verlegung des Schauplatzes in bestimmter Tendenz sehr wohl. Die heutigen gelehrten Juden verlegen allen Ernstes, wie ich mich in Gesprächen mit Lehrern der Talmudschulen in Tiberias überzeugte, sämtliche Josephsgeschichten in den Norden Galiläas. Das stammt jedenfalls aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, in der den Juden die Rückkehr nach Judäa verschlossen war. Ebenso aber ist es denkbar, daß nach der Zerstörung Samariens im einseitigen judäischen Interesse Erzählungen, die im Norden spielten, nach Süden verlegt wurden.

Die Religion der Abrahamsleute.

Die Jahve-Religion der mosaischen Zeit hat nach der biblischen Überlieferung ihre Vorstufe in einer älteren Religion der Hebräer, vgl. 2 Mos 3, 15 ff.; 6, 3. Wir sind der Meinung, daß diese Annahme einer religionsgeschichtlichen Tatsache entspricht.

Die Wanderung der Abrahamsleute bringt die Überlieferung in Zusammenhang mit den beiden großen Kultstätten des Mondgottes (Sin von Ur und Bel-Ḫarran). Von den Vorfahren Abrahams sagt Jos 24, 2, sie hätten jenseits des Euphrat „anderen Göttern" gedient[3], also den baby-

[1] s. Winckler F. III, 417, der den Text richtig stellt. Zum k-f-l-Motiv (Makpelah) ib. S. 417f., Anm. 2.

[2] So zu übersetzen, s. Winckler F. III, 416; šem ist durch eine theologische Hand in šam geändert worden wie 1 Mos 11, 2, S. 68. Zu el 'olâm s. S. 271.

[3] vgl. Sure 6, 76: „Sprich: Wahrlich, mich hat mein Herr auf den rechten Weg

lonischen Göttern. Wir kennen die monotheistischen Strömungen, die hinter dieser Astralreligion für die „Wissenden" sich verbergen[1]. Diese Strömungen scheinen in Babylonien besonders kräftig im Bereiche des Mondkultus zur Geltung gekommen zu sein. Wir besitzen einen Hymnus auf Sin von Ur, der Heimatstadt Abrahams, der den Mond als „barmherzigen Vater" preist[2]:

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist!
Vater, Nannar („Leuchter"), Herr, Gott Anšar, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Ur, Herrscher unter den Göttern;
Vater, Nannar, Herr von E-giš-šir-gal[3], Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr der Krone[4], glänzender, Herrscher unter den Göttern;
Vater, Nannar, an Königsherrschaft sehr vollkommen, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande einherschreitet, Herrscher unter den Göttern!
Kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen, lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle;
Frucht, die von selbst erzeugt wird, von hohem Wuchs herrlich anzuschauen, an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann,
Mutterleib, der alles gebiert, der bei den lebenden Wesen einen glänzenden Wohnsitz aufschlägt;
barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird.
O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer voller Ehrfurcht;
der erschaffen das Land, Tempel gegründet, sie mit Namen benannt hat.
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitz aufschlagen ließ, Opfer einsetzte;
der zum Königtum beruft, das Zepter verleiht, der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt.
Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Inneres kein Gott durchschaut;
hurtiger, dessen Knie nicht ermatten, der bahnt den Weg der Götter, seiner Brüder.
Der vom Horizont des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahinwandert, der da öffnet die Tür des Himmels, Licht schafft allen Menschen;
Vater, Erzeuger von allem, der auf die Lebewesen blickt, ..., der auf ...... bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl niemand (abändert);
der da hält Feuer und Wasser, der leitet die Lebewesen, welcher Gott käme dir gleich?

---

geleitet, zur Religion des rechtgläubigen Abraham, der kein Götzendiener war." Der Islam will Abrahams Religion sein, s. meine Allg. Rel. Gesch. S. 101 f.; auch unten S. 273. Nach Jos. Ant. I, 7, 2 (bez. Berossos) war Abraham „in der Himmelskunde erfahren".

[1]) vgl. meine Schrift Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, Leipzig 1904; HAOG S. 226 ff.; Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906.

[2]) IV R 9. Zimmern AO VII, 3, 11 ff.

[3]) Tempel Sins in Ur.

[4]) Bezeichnung für den Vollmond, s. HAOG S. 242.

Im Himmel, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben!
Auf Erden, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben!
Dein, dein Wort, wenn es im Himmel erschallt, werfen die Igigi sich auf das Antlitz nieder;
dein, dein Wort, wenn es auf Erden erschallt, küssen die Anunnaki den Boden.
Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, läßt es Speise und Trank gedeihen;
dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich niederläßt, so entsteht das Grün.
Dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen;
dein, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit sprechen.
Dein, dein Wort gleicht den fernen Himmeln, der verborgenen Unterwelt, die niemand durchschaut;
dein, dein Wort, wer verstände es, wer käme ihm gleich?
O Herr, im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft hast du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen;
König der Könige, erhabener, gegen dessen Befehl niemand ankommt, dem an Göttlichkeit kein Gott gleicht. —
wo dein Auge gnädig [hinblickt, da wird das Gebet] erhört;
wo du deinen Arm gnädig [ausstreckst, da ergreift er den Gefallenen].
O Herr, ... führst du im Himmel und auf Erden hinaus.
Deinen Tempel blicke gnädig an, deine [Stadt] blicke gnädig an;
Ur blicke gnädig an, E-giš-šir-gal blicke gnädig an!
Deine geliebte Gemahlin, [die Göttin Aja], die gnädige, „Herr ruhe!" rufe sie dir zu;
der Held, Šamaš, dein geliebter Sohn, „Herr ruhe!" rufe er dir zu!
Die Igigi, ... „Herr ruhe!" mögen sie dir zurufen!
die Anunnaki, ... „Herr ruhe!" mögen sie dir zurufen!
(folgen noch einige weitere Götteranrufungen)
Die Götter Himmels [und der Erde „Herr ruhe!" mögen sie dir zurufen!]

Über die religiösen Motive, die zur Wanderung der Abrahamsleute geführt haben, können wir natürlich nur Vermutungen aussprechen. Nach Analogie anderer religionsgeschichtlicher Erscheinungen auf dem Gebiete des alten Orients dürfen wir annehmen, daß es sich um eine reformatorische Bewegung handelte, die gegen religiöse Entartung der herrschenden Kreise protestierte[1]. Nach Lage der Sache könnte es sich um Entartung im Bereiche des Mondkultus handeln[2] oder um einen Protest gegen den durch die Hammurabi-Dynastie zur Geltung gebrachten Kult des Marduk[3]. Weder in diesem noch in jenem Falle würde es sich um eine völlige Negierung der betreffenden Religion handeln, sondern um einen Protest gegen den durch die Mythologisierung der Lehre hervorgerufenen polytheistischen Kultus und Aberglauben. Den höheren Sinn der Lehre haben die Träger der Jahve-Religion weder in der Väterzeit noch auf späteren Stufen (mo-

[1]) Die jüdische und die islamische Legende machten Abraham zum Märtyrer unter Nimrod (Ber. r. 38, 19; Pesachim 118[a]; 'Aboda Zarah 3[a]; Targ. Jon. zu 1 Mos 11, 28. Vgl. auch Hieronymus, Quest. in Gen. zu 11, 28 und Comm. in Jes. cp. 65). Wir sind auch hier der Meinung (vgl. S. 255), daß es sich um eine legendär vorgetragene religionsgeschichtliche Tatsache handelt.

[2]) Dafür spricht neben dem Mondcharakter der sämtlichen Namen der Abrahamsleute (S. 258f.) die Benennung des Gottesberges (Sinai) nach dem Mondgott von Ur: Sin. [3]) So Winckler, Abraham als Babylonier S. 24ff., Die Gesetze Hammurabis S. XXXI.

saische Religion, prophetische Religion) verachtet. Vielmehr ist die biblische Religion mit ihr wurzelhaft verbunden. Der Fortschritt besteht darin, daß die altorientalische religiöse Weltenlehre und die auf ihr ruhende Religiosität in der biblischen Religion eine auf besonderer Offenbarung ruhende Neuschöpfung erfahren hat. An die Stelle der gnostischen Lehre von der Welt als der Stoffwerdung der schaffenden und erhaltenden Gottheit ist die Erfahrung von dem persönlichen, über die Schöpfung erhabenen, lebendigen Gott getreten, der die Geschicke der Welt und der Menschen liebend durchwaltet, und an Stelle der physiko-theologischen Heilbringererwartung die Erwartung einer realen neuen Welt, in der ein Königreich Gottes aufgerichtet wird (s. S. 477). Auch die Symbolik jener Weltenlehre ist in der biblischen Religion nicht ganz verschwunden. Sie tritt hier einerseits als kultische Symbolik auf (S. 392 f.), andererseits dient sie als Stilform der geschriebenen Geschichte und macht die Gestalten und Geschehnisse zu Typen der großen Zukunftserwartung[1].

Wir sehen also in Abraham einen Mahdi. Der Auszug aus Babylonien erscheint uns als Hiǵra im göttlichen Auftrag und im religiösen Interesse. Die religiöse Bewegung unter Muhammed bietet m. E. in vielen Punkten eine religionsgeschichtliche Analogie. Wie die Religion Muhammeds, so knüpfte die Religion Abrahams an die vorhandene Ideenwelt an im Sinne eines reformatorischen Fortschritts. Die Überlieferung weiß von visionären Erlebnissen in Ur (Neh 9, 7) wie in Ḫaran (1 Mos 12, 1). Auf höheren Befehl führt er die Seinen nach dem Westlande, nach einem Gebiet, das zu Hammurabis Zeit jenseits des Herrschaftsgebietes des babylonischen Herrschers lag (s. S. 191), in dem die Hettiter die Herrenbevölkerung bildeten (S. 304f.). In Kanaan ist sein ganzes Leben durch visionäre und ekstatische Erlebnisse charakterisiert: 1 Mos 12, 7; 13, 14; 15, 1 ff.; 17, 1 ff.; besonders 15, 12 ff.

AG 7, 2 scheint eine Überlieferung anzudeuten, nach der Abraham bereits von Ur aus religiöse Propaganda nach Mesopotamien hin getrieben hatte. Die Stelle sagt, Abraham habe „in Mesopotamien, ehe er in Ḫaran war", den Befehl zur Auswanderung erhalten. Ḫaran kann selbst bei der mißbräuchlichsten Anwendung des Namens Mesopotamien nicht in Gegensatz zu Mesopotamien gesetzt werden, dessen Hauptort es ist. Pirke d'R. Eliezer 26 und Ibn Ezra zu 1 Mos 12, 1 bestätigen die Auffassung. Auch die Abraham-Apokalypse scheint von einer früheren Reise Abrahams nach Fandana, d. i. Paddan Aram, zu wissen (s. Apok. Abrahams, ed. Bonwetsch in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche I, 1).

Hier tritt nun eine Tatsache in Kraft, die mit den Mitteln historisch-kritischer Untersuchung weder bewiesen noch widerlegt werden kann.

[1]) Die religiöse Bedeutung der astralmythologischen Stilformen darf nicht überschätzt werden. Auf der Überschätzung ruht das im übrigen rätselhafte Mißtrauen, das der neuen Erkenntnis noch immer entgegengebracht wird. Winckler hat die Gefahr zunächst nicht vermieden, unter Verkennung des Stil-Charakters die Personen in Mythen aufzulösen. Er sah in den Kunsterzählungen der Väterlegende umgewandelte astrale Göttererzählungen. Auch Baentsch, l. c. S. 60, verkannte die Form der Erzählung, wenn er annahm, daß die mythologischen Motive das Anzeichen dafür bilden, daß die Väterreligion noch keinen prinzipiellen Bruch mit der Astralreligion bedeutete, sondern nur einen Schritt über die altbabylonische Religion hinaus.

Abraham machte die Erfahrung von dem Eingreifen des lebendigen Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, in das eigne Leben und in die Erziehung des Menschengeschlechts. Gott hat Abraham seine Wege wissen lassen und die Abrahamsleute sein Tun. Er erwies sich als der barmherzige Gott, der Sünden vergibt, Gebete erhört und neue Wege zeigt. Das ist der Anfang der Offenbarung im biblischen Sinne, die im Christentum ihr Ziel hat, und die in ihren Anfängen und Fortschritten immer nur auf Personen wirken konnte. Das Wie? bleibt ein Rätsel, das nur die religiöse Erfahrung lösen kann. Aber ein Gesetz dieser Offenbarung kennen wir. Sie fällt nie vom Himmel, sondern knüpft immer an Gegebenes an und wirkt läuternd auf eine allmähliche religiöse und sittliche Entwicklung.

Der Religionsphilosoph des Deuteronomiums (5 Mos 4, 19 f.) charakterisiert den Fortschritt von der heidnischen Astralreligion zur biblischen Religion mit folgenden Worten:

Wenn du deine Blicke gen Himmel richtest und die Sonne, den Mond und die Planeten und das ganze Sternenheer (den Fixsternhimmel) betrachtest, sollst du dich nicht verleiten lassen, dich vor ihnen niederzuwerfen und ihnen Verehrung zu bezeigen; denn Jahve hat sie allen Völkern unter dem Himmel ‚zugeteilt'[1]*; euch aber hat er ‚genommen' und aus dem Ofen Ägypten geführt, daß ihr ein Volk seines Eigentums würdet.*

Wir rücken diese Betrachtung von Moses bis zu Abraham zurück und nehmen an, daß die Berufung Abrahams auf derselben „Erwählung" beruht.

Es erhebt sich die Frage, ob die uns erhaltenen Überliefungsstücke einen Rückschluß auf die Religion der Abrahamszeit gestatten. Es finden sich charakteristische Gottesnamen in der Väterüberlieferung, die nicht auf Rechnung späterer Überarbeitung gesetzt werden können. Baentsch sagt l. c. S. 56: „Sie würde kaum einen ʿel šaddai oder einen abstrakten ʾelohim eigens für Abraham konstruiert haben. Gerade in diesem Punkte müssen wir daher eine alte, gut historische Überlieferung sehen, die man nicht so leichten Kaufs drangeben darf, und die gerade von einer Theologie, die sich selbst so geflissentlich als eine religionsgeschichtliche bezeichnet, mit besonderer Gewissenhaftigkeit gewürdigt werden sollte."

Der Gott Abrahams heißt:

1. ʾel. In den Verbindungen, in denen ʾel in den Götternamen der Vätergeschichten vorkommt, ist es wirkliches Nomen proprium, das den wahren Gott im Gegensatz zu den Göttern der Völker bezeichnet, deren Existenz und relative Machtwirksamkeit damit nicht geleugnet zu sein braucht[2]. Im Babylonischen entspricht ihm ilu, das in der höheren religiösen Schicht den im Kosmos sich offenbarenden summus deus im Gegensatz zu den einzelnen Manifestationen der Gottheit, die ilâni heißen,

---

[1]) ḫalaḳ im Sinne der Schicksalsverteilung bei einer neuen Weltordnung; der Gegensatz ist laḳaḫ (Wortspiel): *dich hat er genommen* (zu diesem Motivwort der Apotheose s. S. 110); vgl. Motivreg. u. חלק und לקח.

[2]) Wenn Ps 42, 3; 84, 3 von ʾel chai *dem lebendigen Gott* (im Gegensatz von toten Götzen) spricht, und Mal 2, 10 vom *einzigen Gott*, so ist das im Sinne eines theologischen Monotheismus gesprochen, der weit schärfer ist, als der der alten Zeit. Über die Existenz oder Nichtexistenz von „Göttern" neben dem einen lebendigen Gott schwankt aber bekanntlich noch bei Paulus der Volksglaube.

bezeichnet[1]. Der Gottesname 'el besagt also nichts Besonderes über die Abrahamsreligion. Er findet sich als Zeugnis eines latenten Monotheismus in zahlreichen babylonischen[2] und altarabischen[3] Personennamen. Auch eine qualitativ höhere religiöse Wertung, wie sie in 2 Mos 34, 6 durch el raḫûm (*ein barmherziger Gott*) ausgedrückt wird, wäre im Sinne der höheren heidnischen Religion nichts Unerhörtes[4]. 'El ist an sich nicht mehr als 'elohîm, wenn es wie im biblischen Sprachgebrauch als pluralis majest. gelten darf. Auch in den Amarnabriefen (VAB II) ist ilu als nom. propr. gebraucht (21, 26: kî ili „gleich Gott"; 52, 43; 53, 7; 131, 62), daneben auch als plur. majest. ilânu 96, 3f.; 97, 3 („die Gottheit möge dein Wohlbefinden . . . ."[5]); vielleicht auch 189, Rs. 14[6].

Die babylonisch-hebräische Gottesbezeichnung ilu sagt über die Qualität des Gottesbegriffes ebensowenig aus wie das griechische θεός.[7] Aber sie wird mit Epitheta verbunden, die tiefer blicken lassen:

'el 'olâm, *Gott der Welt* im Sinne der in Zeitläuften sich abrollenden Welt[8]. 1 Mos 21, 33 pflegt beim Heiligtum *Siebenbrunnen* (Be'eršeba') Abraham einen heiligen Baum, und nennt seinen Namen Jahve 'el 'olâm, s. S. 273.

Zu 'olâm: Welt und Zeit im Sinne der Äonen, die seit der Urzeit sich abrollen, s. S. 54. 116. Der griechische Begriff der „Ewigkeit" im Sinne endloser Zeit ist dem Orient unbekannt. Auch *ewig leben* (ḫajah le'olâm) *wie Gott* 1 Mos 3, 22; Hi 7, 16 ist im Sinne der realen Äonen gemeint; ebenso ḫai 'olâm, *der Ewiglebende*, Dan 12, 7, vgl. 2 Mos 15, 8. Nach Pred 3, 11 hat Gott den Menschen 'olâm ins Herz gegeben, d. h. die Fähigkeit, die Äonen denkend zu erfassen.

'el šaddai; 1 Mos 17, 1; 28, 3; 35, 11. 43; 43, 14; 48, 3; nach 2 Mos 6, 3 der eigentliche Gottesname der Väterzeit. Šaddai ist etymologisch nicht sicher zu deuten[9], die Israeliten verstanden es, wie z. B. Joel 1, 15 zeigt, im Sinne von παντοκράτωρ (so Sept.). Auch 1 Mos 49, 25 in der Segnung Josephs ist wohl 'el šaddai zu lesen mit Sept., Syr., Sam., Vulg., und 49, 24[b] ist

---

[1]) Sehr interessant ist, daß in den Staatsurkunden aus Boghazköi der summus deus der Ḫarri, Indra, in der babylonischen Sprache mit ilu bezeichnet wird, die übrigen Götter (Mitra, Varuna, Našatya) mit ilâni; s. KAO III[2], S. 22f.

[2]) Ili-amranni, „mein Gott sieh mich an", Ili-tûram, „mein Gott, wende dich wieder zu mir", Ili-ittia, „mein Gott ist mit mir", Ili-amtaḫar, „meinen Gott rief ich an", Ilima-abi, „mein Gott ist mein Vater", Jarbi-ilu, „groß ist Gott", Jamlik-ilu, „Gott sitzt im Regiment", Ibši-ina-ili, „durch Gott trat er ins Dasein", Ilûma-ili, „Ilu ist Gott", Šumma-ilu-lâ-ilia, „wenn Ilu nicht mein Gott wäre", usw. (vgl. Delitzsch, BB I[6] 75). Auf einer Geschäftsurkunde VAT 654 aus der Zeit der 1. babylonischen Dynastie (Ammizaduga) heißt, wie bei Delitzsch l. c. S. 77f. mitgeteilt wird, einer der Lieferanten: Ardi (oder Abdi)-[il]E-li „Knecht des Gottes El". — In den Amarna-Tafeln kommen Namen vor, wie: Milki-ilu (Nr. 287, 29), Ili-milku (Nr. 286, 36), Jabni-ilu (Nr. 328, 4). (Vgl. zu den Namen Hommel, Altisr. Überl. Kap. III; Ranke, Early Babyl. Personal Names, Philadelphia 1905.)

[3]) s. meine Allg. Religionsgesch. S. 93.

[4]) vgl. den Hymnus aus Ur S. 267f.

[5]) Das Verbum steht im Singular!

[6]) Das Verbum steht auch hier im Singular!

[7]) s. mein Im Kampf um Babel und Bibel[4] S. 20; Erbt, Hebräer S. 39.

[8]) Auch Jes 40, 28.

[9]) Vielleicht Weiterbildung der in bab. šêdu = hebr. šed (s. S. 288) liegenden allgemeinen religiösen Bezeichnung für göttlicher Dämon.

wohl mit Klostermann zu lesen: Šaddai, der „Stier" Jakobs, hat einen Hirten zum Grundstein Israels gesetzt (s. S. 272)[1].

Der Eigenname Ṣûrî šaddai 4 Mos 1, 6; 2, 12; 7, 36. 41; 10, 19 enthält ebenfalls den Gottesnamen šaddai, *mein Fels* (vgl. bab. šadû „Berg" als Bezeichnung Gottes) *ist Šaddai* (vgl. 4 Mos 3, 35: Ṣûrî-êl).

'El 'eljôn. So lautet der kultische Name des Gottes Abrams in Salem. Abram nennt ihn selbst so nach 1 Mos 14, 22, und Malkiṣedeḳ, der Priesterkönig von Šalem, begrüßt Abraham unter diesem Gottesnamen (vgl. 14, 19f.). 'Eljôn ist Gegensatz von tachtôn „das Unterste". 'El 'eljôn ist also hebräische Bezeichnung für den summus deus (Ps 57, 3 'elohim 'eljôn). Im Hinblick auf 1 Mos 14, 18 u. 22 ist vielleicht Ps 110, 4 *Priester 'Eljôns* zu lesen statt 'olâm (so Erbt, Die Hebräer S. 75). Der Beiname ḳoneh Himmels und der Erde 14, 22 kann *Besitzer Himmels und der Erde* bedeuten (vgl. J 1 Mos 24, 3: *Jahve, Gott des Himmels und Gott der Erde*).[1] Da der Schauplatz der Erzählung Sichem gewesen zu sein scheint (S. 291), und da wir das kanaanäische Sichem für einen Tamuz-Kultort halten müssen[2], so liegt es nahe, in dem 'el 'eljôn des Malkiṣedeḳ eine Erscheinungsform des Tamuz zu suchen. Das würde zu einer Nachricht des Philo von Byblos stimmen, der in seiner phönizischen Chronologie (Eusebius, praep. ev. I, 10 p. 36 ed. Gifford = Fragm. H. G. III 567 § 12) eine Kultlegende berichtet, nach der *Ἐλιοῦν ὁ καλούμενος ὕψιστος* mit Beruth, die mit ihm in Byblos wohnte, Uranos und Ge (‚Himmel und Erde') geschaffen habe. Daß es sich um eine Adonis-Tamuzgestalt handelt, ergibt sich aus dem euhemeristischen Zusatz, nach dem Eliun von wilden Tieren getötet[3] und dann göttlich verehrt worden sei[4].

El rô'î, „Gott des Erscheinens" (Sept. ὁ θεος ὁ ἐφιδών με) J 1 Mos 16, 13. Der Brunnen, den Hagar nach der Vision benennt, heißt be'er laḫaj rô'î, d. h. Brunnen, bei dem man lebendig (ohne sterben zu müssen beim Anblick Gottes?) (die Gottheit) schaut. Daraus wird der Sinn des Gottesnamens zu entnehmen sein: *Gott, der sich offenbart.*

Ist der dem Tetragramm zugrunde liegende Gottesname Jahu (s. S. 359) auch bereits für die vormosaische Zeit denkbar? In der vorliegenden Überlieferung gehört der Name Jahve natürlich der einen Quellschrift an. Aber unmöglich wäre Jahu als wirklicher Gottesname für die Väterzeit ebensowenig, wie der Gottesname El, der für die Zeit Ammizaduga's bezeugt ist (s. oben S. 271, Anm. 2). Die S. 199 besprochene Thutmes-Liste (um 1500) kennt einen palästinensischen Ortsnamen Ba-ti-ja (Haus des Ja = Bethel?) In dem Namen des Ta'anek-Briefschreibers Aḫi-jami verbirgt sich vielleicht der Name Ja've (S. 253). Sicher scheint, daß die babylonische Theologie einen Gottesnamen Ja've kennt:

---

[1]) Der Name El-ḳanah (u. a. heißt Ex 6, 24 einer der Söhne Ḳoraḫs so) ist vielleicht auch so zu deuten und eventuell El-Ḳoneh zu lesen. Das in קנה liegende Stichwort liegt auch vor in der Bezeichnung Abrams als reich במקנה 13, 1 vgl. v. 7, ferner 33, 19f.; 25, 10; 26, 14; s. Winckler F III, 406f. 420.

[2]) vgl. S. 251f. 264. 272. 286f. 291. 303f. 333. 425. 426f. 429f. 611f. 647f.

[3]) Zum Tode des Tamuz durch Eber, Bär, Löwe s. S. 331, HAOG 265.

[4]) Auch der Beiname ḳoneh (Himmels und der Erde, s. oben) liegt vielleicht phönizisch vor in der Inschrift Ešmun'azars und bedeutet hier soviel wie ba'al, s. v. Landau, Beiträge zur altor. Altertumskunde S. 45. Da in Phönizien wie in Sichem Tamuz-Kult herrschte, ist die Kult-Verwandtschaft auch in den Namen sehr erklärlich.

CT VIII, 20 (= Bu 91—5—9, 314, Obv. 3) wird in einem Text aus der Zeit des Sin-muballiṭ, des Vaters Hammurabis, ein Mann genannt namens

Ja-a'-ve-ilu

und CT VIII, 34 (= Bu 91—5—9, 544, Obv. 4) derselbe Name, geschrieben

Ja-ve-ilu

und CT IV, 27 (= Bu 88, 5—12, 329) der Name

Ja-ú-um-ilu.

Daß das für ve stehende Keilschriftzeichen in diesen Texten aus der Hammurabizeit wirklich nur so gelesen werden kann, hat Fr. Delitzsch, der zuerst auf diese wichtigen theophoren Namen hinwies, Babel und Bibel I, 5. Aufl. S. 78f. bewiesen.

Die beiden ersten Namen bedeuten also: „Ja've (Jave) ist Gott" und in dem zweiten Namen ist die auch im Hebräischen übliche kürzere Form Jahu für dieselbe Zeit bezeugt, die keilinschriftlich auch in den aus Nippur stammenden Kontrakten des Handelshauses Murašû vorkommt in dem Namen Ja-ú-ḫa-zi = יְהוֹאָחָז.[1])

Die Träger jener Namen sind jedenfalls Leute aus Amurru. Über die Qualität des Gottesbegriffes sagt natürlich auch hier der Name allein nicht das geringste aus. Aber es ist damit die Möglichkeit gegeben, daß der Gottesname Jahve, verkürzt Jahu, der unter Moses unter der 2 Mos 6, 2ff. gegebenen Ausdeutung an Stelle des El šaddai der Väterzeit zum Panier der Religion der bene Israel erhoben wurde, ebenso wie Ilu-El (S. 271 Anm. 2) ein alter amoritischer Gottesname ist, den bereits die großen Wanderscheichs der israelitischen Urzeit mit einem bestimmten Inhalt im Sinne einer höheren Religion erfüllen konnten, wenn einer von ihnen z. B. in Be'eršeba' 1 Mos 21, 33 den Namen des heiligen Baumes nannte: Jahve ist 'el-'olâm[2].

Nicht aus dem Namen, sondern aus dem religiös-sittlichen Verhalten gegenüber der benannten Gottheit ergibt sich der Inhalt des Gottesbegriffs. Die Religion der Abrahamsleute ist charakterisiert durch das Wort P 1 Mos 17, 1: *Ich bin El-šaddai, wandle vor meinem Angesicht und sei fromm* (tâmîm)[3], vgl. J_2 24, 40: *Jahve, vor dessen Angesicht ich gewandelt bin.* Was unter tâmîm zu verstehen ist, kann sachlich aus J_2 15, 6 erschlossen werden:

Abram glaubte (he'emîn) *und das sah Gott als Frömmigkeit an* (ṣedaḳah).

Dazu kommt ein drittes Merkmal, das in der Benennung Abrahams als nabi' zum Ausdruck kommt: E 1 Mos 20, 7 und Ps 105, 15, wo alle Patriarchen so genannt werden. Nabî' heißt Verkünder, nämlich der neuen Zeit, der Segenszeit (s. S. 355 u. 361).

Ibn Hišâm nennt als Verpflichtungen Muhammeds und aller übrigen Propheten, zu denen Abraham, den Sure 19, 42 als ṣiddyḳ und als Prophet charakterisiert, gehörte, und an dessen Religion Muhammed mit Bewußtsein anknüpfen wollte (s. S. 266), drei Punkte:

„Als Muhammed 40 Jahre alt war, sandte Gott ihn aus Barmherzigkeit gegen die Welt und die gesamte Menschheit. Er hatte schon früher jedem Propheten, den er vor ihm gesandt hatte, die Verpflichtung auferlegt:

---

[1]) Die Bestreitung z. B. durch Hehn, Gottesbegriff S. 232ff. halte ich nicht für stichhaltig.

[2]) s. zu 2 Mos 3, 18 (*Jahve, der Gott der Hebräer*); 7, 26; 9, 1 werden dem Pharao im Namen Jahves, des Gottes der Hebräer, Befehle gegeben. Es wird also vorausgesetzt, daß der Name als Gottesname den Ḫabiri-Leuten bekannt war.

[3]) Denselben eigenartigen Ausdruck braucht P 6, 9 von Noah. Daß er alt ist, zeigt J_1 1 Mos 25, 27, der zur Charakterisierung Jakobs sagt: *er war tâm*, s. hierzu S. 316.

an ihn zu glauben (âmana, Kausativform wie hebr. he'emîn),
ihn als wahr zu erklären (ṣaddaḳa),
ihm gegen seine Feinde beizustehen (nṣr)."

Das nṣr-Motiv ist hier im Sinne von „Retter" gedeutet. Im Hebräischen, wo es bei der Charakterisierung Abrahams fehlt, ist es sonst in dem anderen möglichen Sinne gedeutet: nṣr = grünen, sprossen. Der Prophet ist der Verkünder bez. Bringer des „Weltenfrühlings". So deutlich Jes 11, 1 (der kommende David als neṣer), ferner Dan 11, 7 und in dem Synonym ṣemaḥ (s. S. 599). Auch Jes 60, 2 ist neṣer Motivwort und vielleicht auch נצרים Jer. 31. 6. Mt 2, 23 deutet ein Kenner der Motive den Namen Naṣareth in diesem Sinne. Jesus habe dort gelebt, weil er Naṣaraios heißen sollte. Die Benennung der Christen als Naṣarener ist so zu verstehen. Der gleiche Motivname liegt in dem Namen der Sekte der Noṣairier vor[1].

Im Sinne der prophetischen Idealreligion sind die drei Motive (der 3. dem Sinne nach) verwendet Hab 2, 4: צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה *der Gerechte wird seines Glaubens leben*. „Leben" entspricht dem nṣr-Motiv: leben nach dem Anbruch der neuen Zeit.

Eine Vertrags-Opferhandlung ist in J_2 1 Mos 15, 8—17 überliefert: Auf Befehl der Gottheit nimmt Abram eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege, einen dreijährigen Widder, eine Turteltaube und eine junge Taube. Die Vierfüßler zerteilt er und von jedem[2] legt er die eine Hälfte der anderen gegenüber. Die Vögel werden nicht geteilt, also wird wohl je ein Vogel auf eine Seite gelegt. Eine Flammenerscheinung[3] geht v. 17 hindurch. Jer 34, 18, wo die Kontrahenten Menschen sind, gehen beide Vertragschließenden durch die Stücke des zerschnittenen Kalbes hindurch; beim Hindurchgehen werden die Vertragsformeln gesprochen. Hier tritt an die Stelle die Verheißung Gottes. Ehe Abraham in den magischen Schlaf verfällt, in dem er die Verheißung empfängt, stoßen Adler auf die Opferstücke herab. Abram *verscheuchte sie* (oder mit Winckler F III, S. 413 וישר zu lesen statt וישב: *er erblickte sie*?). Jedenfalls steckte in der Vorlage ein Element der Vogelschau.

Stucken, Astralmythen S. 4 erinnert daran, daß die altmekkanische Gottheit Hobal, die mit Abraham in Zusammenhang gebracht wird, als Vogelfütterer (muṭ'im al-ṭair, d. h. der die Vögel füttert), bezeichnet wird. Wellhausen, Reste arab. Heiden t., 2. Aufl. S. 78 erklärt: nämlich mit dem liegen gelassenen Opferfleisch. Amarna VABII Nr. 35, Z. 26 bittet der König von Zypern den Pharao um die Sendung eines Adlerbefragers (ša-i-li našri). Und in zwei assyrischen Briefen[4] ist vom dâgil iṣṣurâte „Vogelbeschauer" die Rede, der am königlichen Hofe dienstbar ist. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß Adlerschau auch im alten Kanaan bekannt war. Vielleicht hat die Vorlage unserer Stelle von einem Adlerorakel gesprochen. Im Vogelorakel bei Romulus und Remus (Livius, Annalen I, 6 u. 7) fällt dem das Glück zu, der die Vögel zuerst sieht. Bei Pseudo-Kallisthenes I, 32 (vgl. Arrian III, 2, wo Aristander von Talmissus das Zeichen deutet) kommen Vögel und fressen das Mehl auf, mit dem Alexander die Grundlinien der zu erbauenden Stadt abstecken ließ. An der Art und Menge der Vögel erkennt man die

---

[1]) s. BNT 46; unten S. 599. Winckler (F III, 412 f.; Ex or. lux II, 2, S. 59), der auf die Stelle bei Ibn Hišâm hinwies, zieht aus dem Fehlen des Motivs bei Abraham Schlüsse, denen ich nicht beipflichten kann. Vgl. auch Motivregister נצר.

[2]) So wohl zu verstehen, nicht *je die eine Hälfte*, s. Winckler l. c. S. 413. Jedem der Vertragschließenden ist in der symbolischen Handlung ein Teil zugehörig. Das Zerschneiden (בתר) entspricht dem כרת ברית 15, 18 und erklärt es, s. Motivregister unter כרת

[3]) vgl. die göttliche Feuererscheinung bei J_2 (bez. auch E, s. Smend, Erzählungen des Hexateuch S. 116) 2 Mos 6, 2 f. und Ri 13, 20, wo der Engel Jahves in der Altarflamme emporsteigt.

[4]) Harper, Letters Nr. 33 Vs. 9 und Nr. 410 Vs. 2.

Zukunft der Stadt, die den eignen und fremden Bewohnern reichen Unterhalt bieten wird. Nach Arrian II, 3, Justin XI, 7, 5—13 wurde dem Phrygier Gordion beim Pflügen durch Vogelzeichen das Orakel der Wahrsager aus Talmissus in Lycien[1] zu teil, das ihm die künftige Herrschaft anzeigte. Nach Justin XII, 16 haben unter anderen Zeichen bei seiner Empfängnis Adler auf dem Gipfel des Palastes die Zukunft angezeigt. Arrian I, 18 erzählt, daß Alexander die Gewißheit über die Oberherrschaft auf der See durch einen Adler empfing, der sich beim Hinterteil der Schiffe Alexanders am Ufer niedergelassen hatte. Arrian I, 25 deutet der Zeichendeuter Aristander aus Talmissus eine Schwalbe, die Alexander weckte, auf bevorstehenden Verrat. Curtius IV, 59 deutet derselbe ein Adlerzeichen als Sieg. Ein anderes Vogelzeichen findet sich bei Arrian II, 26 (ein Raubvogel läßt einen Stein auf Alexander fallen, bei Curtius IV, 26 ein Rabe eine Erdscholle). Zur Vogelschau bei den Galliern s. das Beispiel bei Justin XXIV, 4, 1. 3 und vgl. Diod. Sic. V, 31. Nach Justin XXIV, 4, 1 sandten die Gallier einen Teil der Bevölkerung als ver sacrum unter Führung von Vögeln ins neue Land. — Zum Adler in der Poesie der Moseslegende s. S. 408.

Eine andere Opfererzählung bietet cp. 22. Gott fordert ein Menschenopfer (Opfer des Sohnes) und ersetzt es durch ein Widderopfer. Die Gottesfurcht Abrams besteht dabei in dem unbedingten Vertrauen, daß Gott den verheißenen Zukunftssegen nicht rückgängig machen wird. Er kann auch von den Toten erwecken (vgl. Hebr. 11, 19). Der altorientalische Tamuz-Gedanke ist hier im Sinne einer religiösen Neuschöpfung realisiert und zugleich ist der Gedanke des Menschenopfers in seinem religiösen Wahrheitskern enthüllt[2].

Wie hat sich die Überlieferung die religiöse Tätigkeit Abrahams gedacht? Vielleicht gibt dieBenennung des heiligen Baumes, den Abraham in Sichem und in Hebron für seine Religion reklamiert, Aufschluß (s. S. 263). Moreh heißt „Belehrung" zunächst wohl im Sinne der Orakel-Erteilung. Das Wort ist mit Thora verwandt; deutet es etwa im israelitischen Sinne auf eine Vorstufe der Thora-Unterweisung, die ja in der ältesten Zeit ebenfalls mit Orakelbefragung verbunden war? Wie Moses חק ומשפט dem Volke erteilte (2 Mos 15, 25), so hat man auch Abraham Unterweisung des Volkes zugetraut. Wenn Rebekka 1 Mos 25, 22 ging, *Jahve zu befragen*, so nimmt die Überlieferung an, daß es auch in der ‚Väterzeit' heilige Orte der Unterweisung gab. Die Unterweisung muß im rechtlichen und im religiösen Sinne gemeint sein. 1 Mos 16, 5 f. fordert Sarah von Abraham Rechtsbescheid: *Jahve sei Richter zwischen mir und dir*, und Abraham gibt den Bescheid: *deine Leibmagd ist in deinen Händen* (s. S. 294).

Der Prozeß wird „vor Gott" geführt; 2 Mos 18, 15. 19 kommt das Volk zu Mosis Gerichtsstuhl, um Gott zu befragen: לדרש אלהים. Auch 1 Sam 2, 25 entscheidet in menschlichen Streitigkeiten die Gottheit.

Aus der Jakobsgeschichte (S. 321) ergibt sich, daß zu der in vormosaische Zeit reichenden heiligen Institution die Gründung des „Asyls" gehörte, in dem der verfolgte Frevler seinen „Freithof" fand. Auch die jüdische

---

[1]) Curtius, Alexander VII, 31 schildert die Betrügereien des Wahrsagers Aristander aus Talmissus bei der Eingeweideschau. Nach IV, 59 trägt er beim Wahrsagen ein weißes Gewand und hält in der Rechten einen Lorbeerkranz. Curtius III, 6 sind Chaldäer die Zeichendeuter, IV, 39 ägyptische Amonspriester.

[2]) Näheres hierzu S. 302ff. zu 1 Mos 22 und zum Menschenopfer zu 3 Mos 18, 21, S. 399f. Vgl. auch Motivreg. u. Ersatzopfer und Hirschkuh.

Legende (Ber. r. 43, 8 vgl. auch Sota 10[a und b]) schreibt Abraham eine Art Asyl-Gründung zu und verbindet damit die Vorstellung von religiöser Propaganda.

„Abraham gründete zunächst ein Asyl für unstäte Wanderer und bewirtete sie. Statt Lohn und Dank zu nehmen, wies er sie auf den Herrn des Hauses. „Wo finden wir dieses gütige Wesen?" fragen die Wanderer. „Es ist der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat". Und wenn man wissen wollte, wie jenes allmächtige Wesen anzubeten sei, so habe er sie die Worte gelehrt (die noch heute die Anfangsformel des jüdischen Tischgebetes bilden, wenn drei oder mehr Männer miteinander essen): „Gelobet sei der Ewige, der Gebenedeite für und für; gelobet sei der Weltengott, von dessen Gute wir gespeist". S. Beer, Leben Abrahams 56. 174. Zum „Asyl" vgl. S. 322.

Kulturell Unmögliches enthält die Erzählung nicht. Der ägyptische Sinuhe-Text, der um 2000 geschrieben ist, läßt seinen Helden von seinem Aufenthalt in Syrien erzählen (S. 195):

„Ich beherbergte jedermann; ich gab dem Dürstenden Wasser und brachte den Verirrten auf den Weg und wehrte den Räubern."

Wir wollen keineswegs die Religion Israels „an den dünnen Faden der Urzeit" hängen. Aber wir können auch den Faden nicht zerschneiden, der nach der Überlieferung die Geschichte der religiösen Gemeinschaft der Hebräer, die später auch national „Kinder Israel" heißt, mit großen Wanderscheichs der Vorzeit verbindet, unter denen Abraham den Vorrang und Ehrenplatz erhielt. Die Väter sind kanaanäische Gestalten, an die man in israelitischer Zeit Erinnerung vorfand. Aber sie sind nicht aus heidnischem kanaanäischem Schatz übernommen, sondern sind m. E. wirklich die ersten Träger der biblischen Offenbarungsreligion, die sich subjektiv immer höher bis zur Religion der Propheten entwickelt hat.

Neunzehntes Kapitel.

Die Abrahams-Erzählungen.

Die astralmythologischen Motive der Erzählungen.

Als Verkünder bez. Bringer einer neuen Zeit wird Abraham mit den Motiven ausgestattet, die den Beginn eines neuen Zeitalters und ihren Träger als den erwarteten Erretter kennzeichnen. Die Stilformen werden einer der Kreislauferscheinungen entnommen, die Kampf und Sieg kennzeichnen. Die einzelnen Schriftsteller wenden diese Stilisierung verschieden an. Am stärksten ist sie bei E. Durch die Überarbeitungen und Glossen sind viele Züge verwischt, teils aus Unkenntnis, teils vielleicht absichtlich. Die feine Kunst der Stilisierung hat sich in der jüdischen Schriftstellerei später vergröbert. In den Pseudepigraphen und in den rabbinischen Sagen ist sie oft ganz plump nachgezeichnet und erweitert.

1. Die Wanderung Abrams aus den großen Mondstädten von Osten nach Westen ist als Mondwanderung stilisiert.

Zu den hieratischen Namen, die fast sämtlich Mondnamen sind, s. S. 258f.

Der Mond ist der Wanderer. In dem S. 67f wiedergegebenen Mond-Hymnus von Ur heißt es vom Mond, dem barmherzigen Vater: „der im hehren Gewande einherschreitet .... der den Weg der Götter seiner Brüder bahnt, der vom Horizont des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahinwandert". Der Mondgott von Ḫaran heißt Bêl-Ḫarrân „Herr des Weges". Abram zieht 13, 3 ‚in *seinen Stationen*' (לְמַסָּעָיו)[1]. Das Wort bezeichnet auch die Stationen der Wüstenwanderung, die als Mondstationen gekennzeichnet sind (s. S. 366 zu 2 Mos 17, 1 und vgl. dazu das Motivregister unter נסע). Wie in Ḫaran, so liegt in Gerâr im Sinne des Motivenstils der Sinn des „Wanderns". J 1 Mos 26, 2 heißt es in der Isaak-Legende, die teilweise auf Abram übertragen ist, vermittels eines Wortspiels mit גרר: „*weile als Fremdling* (*gûr*) *in diesem Lande*" (in Gerâr; s. S. 310, Anm. 1). Die erste Hauptstation bei J_1 ist Sichem. Daß der Name šekem (‚Nacken') als kosmischer Motivname aufgefaßt wird, zeigt der spätere Name Ma'bartha „Paß". In Ma'bartha steckt der kosmische Begriff nibiru, der den Wegübergang zwischen den Gipfeln des Weltberges bedeutet (HAOG S. 72 f.). Wir werden die kosmische Ausdeutung des zwischen Ebal und Garizim liegenden Sichem in der israelitischen Symbolik wiederfinden bei Jos 8, 30ff. J_1 1 Mos 12, 6, zieht Abram ‚über das Land' ('abar = bab. ebêru, s. Motivregister[2] und vgl. S. 332) bis zur Stätte Šekem.

2. Abraham als Dioskur. Der Beginn der neuen Zeit wird im kosmisch-mythologischen Stil oft durch die Motive des Dioskurenmythos angedeutet (so in der griechischen und römischen Dynastiengründerlegende). Die Begründung dafür ist HAOG S. 310, Anm. 1 gegeben[3]. Die Dioskuren (in der Astralmythologie Dunkelmond und Lichtmond, bez. abnehmender und zunehmender Mond, Sonne und Mond, am Fixsternhimmel die Zwillinge) sind die nacheinander verlangenden bez. die getrennten oder feindlichen Brüder. Zu den Motiven des Dioskuren-Mythos gehört das Trennungs-Motiv, das Gastlichkeits-Motiv, das Beistands-Motiv, das Motiv des Verzichtens auf Lohn[4].

Lôṭ heißt „der in enge Verwandtschaft Aufgenommene", s. Winckler F II, 86f. J_1 13, 9 enthält das Trennungs-Motiv: *Wenn du links willst, will ich rechts gehen*; und *wenn du rechts willst, will ich links gehen.*

Das Gastlichkeits-Motiv hat J_1 und J_2 (J_1: drei Männer, J_2 Jahve) c. 18f. Der göttliche Besuch verkündet die Geburt des Sohnes, des Bringers der neuen Zeit. Auch der andere Dioskur Loṭ empfängt himmlische Gäste 19, 1ff., die zum Lohn für die Gastfreundschaft Rettung aus der Feuerflut bringen.

Das Beistands-Motiv (Abram kommt Loṭ zu Hilfe)[5] und das Motiv des

---

[1]) Auch von H. Winckler bemerkt F III, 407. Zum Motivwort נסע s. S. 389[5].

[2]) Synonym ist im Hebräischen פסח, das Fest des Vorübergehens (Vollmond im Frühjahr), s. S. 362f.

[3]) Im Stil des Dioskurenmythos ist auch die Simeon-Levi-Dina-Erzählung 1 Mos 34 gehalten, die im Sinne der Jakobslegende das kanaanäische Zeitalter inauguriert, ferner die Amnon-Absolom-Thamar-Erzählung 2 Sam 13 (S. 325ff.). Zu den Dioskuren tritt die Schwester oder statt deren ein 3. Bruder, der stirbt und durch einen Sohn ersetzt wird, der aber dann auch im Mythos die Eigenschaften eines Zwillingsbruders erhalten kann. Die Inaugurierung des neuen Zeitalters durch Drillinge (3 Dioskuren) liegt, wie Winckler F. III, 405 gezeigt hat, vor in Kain, Abel (Na'ema) und Set und ebenso im Beginn des Abramszeitalters in den Drillingen (11, 27): Abram, Naḫor, Ḫaran. An Stelle Ḫarans tritt sein Sohn Loṭ, der im Sinne des Zweibruder-Dioskurenstils dann zum Zwilling Abrams wird. Vgl. Motivregister unter „Brüder".

[4]) s. Jos. Schmeitz, De dioscuris Graecorum diis; Stucken, Astralmythen S. 82f.

[5]) Als astrales Dioskurenmotiv im Sinne der beiden Monderscheinungen besonders deutlich in Hygins fabula LXXX. Pollux kommt Castor zu Hilfe, rächt

Verzichts auf Lohn findet sich in der nachträglich eingefügten, aber mit alten Quellen zusammenhängenden Erzählung c. 14 (s. S. 290).

3. Das Motiv der Befreiung aus der Unterwelt. Das Emporsteigen der neuen Zeit verherrlicht in der orientalischen Symbolik das Heraufsteigen der Ištar aus der Unterwelt (als Variante der Befreiung des Tamuz aus der Unterwelt, s. HAOG S. 260). Die beiden Partner stehen dann im Verhältnis wie Dunkelmond und Lichtmond oder Sonne und Mond[1].

Das Abenteuer Rebekka-Sarahs trägt gleich einer arabischen Kaṣide den Stil dieses Mythos. Rebekka-Sarah kommt ins Südland bez. nach Ägypten (beides = Unterwelt). Das Zeugungsleben hört auf[2]. Mit ihrer Befreiung bricht die reiche neue Zeit an. Näheres hierzu S. 310 ff. Bei Abram sind die entsprechenden Züge durch das Motiv der Furcht vor dem Sterben und des Reichwerdens angedeutet.

In den astralen Höllenfahrt-Mythen trägt, sofern es sich nicht um die beiden Monderscheinungen, sondern um das Verhältnis von Sonne und Mond handelt, ein Partner Mond-, der andere Sonnencharakter. Da Abram im Mondstil gezeichnet wird, so muß die Frau (Sarah als Ištar) Sonnencharakter haben. Umgekehrt ist es in der zweiten Erzählung, die in der Abrahamsgeschichte den Stil des Mythos von der Befreiung aus der Unterwelt trägt: in der Erzählung von der Rettung Loṭs und seines Weibes aus Sodom. Hier hat Loṭs Weib Mondcharakter. Sie steigt empor aus der Unterwelt. Aber sie darf sich nicht umdrehen (J_1 1 Mos 19, 26, Näheres s. S. 300). Warum das Umdrehen im Mondlauf Tod bedeutet, ist aus der Zeichnung HAOG S. 75 ersichtlich.

Der Partner der Ištar im Sinne des astralen Höllenfahrt-Mythos ist Tamuz-Adonis, der als Kreislauferscheinung Mond- bez. Sonnencharakter trägt. Die außerbiblische Legende kennt den Tamuz-Stil der Abrahamserzählungen. Abram wird in Babylonien in den Feuerofen geworfen und gerettet (Belegstellen bei bin Gorion, Die Sagen der Juden II S. 112 ff.). Er ist in der Og-Sage (Ber. r. 38, 19; bab. Pesachim 118ᵃ), wie Adonis, der Jäger: „Kühn und eifrig gleich dem Jägersmann, mit den Waffen vertraut, ist Abraham". Der Adonisfluß bei Byblos, mit dem der hellenistische Tamuz-Adonis-Mythos in hellenistischer Zeit und wohl schon früher in Verbindung gebracht wurde, heißt bei den Arabern Abrahamsfluß: Nahr Ibrahim (s. meinen Artikel Tamuz bei Roscher, Lexikon der Mythologie V, Sp. 61 f.).

4. Sarah, die Urmutter, als Bringerin der neuen Zeit.

Die Geburt des Sohnes, der die neue Zeit bringen soll, ist im mythologischen Stil des Orients mit einem göttlichen Geheimnis der Geburt umgeben[3]. Hier besteht das göttliche Geheimnis darin, daß die Mutter unfruchtbar ist und durch göttliches Eingreifen fruchtbar wird. Die Unfruchtbarkeit ist im Kreislauf-Mythos das Zeichen des Winters, der bösen Zeit, aus dem der neue Frühling, die Segenszeit, emporsteigt[4].

---

seinen Tod und begräbt den Bruder. Jupiter weist ihm einen Stern zu. Pollux bittet, daß er das Amt mit dem Bruder teilen dürfe. Daher sagt man: alterna morte redemptus. Ein römisches Spiel wird damit erklärt: ein Springer hat zwei Pferde und springt von einem zum anderen (die beiden Mondhälften des ab- und zunehmenden Mondes wechseln ab und gelten in der Mythologie als Mondreiter).

[1]) s. HAOG S. 310, Anm. 1; meinen Artikel Tamuz in Roschers Lexikon der Mythologie Bd. V, Sp. 46 ff.; Motivregister u. Unterweltsfahrt.

[2]) Die göttlichen Besucher erfüllen einen Wunsch und machen Sarah fruchtbar (S. 313; vgl. das Motiv bei Grimm Nr. 76).

[3]) Entweder ist der Vater göttlich („unbekannt", „ein Fremder", die Gottheit selbst usw.) oder die Mutter (die Muttergöttin selbst, oder eine ‚Gottesschwester', Vestalin) oder die Empfängnis und Geburt ist göttlich beeinflußt; s. Motivreg. u. Geburt.

[4]) Zugleich Ištar-Motiv und Fluchzeitmotiv.

Das Motivwort עקרה „unfruchtbar" erscheint in der hebräischen Erzählung überall in diesem Sinne: 1 Mos 11, 30 (Sarah), 25, 11 (Rebekka), 29, 31 (Lea und Rahel); Ri 13, 2f. (Manoaḥs Weib, zum Erlöser-Motiv-Namen Manoaḥ s. Motivreg. u. נוח); 2 Mos 23, 26; 5 Mos 7, 14; 1 Sa 2, 5; Jes 54, 1; Ps 113, 9 bei Schilderung der Segenszeit; Hi 24, 21. Vgl. Motivregister u. עקרה.

Die neue Zeit wird als ‚ver sacrum' durch das Lach-Motiv angekündigt in Verbindung mit der Ankündigung der Zeugung[1]. Das Lachmotiv durchzieht die Erzählung von der Ankündigung der Geburt des Isaak: P 17, 17 *Abraham lacht* bei der Zusage der göttlichen Männer; 18, 12 (J_2) *lacht* Sarah, weil die Unfruchtbare fruchtbar werden soll; 18, 13 fragt Jahve: *warum lacht Sarah?*, 18, 15 sagt Sarah: *ich habe nicht gelacht*, Jahve antwortet: *du hast doch gelacht*. 21, 6 (JE) sagt Sarah: *Ein Lachen hat mir Gott bereitet, jeder, der von mir hört, wird über mich lachen*. E 21, 9 sieht Sarah, wie der *Sohn der Hagar ‚lacht'*. S. Motivregister unter „Lachen". Zur Wunscherfüllung s. S. 307.

Clemens Alex., adhort. ad gentes 1 hört in der Stimme, die dem unfruchtbaren Weibe Freudenbotschaft verkündet, die Stimme des Logos, stellt diese Fruchtbarmachung mit der Umwandlung der Wüste in Fruchtland in Parallele und sieht in beidem eine Symbolik der von Christus gebrachten neuen Zeit. Dann verspottet er die heidnischen Mysterien, die diesen Gedanken in ihrer Weise zum Ausdruck bringen und mißversteht gründlich das Lachen, das er bei den Mysterien beobachtet hat. An dieses Mißverständnis wurde ich erinnert, als ich las, wie Gunkel, Genesis[2], S. 271 sich über das Lachen des Abram P 17, 17 erregt und sagt: „Er fällt vor Gott nieder und lacht über seine Verheißungen. Diese Zusammenstellung gibt einen tiefen Einblick in das Herz dieses Kirchenmannes und gelehrten Theologen (gemeint ist P, der Verfasser des Priesterkodex, dem die Erzählung angehört), der sich über jene alten Erzähler hoch erhaben dünkte und der doch an Religion so tief unter ihnen steht." Das ist gründlich verfahrene Exegese. Andererseits sieht man, wie befreiend die Erkenntnis des mythologischen Erzählerstils wirkt, die Gunkel verachtet, und von der er ib. S. LXXIX hofft, daß sie in Kraft „des gesunden Sinnes der Zeitgenossen" demnächst „verdientermaßen zusammenbrechen wird".

Die kosmisch-mythologischen Motive der Erzählung vom Kriegszug 1 Mos 14 werden S. 287ff. und von der Feuerflut von Sodom S. 299ff. besonders behandelt.

Der Kriegszug der vier Könige gegen fünf und Abrams Hilfeleistung 1 Mos 14.

Das 14. Kapitel stellt gleich dem 23. Kapitel ein in das priesterliche Geschichtswerk nachträglich eingetragenes Literaturstück von besonderer schriftstellerischer Eigenart dar. Das schließt aber nicht aus, daß es sich um einen alten Erzählungsstoff handeln kann. Wie 1 Mos 23 kann auch dieses Stück an einem wichtigen Wendepunkte der israelitischen Geschichte einem bestimmten Zwecke dienstbar gewesen sein, etwa im Sinne eines „politischen Flugblattes"[3], das den Heros der Urzeit Abraham als sieg-

[1]) Sohar p. 227 (Lubliner Ausgabe) bestätigt meine Auffassung, wie mir Levertoff nachgewiesen hat. Im hellenistischen Kalender-Festspiel lacht die Person, die die aus der Unterwelt emporsteigende Göttin repräsentiert, vor der sich entblößenden Baubo, oder durch Jakchos zum Lachen gereizt (s. Roscher, Lexikon der Myth. I, Sp. 753). Der Gegensatz des Lachens ist das Motiv des Weinens bei der Unterweltsfahrt des Adonis-Tamuz (in der hebräischen Erzählung 1 Mos z. B. 35, 8 bei der Klageeiche; vgl. Ez 8, 14, wo die Frauen um Tamuz weinen).

[2]) Daraus erklärt sich auch die Verwendung des Motivwortes צחק im erotischen Sinne, die in den biblischen Erzählungen wiederholt vorkommt: 1 Mos 26, 8 (s. S. 310); 39, 14 (s. S. 334); 2 Mos 32, 6; vgl. Motivregister.

[3]) So Asmussen ZAW 34, 40; ähnlich P. Haupt OLZ 1915, Sp. 70ff.

reichen Führer im Kampfe der Kanaanäer gegen die Großmächte am Euphrat darstellt und berichtet (in der mit der Kriegsgeschichte verbundenen Malkiṣedeḳ-Episode), wie die heilige Stadt schon in kanaanäischer Zeit dem Ahnherrn Israels gehuldigt hat.

Die babylonischen sog. Kedorlaomer-Texte.

Als Beweis für einen geschichtlichen Kern der in 1 Mos 14 überlieferten Erzählung ist wiederholt auf babylonische Texte verwiesen worden, die in epischer Form die Taten babylonischer und elamischer Könige schildern, deren Namen mit den hier genannten Königsnamen identisch oder verwandt sind. Die Texte liegen in Abschriften bez. Bearbeitungen aus der Arsaziden-Zeit vor, sind aber sicher älteren Ursprungs. In den späteren Zeiten liebte man es, altbabylonische Helden zu preisen.

Die Texte wurden von Theo. G. Pinches in Transactions of the Victoria Institute XXIX, 1897, p. 43ff. mit dem ersten Übersetzungsversuch veröffentlicht[1]. Fritz Hommel, Altisr. Überlief. S. 180ff. hat sich um die Übersetzung weiter bemüht. Ich habe die Texte für eine Festschrift, die zu Ehren des 60. Geburtstages Fr. Hommels in MVAG im Druck ist und durch den Kriegsausbruch verzögert wurde, neu bearbeitet. An dieser Stelle gebe ich die Übersetzung, die Transkription wird in der Hommel-Festschrift zu finden sein.

I.

Sp. III, 2.

Vorderseite.

1—2 *Zeilenreste.*

.... seine Taten ....

.... ḫa-am-mu[2] ....

5 .... vor (?) den Göttern, der Ausgeburt des Meeres (?).

.... der Tag .... Šamaš, der Erleuchter der ...

.... der Herr der Herren Marduk, in der Treue seines Herzens

.... (ihn, der als) Knecht (?) die Enden des Alls faßte (?), (aber als) Fürst nicht ausschmückte

.... mit der Waffe warf er nieder[3]. Dur-maḫ-ilâni, der Sohn des Eri-ê-a-ku,[4]

10 .... plünderte er, Wasser über Babylon und Esagil[5]

.... sein Sohn (?) mit der Waffe seiner Hände schlachtete ihn (den Vater) wie ein Lamm

.... in dem Feuer verbrannte (?) er, Alt und Jung mit den Waffen

.... Groß und Klein[6] schnitt er ab. Tudḫula, der Sohn des Gaz-za- ....

.... plünderte er. Wasser über Babylon und Esagil

15 .... Sein Sohn, mit der Waffe seiner Hände seinen (des Vaters) Schädel zerschmetterte er.

.... seiner Herrschaft vor dem Tempel der Anunit ....

---

[1]) vgl. auch Sayce PSBA 1906, 193ff. 241ff. 1907, 7ff., der willkürliche Ergänzungen bietet.

[2]) Hier wurde von Pinches der Name Hammurabi vermutet.

[3]) ina kakki, ergänzt durch Kings Kollation in Letters and Inscriptions of Hammurabi I, p. Lff.

[4]) Oder Arad-ê-a-ku? Der Zusammenhang von Eri-ê-a-ku mit dem Namen Ariok 1 Mos 14 ist nicht unwahrscheinlich.

[5]) Zur Überschwemmung Babylons s. die S. 172f. besprochenen Texte u. S. 163[1].

[6]) Ergänzt nach Kings Kollation.

Rückseite.

1 [Kuturnaḫḫunte (?), der König (?)] von Elam, die Stadt .... das erhabene Land plünderte er

.... sintflutgleich machte er die Städte von ganz Akkad, ihre Heiligtümer und (?) ....

.... verbrannte er. Den Kuturnaḫḫunte (?) — sein Sohn mit seinem eisernen Gürteldolche sein (des Vaters) Herz durchbohrte (?) er.[1]

.... seinen Feind faßte er, vernichtete (?) er, die bösen Könige, die Rebellen

5 .... gefesselte, denen der König der Götter, Marduk, zürnte,

.... Schmerz (?), ihre Brust Fluch, Bannung (?)[2] ....

.... auf, das Gefilde .... ihre Gesamtheit zum Könige, unserem (?) Herrn ....

.... der da kennt das Herz der Götter, der barmherzige Marduk, zur Kundmachung seines Namens,

.... [Babylon] und Esagil, das leuchtende, möge er wiederherstellen,

10 .... in] dein [Herz ?] möge er Zusage legen, der König, mein Herr ...

.... ein Böses, sein Herz die Götter ....

.... ein sündiger Mensch wird nicht vorhanden sein (?)

II.

Sp. 158 + Sp. II, 962.

Vorderseite.

1—5 *Zeilenreste* (Z. 3 wird Elam erwähnt).

.... und ließ (es) sehen die Sonne.

.... drängte an gegen die erhabene Pforte;

das Tor der Ištar schloß (?) er auf, riß es heraus und warf es hin sturmwind (?)-gleich,

gleich dem Gotte Ira, dem schonungslosen, trat er ein in Dulmaḫ;

10 er stellte sich auf in Dulmaḫ, er schaute den Tempel (E-kur) an,

öffnete seinen Mund, sagte zu seinen Söhnen,

allen seinen Soldaten rief er eilends das böse Wort zu:

„Erbeutet die Beute von Ekur, nehmt weg seine Güter,

laßt verschwinden seinen Grundriß, schafft ab seine Kultsatzungen."

15 Gegen .... drängte er an ....

er richtete zugrunde .... (?) .... seinen maḫru.

.... Ešarra

.... es stieg herab sein šêdu

.... seine Befehle

20 er trat ein .... in den Tempel Adgigi[4], riß weg die Decke,

gegen den Gott En-nun-dagal-la ging der Feind bösartig los,

vor ihm die Götter, (er) war mit Lichtglanz bekleidet.

wie ein Blitz blitzte er (der Gott) auf, erbebte auf dem Sitz.

Da fürchtete sich der Feind, zog sich zurück;

25 er stieg herab und sprach zu seinem nisakku-Priester:

„ .... die Götter, er war bekleidet mit Lichtglanz,

wie ein Blitz blitzte er auf, er erbebte auf dem Sitz.

[1]) Die Pointe liegt darin, daß der Vater vom Sohne ermordet wird. Darin vollzieht sich die Strafe der Götter, die in der Fluchzeit vollzogen wird.

[2]) Eigentlich „Zeichnung" (zu Zauberzwecken).

[3]) Das Ganze weist auf eine Plünderung des Tempels Ekur in Nippur durch Elam.

[4]) Zu 1 Sam 5, 3ff. S. 465 wird ein Gottesschrecken im philistäischen Dagon-Tempel besprochen werden. Eine Gotteserscheinung im Tempel von Delphi zur Ermutigung des Heeres beschreibt Justin XXIV, 8. Auch ägyptische Parallelen sind vorhanden.

.... Gott Ennundagalla, nimm weg seine Diademe,
.... sein Haus, erfasse seine Hand,
30 .... fürchtete sich nicht, achtete nicht auf sein Leben
.... Ennundagalla, nicht entriß er ihm seine Diademe.
.... der Elamier sprach ....
...... der Elamier, der böse, sprach ....
.... die katte (Berufsname) wiederholten ....
35 .... warum wollen sie ihren Sinn richten auf den Tempel (Ekur)?
.... in Dulmaḫ sitzend, gebunden (?) der nisakku-Priester
.... die katte
....den nisakku-Priester.

39—41 *Zeilenreste.*

Rückseite.

1 .... Schüssel von ....

Wenn ein Statthalter Heil spricht (dann aber nicht ....) ......[1]
steigt herab sein šêdu[2] von Ešarra[3], dem Te[mpel der Gesamtheit der Götter]
der feindliche Elamier sendet eilends Böses,
5 auch Gott Bel läßt Böses gegen Babylon planen.

Wenn er (der Statthalter) nicht Gerechtigkeit spricht, sich auf die Seite des Bösen stellt,
so steigt von Ešarra, dem Tempel der Gesamtheit der Götter, der šêdu herab,
der feindliche Elamier nimmt seine Habe,
der Gott Inlil, der über ihm thront, entbrennt in Zorn.

---

10 Wenn die šaburû-Priester ihr Böses fortsetzen,
wird Glutwind und böser Sturm ihr Böses ....
es steigen herab die Götter[4], sie steigen herab insgesamt,
Orkan, schlimmer Wind, hüllt (alles) rings ein am Himmel;
Anu, ihr (der Priester) Schöpfer, entbrennt in Zorn,
15 er macht erbleichen ihr Gesicht, macht einfallen ihre Wohnung,
.... zerstört den Grundriß von Eanna
.... von Ešarra erbebt das Fundament.

.... verkündet Zerstörung.
.... entbrennt in Zorn.
20 ... das Land des Inlil, ... die Ummanmanda den Weg nach Šumer.
Wer ist Kuturnaḫḫunte (?), der Böses tat?
er bot auf die Ummanmanda .... Land des Inlil
ließ verwüsten .... an ihrer Seite

Wenn von Ezida .... sein .....
25 und Nabû, der Hüter der Gesamtheit des ....
hinunter zum Meerlande (?) richteten sie ihr Antlitz,
Ibitutu, den mitten im Meerlande (?) die Südsonne verbrannte (?)
er durchzog das Meerland und schlug auf seine „Nicht-Wohnung“,

---

[1]) Es folgen Warnungen, die vorhergehende Erzählung soll als abschreckendes Beispiel dienen. Es ist die orientalische Geschichtsauffassung, die die Ereignisse der Vergangenheit als τύποι kommender Ereignisse ansieht (vgl. 1 Kor 10, 11).

[2]) Der šêdu, der sonst Schutzgott ist, kommt als strafender Gott.

[3]) Der himmlische Palast, s. Z. 3 und 7.

[4]) vgl. das Herabsteigen des Gottes zur Strafe beim Turm zu Babel 1 Mos 11, 7: „*Wir wollen herabfahren*“. S. oben Anm. 2 u. vgl. S. 180.

von Ezida, dem rechtmäßigen Tempel, wurde zerstört die Kultsatzung.

---

30 Der feindliche Elamier machte zurecht seine Gespanne,
hinunter nach Dursiabba[1] richtete er sein Antlitz,
er stieg hinab den Weg der Finsternis, den Weg nach Meš.
Der feindliche Elamier .... zerstörte sein emaḫ
die Fürsten .... tötete er mit der Waffe.
35 von allen Tempeln .... führte er fort (?) ihre Beute,
ihre Habe nahm er weg und führte sie fort nach Elam.
.... seinen Bau (?) zerstörte er ....
.... sie füllten das Land

39—40 *Schluß abgebrochen.*

III.

Sp. II, 987.

Vorderseite.

1 .... Götter ....
....
.... [in Babylon,] dem „Band[2] des Himmels", das nach den vier Winden liegt,
Er legte ihnen dar die Sünde, die in Babylon, der Stadt des Ruhms (?), geschehen war (?)
5 Er legte ihnen dar das Geschick betreffs Babylons an Jung und Alt.
Auf ihren festen Ratschluß dem Kuturnaḫḫunte, König von Elam
bestimmten sie: „Ziehe hinab; wohlan, was ihr nicht wohlgefällt ....
in Babylon der Stadt von Karduniaš soll er die Herrschaft ausüben."
In Babylon der Stadt des Götterkönigs Marduk legten sie ....
10 sukullum (Tiere) und Hunden des „Räuberhauses" ist hold [der Gott] ......
.... die fliegenden Heuschrecken[4] liebt ....
während er feindlich ist dem kreischenden Raben, der Gift ausschüttet ......
dem Hund, der Knochen frißt, ist hold der Gott Nin....................
während er feindlich ist der Schlange des Räubers, die ausschüttet ....
15 Wer ist der König von Elam, der sorgte für Esagil und .... ?
.... machten die Söhne von Babylon und [sandten(?)] ihre Botschaft:
Das, was du schriebst, habe ich, der König, der Sohn des Königs, nicht ....
.... der Sohn der Königstochter, der auf den Thron des Königtums sich gesetzt hat ....
.... Dur-maḫ-ilâni, der Sohn des Eri-ê-ku-a[5], der die Beute ....
20 auf den Königsthron setzte er sich und vor ....
.... des Königs möge er gehen, der seit fernen Tagen ....
... er ist berufen zum Herrn von Babel, nicht hatten Bestand die Taten (?) ...
im Monat Siman, im Monat Tamuz in Babel wurde es getan
.... ooooo[6] .... Niederwerfen des ganzen Landes .....

---

[1]) = Borsippa (s. Meißner, Seltene assyrische Ideogramme 2922).

[2]) Babylon wird auf den Bronzetoren von Balawat col. V, 4ff. als „Nabel der Welt" (s. HAOG S. 33f.) ausdrücklich bezeichnet: [al]Bâb-ilâni mar-kas šamê[e] u irṣiti[ti]. In dem Hymnus VAT 554 (Reisner, Hymnen) wird Babylon als Mittelpunkt des himmlischen Landes aufgefaßt, s. HAOG S. 189f., vgl. unten S. 320f. Die Situation scheint die zu sein: in der himmlischen Stadt findet eine göttliche Ratsversammlung statt, in der Marduk die Götter veranlaßt, ein Strafgericht über Babylon durch die Elamier zu beschließen.

[3]) Z. 10—14 bleibt vorläufig völlig unverständlich. Ist es Orakelsprache?

[4]) aribu kann Rabe und Heuschrecke bezeichnen. Beides sind Tiere der Fluchzeit in den Omina. Vielleicht ist auf einer der Zeilen Heuschrecke, auf der anderen Rabe zu übersetzen.

[5]) Arad-[il]Ê-a-ku s. S. 280 Anm. 4.

[6]) Die erste Zeichengruppe ist en-zu „Ziege".

25 .... in ihrem festen Ratschlusse ....
.... oooooo[1] ....
...... die Götter (?) unter der Beute schleppten sie fort (?) ....
....

Rest abgebrochen.

Von den geringen Zeilenresten der Rückseite ist von Belang Z. 12 die Erwähnung von bêlê arni und Z. 16: dumuḳ Babili Esagil.

Im Stil der Fluch- und Segenszeit-Motive wird von Katastrophen erzählt, die der Erbfeind Elam über Babylon gebracht hat. Das Schema ist dies: das Unglück, das über Babylon kommt, ist Strafgericht der Götter für Frevel der Kinder Babylons. Der Elamier ist die Zuchtrute der Gottheit. Aber die Zuchtrute wird selbst wieder gebrochen. Den Zerstörer von Babylon trifft schweres Geschick. Gewöhnlich wird er vom eigenen Sohne grausam ermordet. Was im hellen Lichte der Geschichte an Sanherib geschah, überträgt die Legende auf Ereignisse der Vorzeit.

Zu beachten ist, daß auch die israelitischen Propheten in ihrer höheren religiösen Auffassung den Feind als Beauftragten der Gottheit ansehen, der dann selbst wieder von der Gottheit vernichtet wird, wenn Israel Buße getan hat.

---

1 Mos 14, 1 ff. erzählt:

Und es begab sich in den Tagen Amraph(el)s, als über Sinear (Babylonien) Ariok herrschte[2], *König von Ellasar (Larsa), da zogen zu Felde Kedorla'omer, König von Elam, und Tid'al, König von Gojim, gegen Bera', König von Sodom, Birša', König von Gomorrha, Sin'ab, König von Adma, Šem'eber, König von Ṣebojim, und den König von Bela' (das ist Ṣo'ar): alle diese versammelten sich im Tale Siddim (das ist das Salzmeer).*

Zwölf Jahre waren sie Kedorla'omer untertänig gewesen; und im dreizehnten Jahre hatten sie sich empört. Im vierzehnten Jahre aber kam Kedorlaomer samt den Königen, die mit ihm waren, herbei.

Der Eingang erinnert an Datierung und Stil der babylonischen Chronik.

Mit einer Datierung wird der Anfang des Kriegszuges verbunden, z. B. Bab. Chronik col. I, 33ff. (KT[3] S. 59): „Im zweiten Jahre Merodach-Baladans lieferte Ummanigaš, König von Elam, Sargon, dem König von Assyrien, eine Schlacht; er richtete eine Niederwerfung Assyriens an und erschlug ihrer viele. Merodachbaladan und seine Leute, welche zur Hilfe des Königs von Elam gekommen waren, kamen nicht mehr zur rechten Zeit."

Die Namen:

Daß Amraphel (אמרפל) = Hammurapi ist (so geschrieben, s. Ungnad ZA 22, S. 8, Nr. 4), darf als sicher gelten. Das l macht Schwierigkeiten. Vielleicht steckt darin, wie Jirku OLZ 1911, Sp. 204f. vermutet, das vom Hebräer nachgesetzte Gottesdeterminativ, das in der babylonischen Schreibung des Namens Hammurapi (s. Un-

---

[1]) Wie S. 283, Anm. 6.

[2]) Diese syntaktische Verbindung empfiehlt sich im Hinblick auf die geschichtlichen Verhältnisse der im Texte vorausgesetzten Zeit. Hammurabi stand in seiner ersten Zeit noch unter der Oberhoheit des in Larsa residierenden Königs von Sumer und Akkad (Rim-Sin). Die Angabe würde sich auf eine Zeit beziehen, in der die Oberhoheit nur noch nominell war, s. Winkler, Abraham als Babylonier S. 23, Anm. 1. Nach dem jüdischen Sepher hajjašar 29a vgl. 23a b (bin Gorion, Die Sagen der Juden II, 160) gab der Abfall der kanaanäischen Könige von Kedorla'omer den Anlaß, daß Nimrod(Variante Amraphel) gegen den König von Elam zu Felde zog. Nimrod sei besiegt worden und für die künftige Zeit samt Ariok, dem König von Larsa, und Tid'al, dem König von Gojim, dem Kedorla'omer untertan gewesen.

gnad l. c.) überliefert ist. Möglich ist auch, daß dem hebräischen Schreiber die andere Lesung des Namens: Ḫa-am-mu-ra-(bi)pi-iḫ (Johns PSBA 29, 177—184, Rev. 30) vorgelegen hat; rabiḫ ist Synonym von rabû und von rapaštu, rapaltu; das l könnte dann einem babylonischen rapaltu entnommen sein. — Zu Sinear s. S. 160.

Ariok entspricht vielleicht der sumerischen Schreibung des babylonischen Königs Warad-Sin: Eri-aku. Der Königsname Eri-e-a-ku, der Sp. III, 2 Vs. Z. 9 und II, 987 Vs. Z. 19 (S. 280 u. 283) erwähnt wird, scheint den sumerischen Namen in der Tat zu bezeugen[1].

Rîm-Sin und Warad-Sin sind nicht, wie man früher glaubte, identisch. Nach einem im Louvre befindlichen Kontrakt stellte Ri-im-ilSin eine Statue des Warad-ilSin (seines Bruders und Vorgängers) im Tempel E-gal-bar-ra auf, s. Thureau-Dangin, Revue d'Assyr. XI, 91, Anm. 5. Rîm-Sin und Arad-Sin sind Söhne des Elamiers Kudur-Mabug, der als Herr Babyloniens in Larsa residierte. In dem biblischen Ellasar ist sicher der Name Larsa zu suchen.

Kedorla'omer (Χοδολλογαμαρ), König von Elam, würde einem babylonisch-elamischen Kudur-Lagamar entsprechen: „Knecht(?) der (Göttin) Lagamar (Lagamal)." Der Göttin-Name Lagamar ist bezeugt, Scheil, Textes élam.-anz. I, 49[2]; elamische Königsnamen mit Kutur gebildet sind ebenfalls bezeugt. Aber der Name Kudur-Lagamar selbst ist bisher nicht bezeugt. Es kann aber kaum Zufall sein, daß ein anderer mit Kudur zusammengesetzter elamischer Königsname in den oben besprochenen Texten eine große Rolle spielt: Kutur-Naḫḫunte, der Akkad verwüstete und Borsippa mit Feuer verbrannte, und der von seinem Sohne mit dem Dolche erstochen ward. Er hat allerdings etwa 100 Jahre vor Hammurabi gelebt.

Tid'al, König von Gojim, ist wohl sicher der Tu-ud-ḫul-a des babylonischen Textes Sp. III, 2 Vs. 13 (s. oben S. 280), der ebenfalls Babylonien verwüstete. 'König von Gojim' könnte dem Königstitel šar kiššati entsprechen. So schlägt Peiser MVAG 1897, Nr. 4, S. 14 vor.

Zu den Namen vgl. auch das Material bei Pilter, PSBA XXXV, p. 171 ff., 205 ff.

Die Namen der 5 Könige von Kanaan (s. unten S. 287f.) lassen sich natürlich nicht kontrollieren[3]. Daß Kanaan bereits in der Hammurabizeit in kleine Stadtkönigtümer zerfiel, entspricht aber nach dem, was wir aus den Amarnatafeln schließen dürfen, sicherlich den Tatsachen.

Die politische Situation ist also keineswegs aus der Luft gegriffen. Daß sie ein präzises Bild einer wirklichen politischen Lage gebe, wird man aber kaum behaupten dürfen. Wenn in Kedorla'omer Kudur-Naḫḫunte stecken sollte, so wäre damit bewiesen, daß berühmte Namen der altbabylonischen Geschichte aus verschiedener Zeit kombiniert worden sind.

Gegen den geschichtlichen Kern der Erzählung darf man nicht einwenden, daß der Kampf der großen Weltenherren gegen die kleinen Stadtkönige eine Unmöglichkeit sei. Ihre Nennung gehört zum feierlichen Chronik-Stile. Wenn der König des Weltreichs tributsäumige Vasallen züchtigen wollte, schickte er eine Strafexpedition aus. Seine persönliche Gegenwart war nicht nötig. Auf beiden Seiten wird es sich nicht um große Heerhaufen gehandelt haben. In den Kampf greift *der Hebräer* Abram ein. Er besiegt *Kedorlaomer und die Könige, die bei ihm waren.*

Die Überlieferung, die 1 Mos 14 zugrunde liegt, setzt also voraus, daß Abram ein Fürst war wie die übrigen in Palästina (vgl. 23, 6 und dazu S. 304f). Größere Scharen als er konnten die Durchschnittsfürsten eines Landes in jenen Zeiten auch nicht auf-

---

[1]) s. Ungnad ZAW 1910, 32.

[2]) s. Genouillac, Recueil de Traveaux XXVII p. 94 ff., Hüsing, OLZ 1905, Sp. 389.

[3]) Die Namenlosigkeit des 5. läßt darauf schließen, daß sie nicht erdichtet sind (so schon Wellhausen). Sellin, Neue Kirchl. Zeitschr. 1906, S. 932 versucht für Šin'ab und Šem'eber babylonische Erklärungen beizubringen. Zur jüdischen Deutung der Namen s. unten S. 289.

bringen[1]. Die Amarnabriefe zeigen uns selbst die Könige der reichen Hafenstädte bemüht, ein paar hundert Mann zu ihrer Rettung vom Pharao zugesandt zu erhalten. Daß Abram hier als Kriegsheld auftritt, wie Sinuhe in der ägyptischen Erzählung (S. 195), steht nicht unbedingt in Widerspruch mit der religiösen Rolle, die ihm in den übrigen Erzählungen zugeschrieben wird. Auch 1 Mos 21, 22 finden wir Abram in Verkehr mit einem Feldherrn, der zu ihm sagt: *Gott ist mit dir in allem, was du tust.* Auch Nicolaus von Damaskus (Josephus, Ant. I, 7, 2) redet von einem Heere Abrams. Nach dem Vorbild ähnlicher orientalischer Erscheinungen (vgl. Muhammed und die späteren syrischen Sektenstifter) wird auch Abrams Propaganda in gewissem Sinne ein Eroberungszug gewesen sein[2]. Die rein religiöse Legende hat kein Interesse daran. Die spätere jüdische Sage verfällt in das Gegenteil und übertreibt den kriegerischen Charakter, wenn sie Abram Nimrods Heer überwältigen und das Land Kanaan an sich reißen läßt[3]. Eine religiöse Begründung für das Eingreifen Abrams liegt insofern vor, als der Kriegszug Kedorlaomers einen Teil der religiösen Gemeinschaft der Hebräer (Loṭ und seine Leute) in seiner Existenz bedrohte. Das Auftreten des Babyloniers Abram entspricht dem Auftreten des Ägypters Sinuhe, der (um 2000) ebenfalls in Kanaan als Fremdling und Beisasse lebte und hier als Retter auftrat, indem er die Stämme im Kampf gegen die Fürsten der Völker anführte (s. S. 195).

Der Wohnsitz Abrahams, von dem aus er herbeigerufen wird, ist im vorliegenden Texte in Hebron gedacht. Wie 13, 18 wohnt er bei der ,Terebinthe ('elôn zu lesen nach Sept.) Mamre's'. Bereits S. 265 wurde bemerkt, daß Mamre aus More entstanden ist. Der heilige Baum ist identisch mit 'elôn More in Sichem 12, 6 (S. 237. 267. 418), wohin die Erzählung ursprünglich gehören wird. Wie der heilige Baum, so scheint nämlich die ganze Erzählung von dem nördlich gelegenen Sichem auf das südliche Hebron übertragen zu sein (s. S. 266). Wenigstens sprechen mancherlei Gründe dafür, daß der Wohnplatz Abrams nach der Vorlage ursprünglich Sichem war.

Abram steht hier in Bundesgenossenschaft mit drei Männern: ʿAner, Eškol und Mamre[4], die v. 13 ausdrücklich als „Amoriter" bezeichnet werden. Nach v. 24 haben sie Abram beim Kriegszug geholfen[5]. Aber sie sind wohl auch dem Abraham religionsverwandt. Dafür spricht die Bezeichnung haʿalê berît, die doch wohl mit dem Namen der Gottheit von Sichem baʿal berît Ri 8, 33; 9, 4 sachlich zusammenhängt.[6] Wenn nach Ri 9, 46 die Gottheit auch 'el-berît genannt wurde, so ist auch damit eine Religionsverwandtschaft zwischen dem Kultus von Sichem und dem althebräischen Kultus nahegelegt. Näheres hierzu S. 272 und S. 291. Da Šalem ein andrer Name für Sichem ist (S. 291 zu 33, 18), so darf man vielleicht annehmen, daß Malkiṣedeḳ, der v. 18—20 aus einer Parallelerzählung nach dem Siege Abrahams als segnender

---

[1]) vgl. S. 288 den 4. Brief von Taʿanek.

[2]) Greßmann ZAW 1910, 10 ergießt seinen Spott über diese Auffassung. Sie ist ihm unverständlich geblieben, wie alles, was mit dem Geiste der orientalischen Legende zusammenhängt. Gegen seine Gesamtauffassung der orientalischen Legende habe ich mich ausführlich geäußert ThLBl. 1912, S. 1 ff.

[3]) Sepher hajjašar 29a.

[4]) Der Anklang an More hat die Korrektur der ,Terebinthe More' in ,Terebinthe Mamre's' vielleicht veranlaßt oder begünstigt; vgl. die Nennung der Namen v. 13 mit der Nennung v. 24. Daß Mamre und Eškol 4 Mos 13, 23 f. als Ortschaften genannt sind, beweist nichts dagegen, daß sie hier als Personen gemeint sind. Stämme und Ortschaften werden oft nach Personen genannt.

[5]) Eine Parallele bildet das Schwurbündnis (berît) Isaaks mit Abimeleḫ, Aḫuzat und Pikol 26, 26 ff. Sofern die Szene nach Hebron verlegt wurde, wäre an die drei ʿEnaḳ-Söhne Aḫiman, Šešai und Talmai 4 Mos 13, 22 zu denken.

[6]) vgl. S 291 f. 'Eškol, „Weintraube", ein offenbar mythischer Name, würde zum Tamuz-Kult passen.

Priester angeführt wird, der Priester der ba'ale-berît von Sichem war, s. hierzu unten S. 291 f.

Die Mannschaft Abrahams[1] (*Söhne seines Hauses*), mit der Sinn-Zahl 318 angegeben, wird ḫanikîm genannt (v. 24 heißen sie ne'arîm). Es handelt sich wohl um ein mystisches Motivwort, das irgendwie mit dem im Namen Ḫanôk (Henoch) steckenden Stichwort zusammenhängen wird. Ḫanôk ist im Sinne der mythischen Legende ein kosmisch-kalendarischer Held (365 Jahre alt, s. S. 109 f. zu den Henoch-Legenden); das Wintersonnenwendefest heißt nach ihm Ḫanuka[2]. Wenn die ,Geweihten' Abrahams als ḫanikîm bezeichnet werden, so wird das im Sinne des mythischen Stiles ebenfalls einen kalendarischen Sinn haben (s. S. 289 und vgl. S. 237).

Der kosmisch-mythologische Stil der Erzählung.

1. 12 Jahre waren die kanaanäischen Stadtkönige dem elamisch-babylonischen Großherrn untertan, im 13. Jahre fielen sie ab. Der Vorgang kann einen geschichtlichen Kern haben. Ähnliche Vorgänge begegnen uns oft in den Amarnabriefen. Die Zahlen 12/13 sind aber kalendarische Motivzahlen. Die 12 zeigt das Ende einer Periode an, die 13 den Beginn der neuen Zeit, des neuen Handelns. In den meisten Fällen sind die Zahlen 12/13 dem Mondlauf entnommen[3]. In unserem Falle könnte man an die 12 als Epagomenenzahl denken, die sich aus dem Ausgleich eines Mondjahres von 354 Tagen und eines lunisolaren Jahres von 366 Tagen ergibt[4]. So habe ich früher erklärt. Es kann sich aber auch einfach um die Zahl 12 als die des letzten Monats des Jahres handeln und um die 13 als Beginn der neuen Periode. Das scheint mir richtiger zu sein, da eine Epagomenen-Motivzahl bereits in der sogleich zu besprechenden 5 (5 Könige, die bekämpft werden) vorliegt.

Aus der gleichen Zahlensymbolik erklärt es sich, daß Muhammed nach der Legende (Ibn Hišam 102) am 13. des Monats Rabia-l-awwal („als 12 Nächte vergangen waren") geboren wurde und zwar an einem Mond-Tag[5]. Ein anderes Beispiel bietet Apollodor 3, 14, 6: Amphiktyon wird nach 12jähriger Regierung von Erech vertrieben. In der Erzählung des Manetho (Josephus contra Ap. 1, 26f.) gelang es Amenophis III. nach Verlauf von 13 Jahren, die ,Aussätzigen' zu vertreiben. Hier scheint das gleiche Zahlenmotiv vorzuliegen[6].

Der Feldzug im Buche Judith ist im gleichen Stil des Kalendermythos erzählt. Er beginnt am 13. des ersten Monats nach der Beendigung des Neujahrsfestes[7].

2. „Vier Könige gegen fünf." Die 5 bezeichnet den bösen Feind, die Unterweltsmacht, die besiegt wird. Es ist die Epagomenenzahl des lunisolaren Kalenders, die 360 und 365 ausgleicht[8]. Die 5 Tage repräsentieren den ,Drachen', die

---

1) Abraham *bot sie auf*; וידק (assyr. diḳû „Truppen aufbieten") zu lesen statt וירק (Sept. *ἠρίθμησε*), s. Winckler F. I, 102.

2) Winckler, Krit. Schriften IV, 64; F III, 407.

3) Ernst Böklen, Die „Unglückszahl" dreizehn und ihre mythische Bedeutung: Myth. Bibl. V, 2. Die 13 kann Glückszahl und Unglückszahl sein. In unserem Falle ist sie Glückszahl als Beginn der neuen Zeit.

4) Diese Ausgleichsrechnung liegt in der Tat z. B. in einem der germanischen Kalender vor, aus dem die 12 heiligen Nächte „zwischen den Jahren" stammen. — Im Alten Testament scheint die 12 als Epagomenenzahl Jos 24, 12 vorzuliegen, wo an Stelle der üblichen 5 (S. 288) 12 Könige die feierliche Macht repräsentieren.

5) Winckler, F II, 350.

6) Auch in den Zahlen der Josephsgeschichte bei P? 37, 2 war er 17 Jahre alt, als er nach Ägypten kam, nach 41, 46 stand er mit 30 Jahren (also nach 13 Jahren) als Erhöhter vor Pharao.

7) s. hierzu Winckler, F II, S. 266f. und zur Zahlensymbolik im Buche Judith unten S. 288.

8) s. HAOG S. 159. In Ägypten spielten die Fünfer-Epagomenen mythologisch eine große Rolle, vgl. KAO III², 63.

Winterzeit, die dem mit Frühling beginnenden Jahre vorausgeht. Der Sieg über die 5 ist der Sieg des Frühjahrs über den Winter. Lediglich dieser Zahl zuliebe sind dem König von Sodom (und Gomorrha), von dem wohl v. 2 wie v. 17 und 21 in der Vorlage allein die Rede war, noch andere Könige beigegeben worden, s. Winckler F. I, 10ff.

Die gleiche Zahlensymbolik findet sich Jos 10, 5 bei den 5 Amoriterkönigen, die Josua besiegt und die in die ‚Höhle' (= Unterwelt) gebannt werden, s. S. 301, und 4 Mos 31, 8 (s. zur Stelle); s. Motivreg. u. Zahl 5.

An Stelle der ‚5 Könige' treten Jos 24, 12 ‚12 Könige' und AG 13, 19 ‚7 Völker' als Repräsentanten der feindlichen Macht.

Den 5 Königen stehen die 4 als Repräsentanten der Weltmacht (s. HAOG S. 49ff. unten S. 289 u. Motivreg. u. Zahl 4) gegenüber.

3. Die 5 Könige versammeln sich im Siddim-Tale (עמק השדים 14, 3. 8. 10). Siddim ist wohl aus šedîm absichtlich verderbt (so Wellhausen; šedîm = ‚Götzen' 5 Mos 32, 17; Ps 106, 37)[1]. Der Ort gehört in die mythische Geographie. Es ist das ‚Geistertal', der Hohlweg zwischen den Gipfeln des Weltberges, in dem der Kampf gegen die Unterweltsmacht ausgefochten wird[2]. Vgl. Motivreg. u. עבר, Paß. Zum *Salzmeer* vgl. 4 Mos 34, 3; Jos 15, 5.

Als kalendarische Zahl gehört die 5 zur 12. Beides sind Epagomenenzahlen, die Grundzahlen des Sexagesimal-Systems. Dieselbe Zahlengruppierung liegt im Buche Judith vor: Im 12. Jahre der Regierung Nebukadnezars baut Arphaxad die Mauern Ekbatanas, 5 Jahre darauf zerstört sie Nebukadnezar. Das Heer, aus 120 000 Mann Fußvolk bestehend (und 12000 Reitern), wird durch 50000 Mann ergänzt. S. hierzu Winckler F. II, S. 266ff. Zur Zahlensymbolik im Buche Judith siehe bereits oben S. 287.

4. Der Zug des Kedorla'omer und seiner Bundesgenossen richtet sich zunächst nicht gegen die genannten fünf, sondern gegen feindliche Mächte im Ostjordanland und in Se'ir. Die Namen sind mythologisch. Wie im Deborahliede bildet in der Stilisierung der Erzählung ein kosmischer Kampf das Urbild und Vorspiel des irdischen Kampfes:

1) Die Rephaim, d. h. eig. ‚Totengeister' in Astaroth Ḳarnajim, d. h. die ‚zweigehörnte Astarte'.
2) Die Zûzîm, wohl mit den Zamzumîm 5 Mos 2, 20 identisch (s. Sayce ZA 4, 393), wo die ‚Rephaim des Amoriterlandes' so heißen. Schwally ZAW 18, 127ff. deutet den Namen von der Wurzel זמזם als ‚die Murmelnden'. Das würde gut zu der Vorstellung von den Totengeistern passen. Als ihr Wohnsitz wird Ḥâm (= Unterwelt = Ägypten, s. Motivreg. חם) genannt.
3) Die 'Emîm, die ‚Rephaim von Moab' nach 5 Mos 2, 10f. Schwally l. c. deutet es nach אימה 15, 12 als „die Schrecklichen". Als ihr Wohnsitz wird Ḳirjathaim genannt.
4) Die Ḥorî in Se'ir. Der Name, den eine wahrscheinlich arische Schicht der kanaanäischen Urzeit trug (S. 219f.), ist hier wohl ebenfalls im mythischen Sinne gemeint: ‚die Höhlenleute'. Die ‚Höhle' ist in der mythischen Sprache wie hernach die ‚Grube' Ausdruck für Unterwelt (s. Motivregister).

Dann ziehen die vier Könige nach 'Ên Mišpaṭ, d. h. „Gerichtsquelle" (mythisch geographischer Name wie die mê merîbah 2 Mos 17, 7; 4 Mos 20, 1ff.' s. S. 368 vgl. 313) und besiegen die ‚Fürsten' (שרים zu lesen statt שדה mit Sept. und Syr.) der Amalekiter und der Amoriter vor Ḥazazon Thamar.

Währenddessen stehen die ‚5 Könige' im Siddimtale. Von einer Schlacht ist nicht die Rede.

5. Die Könige von Sodom und Gomorrah fliehen und *stürzen sich hinein* (so zu übersetzen!) *in die Gruben*, aus denen das Siddim-Tal bestand. Die ‚Grube' entspricht der ‚Höhle', in der sich Jos 10, 16ff. die 5 Könige verbergen. ‚Grube' (‚Brunnen')

---

[1]) Auch Ho 12, 12 ist šedim zu lesen statt שורים (Hitzig, Wellhausen); Hi 5, 21 šed statt שׁד (Hoffmann, Phön. Inschr. S. 53).

[2]) s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 93, vgl. unten S. 365. 410. 440.

und ‚Höhle' können als mythische Requisiten der Unterwelt Bergungsort und Vernichtungsort sein, je nachdem die 5 als böser Feind oder als unschuldig Verfolgte, die aus der Unterwelt gerettet werden, zu gelten haben. Hier handelt es sich um die ‚Grube' als Bergungsort. Der König von Sodom taucht ja v. 17ff. wieder auf. Er ist also aus der Grube emporgestiegen und bietet Abram Lohn für die Rettung an. ‚Asphalt'gruben ist Glosse, die den Vorgang mit dem Charakter der Gegend des Toten Meeres und der Legende vom Untergang Sodoms in Verbindung bringen hilft.

Da die kanaanäischen Könige, in deren Geschick Loṭ verflochten ist, im mythischen Stil der eigentlichen Kriegserzählung als Unterweltsmacht gelten, — 5 im Gegensatz zu den 4 Repräsentanten der großen Weltmacht —, so scheint der Erzählungsstoff aus Babylonien zu stammen. Vom babylonischen Standpunkte aus sind abtrünnige Stadtkönige die Vertreter der bösen Macht. Durch die Einführung Abrahams wird dann im hebräischen Sinne alles umgekehrt. Die 5 werden die unschuldig Verfolgten, die aus der Gewalt der Tyrannen gerettet werden. Allerdings könnte auch ein hebräischer Erzähler die Könige von Sodom und Gomorrah von sich aus als ‚Teufelsmacht' angesehen haben. Es würde das der Stimmung entsprechen, die wir in der Erzählung vom Untergang Sodoms finden (S. 208ff.). Der Glossator, der aus den mythischen ‚Gruben' Asphaltgruben gemacht hat, hat sich das jedenfalls so gedacht. Er hat vielleicht auch, wie die heutigen Exegeten, bereits die Worte v. 10: *sie stürzten sich in die Gruben* im Sinne von: *sie versanken in die Gruben* (scil. und kamen darin um) verstanden, ohne sich um die Inkongruenz zu kümmern, die dann aus v. 17ff. entsteht, wo der König von Sodom wieder lebt. Auch die jüdischen Ausdeutungen der Namen sprechen für eine gehässige Ausdeutung der 5 Könige als Vertreter der schlimmen Macht: Bereschith r. 42, 8 (vgl. Hier., quest. in Gen. 14, 2) deutet den Namen Beraʿ aus raʿ „Bosheit" und Biršaʿ aus rešaʿ „Laster".

6. Abram jagt mit 318 ḥanikîm (s. oben S. 287) dem Feinde bis Dan, also bis zur äußersten Nordgrenze des späteren israelitischen Landes, nach. Die 318 wird von den Juden nach dem Zahlenwert des Namens Eliʿezer (אליעזר) gedeutet und spielt in der Zahlenmystik bis in das christliche Mittelalter hinein eine Rolle.[1] Man spricht von 318 Rechtgläubigen, 318 Bischöfen auf dem Konzil von Nicaea, im Jahre 318 soll Arius aufgetreten sein (s. Worrell, ZA XXIX, S. 120, Anm. 4). Winckler deutete sie als die Zahl der Nächte, in denen der Mond sichtbar ist (354 Tage des Mondjahres, vgl. S. 14, weniger 12×3, da der Mond jeden Monat drei Tage als unsichtbar gilt, s. S. 47; HAOG S. 76f.). Die mystische Schar würde dann einem Zyklus entsprechen, der die Tage des Jahres repräsentiert, in deren Nächten der Mond sichtbar ist. Daß bei den Babyloniern die 318 eine besondere Segenszahl war, zeigt die Nachricht, daß der Kassitenkönig Kadašmanḫarbe mit seiner Tochter, die er Amenophis III. zur Frau gab, 317 Mädchen als Begleiterinnen schickte (also zusammen 318), vgl. Erman, Äg. und äg. Leben S. 64f. Die Zahl ist übrigens auch hier legendarisch. Nach Amarna Nr. 2 (VAB II, S. 70f. Z. 30), dem Briefe Kadašmanḫarbe's an Amenophis III., schickte man nur 25 Männer und 25 Frauen mit.

7. Abram bot seine 318 ḫânikîm auf und ‚teilte sich über sie' (ויחלק) des Nachts, schlug sie und verfolgte sie über Damaskus hinaus. Der Ausdruck ‚teilte sich über sie' ist künstliches Motivwort. Nach Analogie anderer im mythischen Stil erzählter Kriegslegenden dürfen wir annehmen, daß es sich um Dreiteilung des Heeres handelt. Sie entspricht dann den drei Wachen der Nacht, dem Reiche des Mondes[2] (vgl. S. 367).

Andere Beispiele: Gideon teilt Ri 7, 16 sein Heer in 3 Abteilungen (s. S. 425), Abimelech Ri 9, 43. Saul 1 Sam 11, 11 13, 17 die Philister. Hi 1, 17 nennt dieselbe

---

[1]) s. Motivreg. u. Zahl 318. Im Traktat Derek ereṣ ṣutta cp. 1 wird Eliʿezer mit Henoch und dem Messias in Verbindung gebracht (Mitt. von Levertoff).

[2]) s. Winckler F. II, 100; Geschichte Israels II, S. 157; Motivreg. u. Dreiteilung. Daß es sich auch hier um Dreiteilung handelt, zeigt die gewaltsame Verwendung des gleichen Motivwortes חלק v. 24, wo tatsächlich Dreiteilung (der Beute) vorliegt.

Kampfordnung bei den „Chaldäern". Auch 1 Mos 33, 1 wird die Teilung in diesem Sinne als Dreiteilung zu verstehen sein.

8. Dem siegreichen Helden zieht der aus der Grube hervorgekommene König von Sodom in das ‚Königstal' entgegen, um ihm zu huldigen und Siegerlohn anzubieten. Das Königstal wird doch wohl das Kidrontal zwischen Jerusalem und Ölberg sein (s. 2 Sam 18, 18; Jos. Ant. 7, 10, 3 und vgl. unten S. 291). Die Szene wird nach Jerusalem verlegt, wie in der Dublette v. 18—20, die Malkiṣedeḳ in ‚Salem' dem Abram huldigen läßt. Er will Abram die gesamte Beute überlassen. Abram will für sich nur das in Anspruch nehmen, was die Leute bei der Plünderung *‚geschluckt'* haben[1]. Im übrigen will er nichts annehmen *‚vom Faden bis zum Schuhriemen'*.

‚Nichts vom Faden bis zum Schuhriemen' (vgl. die Redensart ‚nichts in aller Welt') erklärt sich aus der kosmischen Mythologie, in der das ‚oben und unten' (die beiden Welthälften) mannigfach symbolisiert wird. Andere symbolische Bezeichnungen sind: ‚Milch und Honig', ‚Weinstock und Feigenbaum' (s. Motivregister). In der Muhammed-Legende Ibn Hišam p. 765 „vom diebischen Sklaven" bilden einerseits ein „Gewand", andererseits „Sandalen-Riemen" die verhängnisvollen Beutestücke, die zwei Gefährten Muhammeds in der Schlacht bei Cheibar unrechtmäßig an sich genommen haben und die ihr Geschick bestimmen. Hier steckt, wie Winckler F. III, 409 f. gezeigt hat, dasselbe Legendenmotiv wie in der Redensart: ‚vom Faden (Gewand) bis zur Schuhsohle.' עור Leder hängt mit einem Unterweltsmotivwort zusammen, s. Motivreg. ערר. In den Märchen (z. B. Grimm, Nr. 20. 107; Nr. 35 der hinkende Schneider), in denen die Repräsentanten der Weltteile auf die Stufe profaner Menschen gerückt sind, bilden Schneider und Schuster Gegensätze (eliš u šapliš, oben und unten, gut und böse = Oberwelt und Unterwelt), wie hier Kleid und Schuh. Die Redensart *vom Faden bis zum Schuhriemen* ist als juristischer Terminus in den Papyri von Elephantine bezeugt, worauf mich W. Staerk hinweist. Im Pap. G. Z. 25 (Sayce-Cowley; W. Staerk bei Lietzmann, Kleine Texte Nr. 22/23) heißt es Zeile 23/24 in den Bestimmungen über Ehescheidung bez. über das von den Frauen Eingebrachte:

וכל זי הנעלת בידה תהנפק מן חם עד חוט

W. Staerk bemerkt dazu (briefliche Mitteilung): „also חוט „Faden", wie 1 Mos 14, 23 in alter sprichwörtlicher Wendung gebraucht! Danach wird man חם zu deuten haben. Es muß etwas bezeichnen, wie in 1 Mos 14, 23 שרוך נעל." Die Deutung „Rettig" (Staerk l. c. nach Schultheß: „Vom Rettig bis zur Faser") ist auch nach Staerk's Meinung widersinnig. — Endlich sei noch eine babylonische Redensart erwähnt, die den Begriff der Gesamtheit durch zwei Gegensätze bezeichnet: ištu pê adi ḫurâṣi, „vom Stroh bis zum Golde", s. hierzu Ungnad, OLZ 1911, 107 ff. Ist auch 5 Mos 29, 10 *(vom Holzhauer bis zum Wasserschöpfer)* zu vergleichen?

Die Malkiṣedeḳ-Episode.

1 Mos 14,18—20 ist aus einer parallel laufenden Quelle eine religiös bedeutungsvolle Szene übernommen, in der an Stelle des Königs von Sodom Malkiṣedeḳ, der König von Salem, den Sieger Abraham mit Brot und Wein begrüßt und von ihm den Zehnten als Tempelabgabe erhält[2].

Malki-ṣedeḳ, „mein König ist (der Gott) Ṣedeḳ" oder „mein (gött-

---

[1]) אכל assyr. akâlu schon auf der Geierstele Eannatums (VAB I, 13) in diesem Sinne gebraucht: der Patesi von Umma (Gišhu) „fraß mit seinen Leuten das Gebiet des Ningirsu". 1 Mos 31, 13 f. hat das Verbum die gleiche Bedeutung: Laban hat die Mitgift für seine Töchter ‚geschluckt'. Das arabische Verbum 'akal wird im gleichen Sinne gebraucht. S. Winckler F III, 410 f.

[2]) Oder umgekehrt: Malkiṣedeḳ zehntet dem Abram? Der Text v. 20^b ist verdorben (s. Sievers, Metrische Studien S. 273); aber wenn es so liegt, so geschah die Änderung absichtlich im Sinne einer bestimmten S. 292 f. besprochenen Absicht. Zum „Zehnten" in seiner religiösen Bedeutung s. Winckler F. III, S. 408 f. 429.

licher) König ist gerecht", vgl. Jos 10, 1 ff.: Adonî-ṣedeḳ, der Name eines kanaanäischen Königs von Jerusalem[1]. Ob Ṣedeḳ Name einer westsemitischen Gottheit ist, läßt sich nicht sicher belegen, s. von Baudissin, Adonis und Esmun S. 247 f. Der Planet Jupiter, der im babylonischen als „Königsstern" gilt (s. HAOG S. 83, 120) heißt in der jüdischen Astronomie kokâb ṣedeḳ (Belegstellen bei Bischoff, Babyl.-Astrales im Talmud und Midrasch S. 116 ff.).

Unter Šalem, der Stadt des Königs, hat man später wenigstens Jerusalem verstanden, wie Ps 76, 3 zeigt und indirekt Ps 110,4, wo Malkiṣedeḳ als Priesterkönig mit dem Kultus von Jerusalem in Zusammenhang gebracht wird. Die Begrüßung würde also nach dieser Auffassung den gleichen Schauplatz haben wie in der parallelen Erzählung von der Huldigung des Königs von Sodom im ‚Königstal'. Die Vorlage wird aber unter Šalem Sichem verstanden haben, wo wir den Wohnsitz Abrams nach v. 13 suchen (bei der 'Terebinthe More' in Sichem, wohl auf Hebron erst übertragen s. S. 286 und vgl. S. 263).



Abb 130: Malkiṣedek begrüßt den Königshelden Abraham. Holzschnitzerei an einem der Altarstühle im Dom von Merseburg (1446 Caspar Schockholz)

Daß Sichem den Beinamen Šalem hatte, zeigt 1 Mos 33, 18: *Jakob kam nach Šalem, der Stadt des Sichem*[2]. Malkiṣedeḳ könnte in der Vorlage Priester bei den ‚Bundesbrüdern' Abrams in Sichem gewesen sein; wie der König von Sodom begrüßt er Abram nach seiner Heimkehr und huldigt dem Sieger.

Dazu würde der Kult Malkiṣedeḳs stimmen. Sein Gott heißt 'El 'eljon. Da nämlich dieser Gott im kanaanäischen Sinne eine Tamuz-Adonis-Gestalt zu sein scheint (s. hierzu S. 272) und Jer 41, 4 ff. für Sichem ausdrücklich Tamuz-Adonis-Kult bezeugt ist, wie auch der Kultus von Sichem in Ri 8f. Züge dieses Kultes trägt (S. 425f. 430), so dürfte es nicht zu kühn sein, wenn wir den in Sichem verehrten 'El-berît (so Ri 9, 46 als Variante zu Ba'al-berît 8, 33; 9, 4) sachlich mit der Bezeichnung Ba'alê-berît für die Religionsverwandten Abrams in Sichem in Zusammenhang bringen und die Vermutung wagen, daß 'El-'eljon und 'El-berît Bezeichnungen derselben Gottheit von Sichem sind. Vielleicht hat auch 1 Mos 33, 20 'el-berît ge-

---

[1]) In Sepher hajjaschar 33a, 34a wird Adoniṣedeḳ statt Malkiṣedeḳ genannt.

[2]) *Er kam ‚wohlbehalten' nach Sichem* ist Wortspiel, s. Winckler F III, 441 (gegen KAT[3] 424); bereits Sept. und Vulgata haben in Šalem einen Stadtnamen gelesen. 34, 11 u. 21 ist שלמים als *Sichemiten* zu verstehen s. S. 264 und 325.

standen: *Jakob stellte daselbst* (in Sichem) *einen Altar auf und nannte ihn 'El* (berît), *den Gott Israels.*

Der Name der Gottheit, der wohl „der höchste Gott" bedeutet, und der Zusatz: *der Besitzer Himmels und der Erde,* kennzeichnen die Religion Malkiṣedeḳs als eine relativ monotheistische. Eine derartige monotheistische Strömung begegnet uns auch sonst im vorisraelitischen Kanaan. Einer der Briefe aus Ta'anek spricht von dem „Herrn der Götter" (S. 228), Num 24, 16 spricht Bileam von *‚der Erkenntnis des Höchsten und den Gesichten des Allmächtigen'*. Der König von Jerusalem, der sich zu einem Monotheismus im Sinne des Amenophis bekennt, sagt in den Amarna-Briefen(s. S. 204) von sich wiederholt: „nicht mein Vater, nicht meine Mutter haben es mir gegeben, sondern der Arm des mächtigen Königs (des Amenophis, der als Inkarnation der Gottheit gilt)." Damit klingt merkwürdig zusammen die Charakterisierung Malkiṣedeḳs Hebr. 7, 3 als ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος. Die hier vorliegende jüdische Überlieferung wird irgendwie mit der an Malkiṣedeḳ anknüpfenden jerusalemischen Tradition zusammenhängen.

Abram nennt im Gespräche mit dem Könige von Sodom seinen Gott ebenfalls *'El 'eljon, den Besitzer Himmels und der Erde* (s. hierzu S. 272), wie Malkiṣedeḳ. Er will also als Religionsverwandter Malkiṣedeḳs gelten. Das ist bei dem hohen Mysteriengehalt des orientalischen Kultus vom höchsten Gott, wie er z. B. in den Tamuz-Mysterien zum Ausdruck kommt, durchaus plausibel, s. hierzu S. 303f.

Der Segensspruch Malkiṣedeḳs lautet (14, 19 f.):

Gesegnet sei Abraham dem 'El 'eljon,
dem Himmel und Erde gehören.
Und gesegnet sei 'El 'eljon,
der deine Feinde in deine Hand gegeben hat.

Ähnliche Segenssprüche kennt die religiöse Literatur der Babylonier. V R 51, 44ff. tritt der ašipu ša apsî (ein Ea-Priester) vor die Statue des „Königs Ea" und sagt:

„Ea möge dich erfreuen,
Damkina, die Königin der Wassertiefe, erleuchte dich mit ihrem Angesichte,
Marduk, der große Aufseher der Igigi, möge dein Haupt erheben."

Die religiöse Wertung der Malkiṣedeḳ-Episode in späterer Zeit ist offenbar weit über den Sinn der ursprünglichen Vorlage gesteigert worden. Sichem-Šalem wurde, wie wir sahen, in Jerusalem umgedeutet. Schon der Urvater Abram gab dem Priesterfürsten von Jerusalem in vorbildlicher Weise den Zehnten[1] Ps 110, 4 zeigt, daß die Erzählung in der priesterlichen Tradition Jerusalems hoch gewertet wurde. Der Psalm beweist in Verbindung mit der Hebr 7 bezeugten judenchristlichen Auffassung der Gestalt Malkiṣedeḳs, daß man den Priesterkönig als einen Typus auf den Messias ansah, s. Procksch, Genesis S. 514. Auch der im Exil heimlich genährte Gedanke der jüdischen Weltkirche darf vielleicht herausgelesen werden. In Abraham sollen alle Völker Segen empfangen, s. Ps 72, 17. Der Dichter von Ps 110 legte Wert auf die Tradition von einem Priesterfürsten der Kanaanäer, der einst den Abraham gesegnet hat.

Gunkel, der in seiner Genesis geneigt ist, Malkiṣedeḳ für eine geschichtliche Persönlichkeit zu halten, nimmt auf Grund von Ps 110 (der dann vorexilisch sein müßte) an, daß die höfische Tradition von Jerusalem Wert darauf legte, daß der König

[1]) oder umgekehrt, s. S. 290, Anm. 3.

Jerusalems Erbe eines Königtums war, das in vorisraelitischer Zeit mit dem Sitz Jerusalem die Führung eines bedeutenden Städtebundes gehabt haben mag. Wie etwa die deutschen Kaiser als Nachfolger der römischen Cäsaren gelten wollten, so die Könige Jerusalems als Nachfolger der Könige von Urusalimmu. Erbt, Die Hebräer S. 74ff. sieht in Ps 110 eine Liturgie der Inthronisation des kanaanäischen Priesterfürsten von Sichem (wohin ja Malkiṣedeḳ ursprünglich gehört, wie wir S. 291 sahen), die auf Jahve und Ṣion übertragen wäre.

Zu 1 Mos 15 s. S. 269. 274. 303 f.

Rechtssitten der Abrahamszeit.

1 Mos 16, 1 ff. gibt Sarah Abraham ihre Magd Hagar als „Kebsweib"[1]. Die gleiche Rechtssitte, von der im späteren Israel keine Spur zu finden ist, wiederholt sich 1 Mos 30, 1 ff.: Rahel gibt dem Jakob ihre Magd Bilha.

Im Codex des Hammurabi heißt es § 146:

„Wenn jemand eine Tempelfrau (SAL.ME) nimmt und diese ihrem Mann eine Magd gibt und sie (die Magd) ihm Kinder gebiert, dann aber diese Magd sich ihrer Herrin gleichstellt, weil sie Kinder geboren hat: soll ihre Herrin sie nicht für Geld verkaufen, das Sklavenmal soll sie ihr antun[2], sie unter die Mägde rechnen."

Die Situation entspricht genau dem Falle Abraham-Hagar[3]. Hagar wurde dem Abraham zur Gattin gegeben[4]. Als sie sich guter Hoffnung fühlte, „sah sie ihre Herrin geringschätzig an". Sarah spricht zu Abraham 16, 5: *Jahve sei Richter zwischen mir und dir.* Sie beruft sich auf den von Jahve sanktionierten Rechtszustand. In Babylonien würde sich die Beleidigte auf Šamaš bez. auf den Codex berufen, der die Gesetze enthält, „um Streitfragen zu entscheiden", und in dessen Schlußwort (25, 8 ff.) es heißt: „Der Bedrückte, der eine Rechtssache hat, soll vor mein Bildnis als König

---

[1]) Die Erzählungen bei J (1 Mos 16) und E (1 Mos 21 vgl S. 303) haben ägyptisches Kolorit, vgl. Völter, Ägypten und die Bibel[4] S. 28ff. Die „Mauer", die 16, 7 beim Fluchtwege gemeint ist, ist die „Fürstenmauer", die Ägypten von den Asiaten trennte (S. 194). Die Begegnung mit dem tröstenden Engel hat ihre Parallele in der Erzählung der Metternichstele (4. Jahrh. v. Chr., aber der Stoff ist alt), nach der Isis auf ihrer Flucht mit dem Kinde Thot begegnet, der dem Kinde die große Zukunft voraussagt (vgl. 1 Mos 16, 11ff.; 21, 18). Wie aber der Engel den Verdurstenden den Baum zeigt, so heißt Thot oft „der süße Baum für den Dürstenden in der Wüste" (Erman, Die ägyptische Religion[2] S. 98). Wie Hagar ihr Kind unter den Strauch legt, so verbirgt Isis ihr Kind im Schilfgebüsch (s. das Bild bei Erman l. c. S. 40).

[2]) abuttam iššakanši. Vgl. Landsberger, Der kultische Kalender S. 115, Anm. 8.

[3]) Es handelt sich nicht um gemeines Eherecht. SAL. ME (natîtu) ist eine Tempelfrau höheren Ranges, die grundsätzlich unfruchtbar, kinderlos sein mußte, worauf mich Prof. Koschaker aufmerksam machte (s. Landsberger, ZA 30, 67ff.). Sarah, die mit Motiven des Ištar-Mythos gezeichnet ist (s. S. 309f.) ist עקרה („unfruchtbar", entsprechend babylonisch ukkurtu, von Tempelfrauen gesagt, s. Landsberger l. c. und Motivregister u. עקרה), bis sie durch göttliches Eingreifen Mutter des erwarteten Retterkindes wurde. Zum religiösen, mystischen Sinne der Unfruchtbarkeit s. Motivregister unter Geburt. Der mythische Gedanke von dem geheimnisvollen Kinde der Ištar, bez. ihrer Priesterin scheint im Ritus seinen Niederschlag darin gefunden zu haben, daß die Tempelfrau unfruchtbar sein mußte.

[4]) Nach Bereschith r. 45, 2 (vgl. Feuchtwang ZA VI, 441) war Hagar eine שפחה מלוג, eine Magd, deren Arbeitsleistung der Gatte als ususfructus hatte. Da mulûgu babylonisch Mitgift heißt, nimmt also der Talmud an, daß sie von Anfang an (ebenso wie im 2. der Anm. 3 notierten Fälle) Abraham beigegeben war.

der Gerechtigkeit kommen, meine Inschrift soll ihm seine Rechtssache aufklären, sein Recht soll er finden, sein Herz soll froh werden." Das Wort Sarahs: *Jahve sei Richter*, entspricht dem ständigen Ausdruck maḫar ilim „vor der Gottheit" im Cod. Hammurabi. „Vor der Gottheit" werden die Rechtsentscheidungen vollzogen. Abraham erkennt den Rechtszustand an. Er gibt Rechtsbescheid und zwar wiederum im Sinne des im Cod. Hammurabi geltenden Rechts, wenn er 16, 6 sagt: *Deine Leibmagd ist in deiner Gewalt; verfahre mit ihr, wie es dir gut dünkt.* Sie hat also die Privilegien verwirkt, die ihr und ihrem Kinde durch ihre Erhebung zugefallen waren (vgl. CH 146, 171), ihre Herrin darf sie als Sklavin behandeln[1].

Das Gesetz Hammurabis unterscheidet in dem Falle der Ehe mit einer Tempelfrau (SAL. ME) von der Sklavin scharf die sozial höher stehende šugîtu, die der Mann neben der rechtmäßigen Gattin als Nebenfrau nur dann nehmen darf, wenn er nicht bereits eine Kebsmagd akzeptiert hat.

Cod. Hamm. § 144: „Wenn jemand eine SAL. ME nimmt und diese Frau (weil sie keine Kinder bekommt, vgl. 145) ihrem Manne eine Magd gibt und (diese) Kinder hat, jener Mann aber beabsichtigt, sich (neben der Magd) eine šugîtu[2] zu nehmen, so soll man ihm das nicht gestatten, und er soll keine Nebenfrau nehmen."

Cod. Hamm. § 145: „Wenn jemand eine Frau nimmt und sie ihm keine Kinder schenkt und er beabsichtigt, eine šugîtu zu nehmen: so mag er die šugîtu nehmen und in sein Haus bringen, es soll aber diese Nebenfrau mit der Hauptfrau nicht gleichstehen."

Auch bei dieser Nebenfrau ist ausdrücklich gesagt, daß sie mit der Hauptfrau nicht gleichstehen darf. Nur ist hier keine besondere Strafbestimmung getroffen für den Fall, daß sie sich im Stolz ihrer Mutterschaft über die eigentliche Hauptfrau (die Tempelfrau) erhebt.

Wie es scheint, setzt die Erzählung 1 Mos 21, 9 ff., die einer anderen Quellschrift angehört, wie 16, 1 ff., voraus, daß Hagar nicht Sklavin, sondern Nebenfrau war. Sie weiß nichts von einer Anrufung des Rechts durch Sarah und von einer Degradierung der Hagar. Abraham schickt sie

---

[1]) Mein Bruder Edmund Jeremias macht mich darauf aufmerksam, daß diese Anrufung des Rechts durch Sarah im Sinne des Erzählers voraussetzt, daß die sozialen Zustände unter den Abrahamsleuten dem Begriffe der Familie entwachsen sind. Man beachte auch, daß die Frau in diesem vorausgesetzten Gemeinleben ein gesondertes Recht hat. Ihr kommt die Vollstreckung des Urteils 1 Mos 16, 6 wie § 146 zu. Darin liegt eine Bestätigung für unsere Auffassung der „Vätergeschichten" S. 309.

[2]) salŠU.GE.tum s. Landsberger ZA XXX, S. 68f. Sie ist eine Tempelfrau niederen Ranges. Ein gleiches Verhältnis betrifft Schorr VAB V, Nr. 4, S. 10f.: „Tarâm-Sagila und Iltâni, die Tochter (Töchter) des Sin-abušu, hat Warad-Šamaš zur Frau und Gattin genommen. Wenn Tarâm-Sagila oder Iltâni zu Warad-Šamaš, ihrem Gatten, sagen: Du bist nicht mein Gatte, so soll man sie vom Pfeiler stürzen. Wenn Warad-Šamaš zu Tarâm-Sagila oder zu Iltâni, seinen Frauen, sagt: Du bist nicht meine Frau, so verläßt er Haus und Haushalt. Iltâni soll die Füße der Tarâm-Sagila waschen und ihren Sessel zum Tempel ihres Gottes tragen, ihren Schmuck besorgen, ihr hilfreich beistehen, ihr Siegel (aber) nicht öffnen." — ASKT S. 127, Z. 53—56 sârtu (sum. LUL-LA), hat nichts mit Nebenfrau zu tun. Die Stelle ist MVAG 1908 Nr. 4, S. 20 unrichtig übersetzt; sârtu heißt „Lügnerin".

fort, um dem Streit ein Ende zu machen. Daß sie hier als Nebenfrau gilt, zeigt vielleicht das vorausgesetzte Erbrecht des Sohnes der Hagar. Sarah ist nach der Geburt ihres eigenen Sohnes Isaak eifersüchtig auf den Sohn der Hagar, weil er *mit ihrem Sohne erben soll*[1]. Die Nebenfrau untersteht aber wohl nach dem Cod. Hammurabi, wenn sie auch der Hauptfrau nicht gleichsteht (§ 145), den Bestimmungen des Eherechts[2], so betreffs des Rechts der Scheidung und des Güterrechts, vgl. § 137, dem auch entnommen werden darf, daß die Nebenfrau in der Regel freier Herkunft ist. Daraus ergibt sich ohne weiteres als zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß das Kind der Nebenfrau vollgültig ist, also auch Erbrecht hat. Will man jedoch annehmen, daß auch nach 1 Mos 21, 9 ff. Hagar als Sklavin gedacht ist, so trifft auch dann die Voraussetzung der Eifersucht Sarahs im Sinne des im Cod. H. bezeugten gemeinen Eherechts zu. Nur müßte man dann unterstellen, daß Abraham zu Ismael gesagt hat: *Du bist mein Sohn*, d. h., daß er ihn adoptiert hat (vgl. S. 306):

Cod. Hamm. § 170. „Wenn jemandem seine Gattin Kinder geboren hat und seine Magd Kinder geboren hat und der Vater bei Lebzeiten zu den Kindern, die ihm seine Magd geboren hat, sagt: „meine Kinder" (das deutet die juristische Formel der Adoption an)[3] und sie den Kindern seiner Gattin zurechnet: wenn darauf der Vater stirbt, so sollen die Kinder der Gattin und der Magd das väterliche Eigentum gemeinsam teilen. Das Kind der Gattin hat zu teilen und zu wählen."

Eigentümlich ist hier, daß Kinder der Magd neben Kindern der Frau vorhanden sind. Vielleicht bedurfte es nur in diesem Falle der Adoption, während in dem Falle, wo die Magd zur propagatio beigegeben wurde von der kinderlosen Frau (oft wurde sie ja beim Frauenkauf mit übergeben, und diesen Fall hat wohl Cod. Hamm. 170 im Auge), das volle Kindesrecht des Magdsohnes notwendig aus dem Zwecke des Instituts folgt; dann erklärt sich's, daß von einer Adoption Ismaels nichts erwähnt wird.

1 Mos 29 ff. berichten, daß Jakob bei Lebzeiten seiner Ehefrau noch deren Schwester heiratet. Das gilt im späteren Recht 3 Mos 18, 18 als Blutschande, vgl. S. 256. Ein Legendendichter späterer Zeit hätte gewiß im Interesse der Autorität des geltenden Rechtes vermieden, auf dergleichen alte Rechtsnormen zurückzugreifen.

Im altbabylonischen Privatrecht, wie wir dasselbe aus Verträgen kennen, heißen die zwei Frauen eines Mannes einigemale aḫâtu, „Schwestern" (s. die bei Schorr VAB V, S. 507 zitierten Stellen). Ich nahm deshalb früher, an daß es sich um einen ähnlichen Fall des Eherechts handelte wie 1 Mos 29. Aber die beiden Frauen, die aḫâtu genannt werden, können auch in diesen Fällen im Verhältnis von Herrin und Dienerin (beide Tempelfrauen) stehen.

Bei der Eheschließung zahlt der Bräutigam (außer den üblichen Geschenken) einen Frauenpreis (mohar) an den Vater der Frau: 1 Mos 31 15; 34, 12; 2 Mos 22, 16; 5 Mos 22, 19, der in dem Falle Jakob-Laban

---

[1]) 21, 9: *weil er ein Spötter war* ist nachträglich eingeschoben von einem Erklärer, der die Situation nicht verstand, s. Gunkel, Gen. z. St. מצחק Scherz treiben wird 2 Mos 32, 6 als Götzendienst erklärt. Es hat übrigens auch einen obszönen Sinn, s. hierzu S. 310[2] u. 314; Motivreg. u. צחק.

[2]) s. Kohler und Peiser, Gesetz Hammurabis S. 121.

[3]) Die eigentliche Formel ist jedenfalls voller und feierlicher gewesen; vielleicht klingt in Ps 2, 7 die Formel wieder: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget"; s. Kohler und Peiser, l. c. S. 123.

abverdient wird. 1 Mos 24, 53 zahlt Eliezer einen solchen Malschatz an den Bruder und an die Mutter Rebekkas. Ebenso kennt der CH und zwar neben einer šeriḳtu (Schenkung, Mitgift ihrer Familie, z. B. § 137) einen Frauenpreis (tirḫâtu), der nach CH § 139 eine Mine und darüber beträgt, der aber auch wegfallen kann[1], endlich noch nudunnû, die Morgengabe des Mannes, z. B. CH § 172a.

Wir fügen diesen beiden Rechtsfällen, die als ein wichtiges Zeugnis für die Echtheit des Milieus der Abrahamsgeschichten gelten dürften, die Erwähnung anderer Rechtssitten an, die nicht spezifisch altbabylonisch sind, sondern auch späteren bez. intergentilen Rechtszuständen entsprechen, die aber ebenfalls wenigstens teilweise eine interessante Beleuchtung durch den Cod. Hamm. erfahren:

1 Mos 20, 16. Die Schändung einer Ehefrau wird durch eine Buße gesühnt, die der Ehemann erhält 20, 14; zu der ‚*Augendeckung*', die in einer bräutlichen Mitgift (unter Hervorhebung des Schleiers) an die beleidigte Frau besteht, s. S. 312.

1 Mos 24, 4. Der Vater wählt für den Sohn die Braut. Ebenso in Babylonien CH § 155 f. heißt es: „Wenn jemand seinem Sohne ein Mädchen (kallatu, s. Motivreg. unter Schleier) verlobt." Die Braut kommt im Cod. Hamm. durch Kauf in das Eigentum des Mannes; vgl. 1 Mos 24, 51; 31, 15 (Rahel und Lea: *Der Vater hat uns verkauft*). § 159ff. setzt voraus, daß das Mädchen als Braut (kallatu, d. i. aber de facto gleichbedeutend mit Frau) im Elternhause bleiben und daß der Schwiegersohn dort wohnen kann, wie Jakob bei Laban, Moses bei Jethro[2]. Der Malschatz wird in das Haus des Schwiegervaters gebracht, CH § 159—161; ebenso bei der Werbung um Rebekka 1 Mos 24, 10. 53.

1 Mos 31, 32 setzt einen Diebstahl an sakralen Dingen voraus, der mit dem Tode zu bestrafen ist:

Cod. Hamm. § 6[3]: „Wenn jemand Besitz von Gott (Tempel) oder Hof (König)[4] stiehlt, so soll er getötet werden."

1 Mos 31, 39 setzt voraus, daß der gemietete Hirte den Schaden, der bei der Herde entsteht, nur dann von Rechts wegen ersetzen muß, wenn er ihn verschuldet hat.

Cod. Hamm. § 267 vgl. 263: „Wenn der Hirt etwas versieht, in der Hürde ein Schaden entsteht, so soll der Hirt den Schaden ersetzen."

Die Patriarchen als Herdenbesitzer.

Die Meinung, nach der die Anfänge der biblischen Religion aus dem Beduinenleben der israelitischen Stämme erklärt werden soll, war nicht

[1]) s. Kohler und Peiser S. 118. Eine solche tirḫâtu (in Arbeitsleistung ausgezahlt) zahlt Jakob an Laban, 31, 15f.

[2]) Winckler, AO IV, 4[2] 26. Die besondere Situation bei Jakob und Moses genügt nicht zur Erklärung.

[3]) Hierzu und zum Folgenden s. Joh. Jeremias, Moses und Hammurabi[2], S. 44.

[4]) vgl. Cod. Hamm. § 8 und vgl. hierzu den angeblichen Diebstahl der Brüder Josephs am ägyptischen Hofe 1 Mos 44, 9. Zur Todesstrafe bei sonstigem schweren Diebstahl s. S. 373.

ganz aus der Luft gegriffen, sondern hat in gewissen Eigenheiten der Überlieferung ihre Veranlassung. Die Erzväter erscheinen als Herdenbesitzer, und so lange man den alten Orient nicht kannte und sich das älteste Palästina so vorstellte, wie unser Wissen von ihm war — öde und leer —, so machte man sich die Vorstellung von den Patriarchen nach dem Schema zurecht, welches die modernenBerichte über das Beduinenleben uns entwerfen. Dabei macht man zwei Fehler: erstens ist der heutige Orient im Verhältnis zu dem des zweiten Jahrtausends verödet und das Beduinentum demgemäß weiter in das Kulturland vorgedrungen als früher, gewaltige Strecken ehemaliger blühender Kultur — so ganz Mesopotamien — sind jetzt öde und den Beduinen größtenteils preisgegeben, zweitens ist auch der Beduine — ebensowenig wie er jetzt von islamischer Kultur unberührt ist — nie unberührt vom Kulturleben seiner Zeit geblieben, und je stärker entwickelt und blühender dies war, um so mehr nahm auch der Beduine an ihm Anteil oder besser erhielt und raubte er von ihm. Das ist aber im Altertum in stärkstem Maße der Fall gewesen, in einem Maße, daß man sagen kann: die ganze Geschichte des alten Orients besteht in einem fortwährenden Übergehen der weniger zivilisierten Stämme in den Kulturzustand bei ihrem ununterbrochenen Vordrängen in die fruchtbaren Kulturländer.

Aber die Herdenbesitzer Palästina's in jenen jetzt wieder für uns geschichtlich werdenden Zeiten waren keine außerhalb der Kultur und im Kampfe mit ihr lebenden Beduinenscheiks, wie die der Schamar und Muntafik von heutzutage. Sie lebten in einem Kulturlande, das unter festen Regierungen stand und dem Verbande der großen Kulturreiche angehörte. Wohl konnten an den Grenzen dieser Kultur, in der arabischen Steppe Beduinenbanden frei schweifen, innerhalb des Kulturgebietes aber gab es nur festen Besitz, und wer darin Herden hielt, mußte im Einvernehmen mit den Herren des Landes stehen, er mußte in irgend ein festes Verhältnis zu ihnen treten, kurz, er gehörte bereits dem Kulturleben selbst an. Wie wir uns die Gestalten vorzustellen haben, welche der alten biblischen Überlieferung vorschweben, das haben wir uns nicht an den Schilderungen der Scheiks des heutigen verkommenen Orients zu veranschaulichen, sondern nach dem Kulturbild des alten. Da haben wir aber im alten Ägypten wie im alten Babylonien — wie es uns für das letztere jetzt das Gesetz Hammurabis bezeugt, unter den ja die Überlieferung Abraham, also die Anfänge der biblischen Religion, setzt — die großen Herdenbesitzer, die ihre Herden durch Hirten weiden und ausbeuten lassen, gerade wie die großen Grundbesitzer das Land durch Pächter bewirtschaften. Der „Hirt" übernimmt die Herde gegen eine bestimmte Abmachung und steht im gleichen Verhältnis zum Herdenbesitzer wie der Pächter zum Grundbesitzer. Im großen und ganzen werden Grund- und Herdenbesitzer auch identisch gewesen sein, denn man kann die Herde nicht weiden ohne den nötigen Boden, und in Wirklichkeit sind beide Arten des Besitzes in den Händen des hohen Adels, wie wir sagen würden, der Gaufürsten oder wie man sie sonst nennen will. Man vergleiche das Verhältnis Jakobs zu Laban, der als Pächter freie Verfügung hat,

mit den Voraussetzungen des Hammurabikodex (§ 42 ff.) und vergegenwärtige sich nun, wie einer lebendigen Anschauung des alten Orients der Erzvater Abraham erschien, der plötzlich bei einem Überfall durch feindliche Heere einfach seine Hausleute bewaffnet und den Feinden die Beute wiederabjagt. Wir haben schon oben S. 285f. darauf hingewiesen, daß dieser Abraham der Überlieferung nach dem Muster der kanaanäischen Fürsten der Amarnazeit vorzustellen ist, wie er ja nach 1 Mos 23 in der Verhandlung mit der hettitischen Herrenbevölkerung als Fürst angeredet wird (S. 304f. 313).

Der Untergang Sodoms durch die Feuerflut 1 Mos 18f.

Die Vorlage der Erzählung wird einer moabitischen Urgeschichte angehören. Sie hat den Untergang der Welt im Stile der kosmischen Legende in ihrer Weise erzählt. Eine Feuerflut hat die sündige Welt vernichtet. Die von der Gottheit Geretteten flüchten auf das Gebirge. ‚In der Höhle' entsteht durch die heroische Tat der Urmütter (Inzest zwischen dem Urvater und seinen Töchtern) das neue Menschengeschlecht.

Die biblischen Erzähler J_1 und J_2 haben die Erzählung in ihrer Weise bearbeitet und als Inaugurierung des kanaanäischen Zeitalters aufgefaßt.

J_1[1] bringt die Geschichte mit dem Verhalten Loṭs gegen Abraham bei der Trennung cp. 13 zusammen und erzählt das Ganze im Sinne des Volkshasses der Judäer gegen die Ammoniter. Loṭ verliert den Anteil an dem verheißenen Lande. Auch er hat dem göttlichen Besuch Gastfreundschaft erwiesen, sogar unter Preisgabe seiner Töchter. Er erhält als Lohn die Rettung, verliert aber Land und Weib. Aus dem Inzest mit den Töchtern sind die Moabiter und Ammoniter hervorgegangen[2]. Der Haß kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß der göttliche Besuch vorher in dem entfernt liegenden Hebron Abram, dem versöhnlichen und fürbittenden Urvater, das Untergangsgeschick mitteilt.

Bei J_2 „will Jahve hinabfahren"[3], um sich von überhand genommener Verschuldung zu überzeugen und das Gericht zu halten. Die Katastrophe war hier vielleicht nicht Feuerflut, sondern Erdbeben[4]. Die Geretteten flüchten sich nach der Stadt Ṣoar (an einer fruchtbar gebliebenen Stelle südöstlich vom Toten Meere gelegen). Die Menschenwelt ist also hier nicht ausgerottet[5].

Zur Gestaltung der Sagen in der rabbinischen Literatur s. bin Gorion, Die Sagen der Juden II, 223 ff. 238 ff.

Die Moabiter und Ammoniter.

Die genealogische Sage, die beide Völker auf Abrahams Neffen Loṭ zurückführt, entspricht der Tatsache, daß beide Völker mit den biblischen Hebräern eng verwandt sind. Die Moabiter werden in den Amarnabriefen aus der Zeit

---

1) s. Smend l. c. S. 55 ff.

2) Die sexualen Vorgänge, wie die Preisgabe der Töchter, die heroische Tat der Urmütter, deuten kosmisch-mythologische Motive an; sie unterliegen nicht moralischer Kritik. Der Verf. von Jubil. 16, 8 hat das Motiv nicht mehr verstanden.

3) Wie beim Turmbau 11, 5: *da stieg Jahve herab*, vgl. dazu die babylonische Erzählung vom Herabsteigen des göttlichen šêdu zum Gericht S. 282.

4) 19, 24 und 25 stimmen nicht recht zusammen, vielleicht verbinden sie die Katastrophen zweier Quellen.

5) 19, 10 würde dann als Kombination der Ṣoar- (J_2) und der Berghöhlen-Erzählung (J_1) durch R aufzufassen sein.

vor der Einwanderung Israels nicht erwähnt. Die Lage ihrer Wohnsitze östlich vom Toten Meere spricht dafür, daß sie erst eingezogen sind, als Israel bereits seine festen Wohnsitze inne hatte. Ri 3, 15 ff. (Winckler, Gesch. Isr. I, 189 ff.) liegt vielleicht die Erinnerung an ihre erste Machtentfaltung vor. In den biblischen Erzählungen von den Moabitern aus der Zeit des Wüstenaufenthalts, insbesondere in den Bileam-Geschichten, liegt vielleicht eine Verwechslung mit den Midianitern vor. Die Moabiter haben ein Staatswesen gebildet, das Kulturland und Weideland verband. Zur Geschichte Moabs s. S. 549 ff. zu 2 Kg 3. Der Hauptgott der Moabiter hieß hebräisch Kamoš (assyrisch Kammusu, in dem theophoren Namen des Königs von Moab: Kam-mu-su-na-ad-bi ^{mât}Ma-'-ba-ai (Sanh. Pr. II, 53). Die Ammoniter saßen östlich und westlich von Moab. Sie bildeten ebenfalls ein Staatswesen. Nur ein Teil des Volkes lebte unter nomadischen Verhältnissen. Wie die Moabiter hatten sie frühzeitig ein Königtum ausgebildet.

Die Moabiter sind gleich den Edomitern und den anderen vorderasiatischen Völkern im Besitze einer hohen Geisteskultur gewesen. Von der Kultur der Moabiter gibt der Mesastein indirekt Zeugnis. Zu Edom, dessen Weisheit in Israel berühmt war, s. S. 326f. Selbstverständlich haben sie dann auch ihre Urgeschichte gehabt. Die Verfasser der biblischen Quellschriften haben die hier vorgefundenen Stoffe in ihrer Weise verwendet. Von der Geisteskultur der Ammoniter sind keine Spuren vorhanden. Es wird aber von ihnen das gleiche gelten. Verwandte Züge zwischen der kosmischen Legende von Sodom und der Vernichtung des Menschengeschlechts im ägyptischen „Kuhbuch" (s. S. 127f.) hat Völter, Ägypten und die Bibel⁴ S. 1 ff. nachgewiesen.

Die kosmisch-mythologischen Züge und Motive der Feuerflut-Legende.

1. Die Gegend von Sodom *glich einem Garten Gottes* (13, 10 *gleich Ägyptenland* ist Glosse). Die überhandnehmende Sünde verursacht die Vernichtung durch die Feuerflut, Rückkehr ins Chaos.

Weish. Sal. 10, 6f. fiel das Feuer auf „die 5 Städte"[1]. Zur 5 als Zahl der Unterweltsmacht s. S. 301. Damit wird die dem Untergange geweihte Welt charakterisiert. Ebenso sind Jos 10 die 5 Könige durch Regen von Feuersteinen vernichtet worden.

Daß das Gericht über Sodom als kosmischer Untergang aufgefaßt wird, zeigt Luc 17, 25—30, wo der Untergang Sodoms als Weltgericht unmittelbar in Parallele gestellt wird zur Sintflut. Man vergleiche dazu 2 P 3, 3 ff. wo den Spöttern, die sich darauf verlassen, daß keine Sintflut mehr kommen wird, gesagt wird: aber eine Feuerflut wird kommen. Jubil. 16, 6 wird das gleiche Gericht anderen gottlosen Städten angekündigt. Luc 9, 51—56 wünschen die „Donnersöhne" das gleiche Gericht (ebenfalls übrigens als Strafe für verletzte Gastfreundschaftspflicht) auf Samarien herab. Zu Ri 19f., wo die Feuerflut-Motive den Erzählungsstil einer gleichen Katastrophe bilden, s. unten S. 300f. Vgl. auch S. 567 zu Hi 22, 15f.

2. Die Ursache der Flut ist die Verletzung des Gastrechts, in der die Verschuldung der Menschen sich dokumentiert[2]. Auch Ri 19 verursacht die Verletzung des Gastrechts die im Stile der Feuerflut erzählte Katastrophe über Gibea. Und Luc 9, 51 wollen die „Donnersöhne" um derselben Verschuldung willen die Feuerflut über Samarien bringen.

Die Verletzung des Gastrechts ist auch in den beiden unten S. 301 erwähnten

---

[1]) Zur 5 als Motivzahl der Notzeit, die der neuen Zeit vorausgeht, s. S. 287 f. 289 und unten zum Steinregen.

[2]) Die jüdische Sage variiert das Motiv. Vier ungerechte Richter biegen das Recht und vergewaltigen die Durchreisenden. Wie in der Theseus-Sage werden sie auf Betten gelegt und gestreckt bez. gekürzt, wenn die Gestalt nicht zur Bettstelle paßt; s. Sepher hajjaschar 37, vgl. Sanh. 109^{a}; Pirke d'R. Eliezer cp. 25.

Erzählungen der griechischen und buddhistischen Legende die Ursache der Vernichtungskatastrophe.

3. Ein Gerechter wird auf Veranlassung der Gottheit mit seiner Familie gerettet: Loṭ und seine Töchter, wie bei der Sintflut Noah und seine Familie.

4. Der für die Rettung Ausersehene wird verlacht, 19, 14. Das Motiv, das in der biblischen Sintfluterzählung fehlt, findet sich Koran Sure 11, 40, in der buddhistischen Erzählung S. 305 und wohl auch in der babylonischen Sintfluterzählung, s. S. 138.

5. Loṭs Weib *wendet sich um* und erstarrt zur Salzsäule. Das Umkehrmotiv, das den Tod bedeutet, ist vom Mondlauf abgelesen, s. die Zeichnung HAOG S. 75, Abb. 49. Die Legenden, die das Motiv verwenden, sind an vielen Stellen der Welt an eigenartigen Bergformationen lokalisiert, die einer erstarrten Menschengestalt gleichen. Bei dem babylonischen Städtlein Hît zeigt man ein Steinfeld ulâjet el maḳlûbe, „die verwandelte Stadt". Eine Frau, die ihr Kind mit Brotfladen abwischte, soll dort nach der Lokallegende mit ihrer Sippe in Stein verwandelt worden sein. Die „Frau Hütt" (lokalisiert im Kalkgebirge bei Innsbruck), die Riesenkönigin, die ihr mit Schlamm bedecktes Kind mit Brot reinigte (Grimm, Deutsche Sagen Nr. 234) heißt in einem norddeutschen Geschichtenbuch Hitt, wie das babylonische Steinfeld (s. hierzu A. Mez, ZA XXIII, S. 220 f.). Am Dschebel Usdum zeigt man die zur Salzsäule gewordene Frau Loṭs. Zum Erstarrungs-Mondmotiv vgl. noch zu 1 Mos 45, 26 f. und die Versteinerung des Bösewichts in Nubien bei Edrîsi ed. Dozy S. 15 (A. Mez l. c.) Vgl. Motivregister u. Versteinerung und Umkehrung.

6. Loṭ und die Töchter retten sich von der Niederung (kikkar) auf das Gebirge. Hinter dem ‚Gebirge' verbirgt sich im Sinne des kosmischen Mythos der Weltberg, dessen Gipfelpunkt dem kosmischen Nordpunkt entspricht. In der im Stil der Feuerflut erzählten Geschichte Ri 19 (s. unten) heißt der Rettungsberg Rimmon. Rimmon (= Hadad-Tamuz, s. S. 385) ist Motivname für den Solstitialpunkt des Kreislaufs, dem der kosmische Nordpunkt entspricht. In dem Gebirge ist die Höhle, die in der mythischen Geographie immer im Weltberge sich findet. In dieser Höhle vollzieht sich die Tat der Urmütter Moabs und Ammons. Jos 10, 27 verstecken sich die 5 Könige in der mythischen Höhle. 2 Makk 2, 4 ff. verbirgt hier der Prophet die Bundeslade bis zum Anbruch der neuen Zeit. Die Berauschung Loṭs am Wein und die Erzeugung des neuen Geschlechts sind Weltenneujahrs-Motive. Die Trunkenheit Loṭs entspricht der Trunkenheit Noahs bei der Sintflut (zum Weinstocks- und Trunkenheits-Motiv s. S. 145)[1]. Das Verhalten der Töchter hat im Sinne des mythologischen Motiv-Stiles seine Analogie in dem Verhalten Ḥams (zum Motiv der Zeugung und seiner Travestie s. S. 145)[2].

Die Feuerflut über Gibea Ri 19f.

Dem von einem Kebsweib begleiteten priesterlichen Manne wird in Gibea Herberge verweigert[3]. Ein alter Mann nimmt sie in sein Haus. Wie die himmlischen Gäste des Loṭ sollen sie vergewaltigt werden (vgl. 1 Mos 19, 8 f. mit Ri 19, 23 f. mit gleichlautenden Redewendungen). Zur Strafe werden die Städte Benjamins durch Feuer verzehrt Ri 20, 40. 48. Nur 600 Mann retten sich auf den Felsen Rimmon (zu diesem Motivnamen s. oben).

---

[1]) Die jüdische Sage fand in dem Wein in der Höhle ein Zeichen des Anbruchs des messianischen Zeitalters (Joel 4, 18), s. bin Gorion II, l. c. S. 239.

[2]) Im vorliegenden Falle ist es zugleich das Motiv der heroischen Tat der Urmutter. Vgl. das Verhalten der Nyktimene gegen ihren Vater Nikteus, Ovid, Met. 2, 589 f.

[3]) Zu dem Motiv s. oben S. 299, Nr. 2; zum ‚Kebsweib' im Sinne von Ḳedešah s. Motivregister u. Hure, zur Zerstückelung der Leiche Ri 19, 29 s. S. 437[4].

Außerbiblische Parallelen.

1. Ovid, Met. 6, 616ff. Lactant. fab. 8, 7ff. erzählt aus der phrygischen Legende: Zeus und Hermes finden nirgends Aufnahme. Die beiden Alten Baucis und Philemon öffnen ihnen ihr Haus. Zur Strafe für das verletzte Gastrecht kommt eine Sintflut. Die beiden werden gerettet. Ihr Haus wird in einen Tempel verwandelt, sie selbst in heilige Bäume, Philemon in eine Eiche, Baucis in eine Linde.

2. Der buddhistische Pilger Hüan Tsang aus China (7. Jahrh. n. Chr.) erzählt von einer Stadt Halaolokia, die reich, aber ketzerisch war. Als einmal ein Arhat in die Stadt kam, gab man ihm nichts zu essen, sondern überschüttete ihn mit Erde und Sand. Nur ein Mann erbarmte sich sein und gab ihm zu essen. Da sprach der Arhat zu ihm: „Rette dich; in sieben Tagen wird ein Regen von Erde und Sand fallen und wird die Stadt ersticken, kein Mensch wird übrig bleiben — und nur darum, weil sie mich mit Erde geworfen haben." Der Mann ging in die Stadt, sagte es seinen Verwandten, aber niemand wollte es glauben, und sie spotteten darüber. Aber es kam das Unwetter, die Stadt ging unter, und nur der Mann rettete sich durch einen unterirdischen Gang. (Julien, Mémoires sur les contrées occident. II, p. 243f.).

3. Eine kaukasische Legende, die Stucken MVAG 1902, Nr. 4, S. 28f. behandelt.

4. J. W. Wolf, Die deutsche Mythologie II, 29 bringt einen germanischen Mythenstoff in Verbindung mit 1 Mos 19. Wotan kehrt bei gottlosen Nonnen und Rittern ein. Eine fromme Magd warnt vor dem Strafgericht und verläßt, als das nicht hilft, den Ort des Fluches, der dann versinkt.

An Stelle der Feuerflut kann auch Steinregen die Katastrophe bringen, aus der das Neue hervorgeht. Jos 10, 11 ist nach Besiegung des Adoniṣedeḳ von Jerusalem von einem Regen von Hagelsteinen die Rede, die Jahve vom Himmel fallen ließ. Vorher sind die 5 Könige besiegt und dann in die mythische Höhle gekrochen, wo sie *‚bis auf den heutigen Tag'* sind Jos 10, 27[1]. Der Steinregen, der in der Erzählung nachhinkt, gehört zur Besiegung der 5 Könige.

Die 5 gehört zu den Motiven der Tyrannenvertreibung, die im Geschichtsverlauf die Fluchzeit darstellt, die dem Anbruch der neuen Zeit vorangeht. Das Motiv ist abgelesen von den 5 Zusatztagen, die am Ende des Jahres angefügt werden und dem Frühlingsanfang vorangehen. Im Stil der geschriebenen Erzählung bekommt deshalb der Feind die Zahl 5 oder er ist durch einen Riesen verkörpert, wie Goliath, der die Epagomenenzahl an sich trägt (Näheres s. oben S. 287f. 289 und Motivregister).

Bei dem Zuge Abraha's gegen Mekka im Geburtsjahr Muhammeds kam nach Ibn Hišam ein Steinregen zu Hilfe. Gewaltige Vögel bringen in Schnabel und Klauen Steine vom Himmel und töten die Feinde.

Es wird in den meisten Fällen an Meteore (himmlische Feuersteine) zu denken sein. Der Fall der August-Meteore (Perseidenschwarm) fiel vor 4000 Jahren in die Sommersonnenwende[2]. In dieser Zeit muß das Motiv entstanden sein. Es ist dann

---

[1]) Die „sieben Schläfer", die unter Decius in die Höhle gehen, finden beim Erwachen das neue Zeitalter. Hier handelt es sich um das Motiv der Bergung der Geretteten, wie bei der Höhle Loṭs, s. S. 300, in der Josua-Erzählung und Gen 14, wo die 5 Könige *in der Grube* sich verbergen (S. 288f.). In anderen Fällen handelt es sich um die Grube als Vernichtungsort der feindlichen Macht, s. S. 289. Die Grube entspricht der Höhle, die sowohl dem Unterweltsberg wie dem Gottesberg angehört; vgl. Motivregister. Zum Siebenschläfermotiv s. S. 317; vgl. Grimm Nr. 39.

[2]) Infolge der Präzession des Frühlingspunktes, der nach je 2200 Jahren ungefähr um ein Tierkreisbild rückt, verschieben sich die Erscheinungen des Fixsternhimmels für uns zeitlich je um einen Monat nach vorwärts.

für alle Zeiten Motiv der Weltensommersonnenwende, der Feuerflut, geblieben. Sure 67, 5 heißt es:

„Und wahrlich, wir schmückten den untersten Himmel mit Lampen und bestimmten sie zum Steinigen für die Satane."

Offbg 16, 21 ist ebenfalls vom Fall der Steine bei der Weltenfeuerflut die Rede; auch hier sind wohl Meteorsteine gemeint.

In der Erzählung Ri 9, 45 tritt an die Stelle des Schwefelregens bei der Feuerflut das Bestreuen des Stadtgebietes mit Salz. In den historischen Inschriften der Assyrer wird tatsächlich das eroberte Gebiet mit Salz bestreut. Asurb. Ann. VI, 78 f. (VAB VII, S. 57) heißt es:

„Ich verwüstete den Bezirk von Elam; Salz (und) siḫlu-Kraut streute ich darüber."

Ebenso ist die Stelle Tigl. Pil. I, Ann. VI, 14 zu verstehen. Das Salzstreuen ist symbolische Handlung. Da siḫlu und Salz (ṭu-ub-ba-a-ti = ṭâbtu) nach den Ritualtexten (Zimmern, Beitr. S. 98f., Z. 34) beim Opfern gebraucht wurden, so muß das Streuen von Salz und siḫlu zunächst eine Weihe an die Gottheit bedeuten. Zugleich aber wird der Gegensinn darin stecken: ‚das Land ist dem Fluche preisgegeben'; denn I R 46, col. III, 26 ist MUN = ṭâbtu „Salz" als Synonym genannt von nabâlu „„ausgedörrtes Land" und ṣumâmu „Durst". Als legendarisches Motiv findet sich das Salzstreuen auch in der griechischen (S. 459) und in der mittelalterlichen Legende, s. Motivreg. u. Salz.

5 Mos 29, 20ff. spricht von urkundlichen Fluchformeln, die die Vernichtung des Landes durch Schwefel, Salz, Feuer wie beim Untergang Sodoms voraussagen s. z. St.

Das Abhandeln Abrahams, 18, 22^{b}—33^{a}, ist späterer Zusatz.

Der Erzählung (zu 18, 22 s. S. 307) liegt ein Motiv zugrunde, für das eine arabische Parallele vorliegt. Abraham handelt von 50 Gerechten herab bis zu zehn Gerechten[1]. Nach Ibn Hišam p. 271 hat Muhammed bei seiner Himmelsreise die von Allah auferlegten 50 Gebete auf Mosis Rat auf 40, von 40 auf 30 herabgehandelt. „Moses fand es aber immer noch zuviel, und ich kehrte so oft wieder (zu Allah in den 7. Himmel) zurück, bis mir endlich nur 5 Gebete täglich auferlegt wurden. Als Moses auch jetzt noch mich zur Rückkehr bewegen wollte, sagte ich: ich habe nun so oft schon um Erleichterung angehalten, daß ich mich schäme, es nochmals zu tun." Vgl. Nachtr. S. 688.

Zu 1 Mos 18, 1ff. s. S. 306f. — 1 Mos 20 s. S. 311. — Zu 1 Mos 21, 9ff. s. S. 294f.; zu 21, 9 S. 314; zu 21, 14ff. S. 303.

Die Opferung Isaaks.

E 1 Mos 22. Abraham soll von Be'er-šeba' nach dem Lande .... gehen und auf einem Berge, den Gott ihm zeigen wird, den Sohn opfern.

Der Berg ist doch wohl als Gottesberg zu verstehen, und als solcher erscheint bei E sonst der Horeb. Hier hat Moses die Gotteserscheinung 2 Mos 3, 1ff., die mit der Religion der Väterzeit in Zusammenhang gebracht wird. Zum Horeb wandert, ebenfalls von Be'er-šeba' aus, Elias 1 Kg 19. Der Horeb aber liegt im Gebiet des arabischen Muṣri[2]. Vielleicht hat die Vorlage das Land Muṣri genannt (so Cheyne)[3]. Eine spätere Hand hat Morijah korrigiert im Sinne der Zeit, die nicht mehr Horeb-Sinai, sondern Morijah-Ṣion als Weltenmittelpunkt und Gottesberg ansah, ebenso wie die samaritanische Überlieferung den Schauplatz nach dem

---

[1]) Zu ṣedeḳ (das ist ein Mann, der seine religiöse Gebühr [babyl. satukku] Gott gegenüber erfüllt hat) s. S. 273f.

[2]) Zu Muṣri s. S. 156f. Zur Identität des Horeb mit Sinai S. 358.

[3]) Der syrische Übersetzer las ארץ האמרי „Amoriterland"; zu dieser allgemeinen Bezeichnung für Syrien-Palästina s. S. 183f. Die Hand, die Amoriterland geschrieben hat, hat vielleicht den Garizim gemeint.

Garizim verlegte[1]. Ein Glossator hat in diesem Sinne dann das Wortspiel יראה יחזה, 14[a] gebildet. Die drei Tagereisen könnten stimmen; sie werden aber eine symbolische Zahl darstellen, wie die 40 Tage bei der Reise des Elias.

Es handelt sich um die Forderung eines Menschenopfers, das durch ein Tieropfer ersetzt wird (s. S. 275). Daß die althebräische Volksreligion mit der Forderung gerechnet hat, zeigen folgende Beispiele:

1. Jephtah's Gelübde Ri 11, 29 ff. s. S. 429f.
2. Ḥi'el's Fundamentopfer beim Bau Jerichos 1 Kg 16, 34.
3. Das Gottesurteil mit Hilfe von Urim und Tummim, das 1 Sa 14, 36 ff. zur Tötung Jonathans vor Jahve führen mußte (vgl. S. 392). *Das Volk löste Jonathan aus, daß er nicht sterben mußte* 14, 45. Worin bestand hier der Ersatz?
4. Mi 6, 7, wo das Opfer des Erstgeborenen als Gott mißfällig bezeichnet und abgelehnt wird. Vgl. zu 3 Mos 18, 21 das babylonische Material.

Die Annahme, daß ein Tieropfer den Menschen beim Sühnopfer vertreten kann, findet sich in der gesamten Antike. HAOG S. 289f. sind Beispiele aus der kultischen Praxis der Babylonier genannt. Smith-Stübe, Rel. der Semiten S. 279 führt Beispiele u. a. aus Ägypten an; das Opfer wird mit einem Siegel versehen, das das Bild eines gefesselten Menschen zeigte, der das Schwert an der Kehle hat. Bei Agamemnons Opfer Il. 8, 245 ff. tritt ein vom Adler gebrachtes Hirschkalb an Stelle der Tochter[2]. Plutarch. Vitae c. 35 erzählt nach Aristodemus, daß bei einer Pest in Lacedämon ein Adler dem Priester das Opfermesser entriß, mit dem eine Junfrau Helena geopfert werden sollte, und auf eine junge Kuh legte; die römische Sage von Valeria Luperca, die er hinzufügt, hat den gleichen Ausgang. Nach Apollodor, Bibl. I, 9, 1 sollte Phrixus, der Sohn des Athamas, bei einer Hungersnot geopfert werden; seine Mutter Nephele rettete ihn und seine Schwester auf einem Widder mit goldenem Fell. Zum Menschenopfer vgl. auch S. 549.

Ist Ismaels Verstoßung 1 Mos 21, 14 ff. (vgl. S. 293 u. 306) ein Gegenstück zur Opferung Isaaks? Hagar *kann nicht ansehen des Knaben Sterben.* Auch hier tritt der Bote Gottes als Retter auf. *Geh, hebe den* (toten ?)[3] *Knaben auf und fasse ihn bei der Hand; ich will ein großes Volk aus ihm machen.* Eine solche Lohnverheißung hat vielleicht auch in der Vorlage der elohistischen Erzählung vor Isaaks Opfer gestanden.

Worin bestand die eigentliche Kraftprobe für die Religion Abrahams, die als יראת אלהים bezeichnet wird? Hebr 11, 17—19 wird es so erklärt: Abraham glaubte unbedingt, obwohl die gesamte Segensverheißung der Zukunft, die an Isaak hing, auf dem Spiele stand; er wußte, daß Gott ihn aus dem Tode erwecken konnte; und so habe er ihn als ἐν παραβολῇ[4] wiederempfangen. Ich glaube, daß damit etwas religionsgeschichtlich Richtiges getroffen wird. Der tiefste religiöse Gedanke, der mit der altorientalischen Religion, aus der die Abrahamsreligion in einer Neuschöpfung emporstieg, verbunden war, war der Tamuz-Gedanke: Tamuz stirbt und steigt als Bringer der neuen Zeit aus der Erde empor[5]. Wir haben S. 272 vermutet, daß die Religionsverwandten des Abraham in Sichem dem Tamuz-

---

[1]) ZDPV VI, 198; VII, 132f.; vgl. S. 302, Anm. 3.

[2]) Clermont-Ganneau, Journ. Asiat. VII, 11. 510 liest ajjal Hirsch statt ajil Widder; vgl. hierzu S. 346. Zur Sache vgl. Motivreg. u. Hirschkuh, Ersatzopfer.

[3]) vgl. Stucken, Astralm. S. 117. 243; MVAG 1902, Nr. 4, S. 7f.; zum Motiv der Rettung auch Grimm Nr. 31.

[4]) „als Gleichnis" (παραβολή, nicht „Risiko").

[5]) Zum Tamuz-Gedanken der mosaischen und der späteren Religion s. S. 385f., zum Verhältnis zur isr. Volksreligion und Idealreligion s. auch S. 419f. 647f.

Kulte huldigten. Unsere Erzählung würde dann illustrieren, wie der Tamuz-Gedanke, dem in der altorientalischen Religion die persönliche Realisierung fehlt, die Keime des biblischen Auferstehungsglaubens enthält. Daß die Juden selbst die Erzählung im Sinne des Auferstehungsglaubens auffaßten, beweist die Stelle des Hebräerbriefes.

Der Kauf des Begräbnisplatzes 1 Mos 23.

Die Erzählung ist ein späterer Zusatz. Das schließt aber nicht aus, daß sie eine alte Überlieferung verwendet. Seitdem wir wissen, daß tatsächlich die Hettiter in altkanaanäischer Zeit ihre Herrschaft bis nach Palästina ausgedehnt haben (s. hierzu S. 191. 216ff), hat die Erzählung eine erhöhte Bedeutung gewonnen. H. Winckler hat in der posthumen Schrift „Vorderasien im 2. Jahrtausend" (MVAG 1913, Nr. 4, S. 45 ff.) die Erzählung unter den neugewonnenen Gesichtspunkten behandelt und die Frage erörtert, ob eine geschichtliche Erklärung möglich ist, und ob damit etwas Besonderes beabsichtigt sein könnte.

Die Erzählung setzt voraus, daß das Land, in dem Abraham Landbesitz erwirbt, unter hettitischer Oberhoheit steht. Die ʿam ʾha-areš, als deren Fürst Ephron auftritt, sind die kanaanäischen Landesbewohner. Die benê Ḫêt, die *eingehen in das Tor der Stadt*, d. h. die das Recht freien Zutrittes haben[1], bilden die hettitische Kolonie, die als Vertreter des Herrenvolkes Beamtenrechte haben. Abraham selbst, der als *[Gottes]fürst* angeredet wird, ist ein Ḫabiru, der im Begriff ist, Bodenbesitz zu erwerben. Durch Glossen, die durch Mißverständnis verursacht sind, ist der Sinn im vorliegenden Text verdunkelt; Winckler hat den politischen und staatsrechtlichen Hintergrund, der dem im Palästina der Amarnazeit geltenden altbabylonischen Recht entspricht, wiederhergestellt.

Abraham richtet in feierlicher Verhandlung (vgl. v. 7) an die benê Ḫêt das Ersuchen: *Ich bin Fremdling und Beisasse bei euch; ‚gewährt' mir Grabbesitz*, d. h. genehmigt mir den Erwerb[2].

Die benê Ḫêt, die Ursache haben, den ‚Fürsten' Abraham möglichst zu befriedigen, mögen Bedenken getragen haben, dem Ḫabiru zu rechtmäßiger Ansiedelung zu verhelfen. Der Fürst der Landesbewohner konnte sie darüber beim hettitischen Großherrn verklagen, wie wir oft in den Amarnabriefen hören, daß der râbiṣu beim ägyptischen Großherrn vom Landesfürsten verklagt wird, „weil er das Land den Ḫabiru ausgeliefert habe". Sie bieten ihm ausweichend „alle ihre Gräber" zur Benutzung an.

Abraham läßt sich nicht von seinem Vorhaben abbringen und bittet die benê Ḫêt (v. 7 — hier ist ʿam haʾareṣ als Glosse zu streichen): *befür-*

---

[1]) Der Ausdruck findet sich zweimal v. 10 und 18; *eingehen*, babyl. erêbu. Winckler weist unter Vorführung von Beispielen darauf hin, daß das in babylonischen Rechtsurkunden der terminus ist einerseits für freies Handelsrecht (commercium vgl. S. 264), andererseits für Ausübung der Beamtentätigkeit.

[2]) Zu makpêla und dem Grundstück, um das es sich handelt, s. S. 266 und vgl. Winckler F. III, 417, wo der Text v. 17—19, der von einem Landstrich redet, zu dem die Höhle gehört, richtig gestellt ist.

wortet bei Ephron, daß er mir das Grundstück verkauft, d. h. gebt eure obrigkeitliche Genehmigung. Ephron *wohnte unter den Hettitern* (nicht: „er saß mit da" bei der Verhandlung), er war ein Fürst der den Hettitern untergebenen Landesbewohner.

Ephron (*der Hettiter* ist als Glosse zu streichen), für den die Erlaubniserteilung der Hettiter Befehl bedeutet, erbietet sich diensteifrig, vor den Ohren der Hettiter, die in das Tor eingingen, er wollte Abram das Grundstück ‚vor den Augen der Volksgenossen' schenken. Es ist das eine Höflichkeitsform, die beim Kaufen im Orient bis heute üblich ist. Selbstverständlich wird dieses Anerbieten vom Käufer abgelehnt. Der Verkäufer nennt dann einen hohen Preis und fügt hinzu: ‚was ist das zwischen mir und dir?' Darauf handelt der Käufer herunter oder, wie es hier der vornehme Fürst Abram tut, er zahlt großmütig den geforderten Preis[1].

Die Kaufverhandlung findet ‚vor den Augen' der benê Ḥet statt, ‚die durch die Tore der Stadt eingingen' (v. 18). Sie stellen als Obrigkeit die Zeugen, die in den babylonischen Kontrakten mit demselben Ausdruck eingeführt werden: ina pân. Die Kaufurkunde wird geschrieben, von den Zeugen bestätigt und gesiegelt.

Der Wortlaut des Vertrages bestimmt umständlich den Umfang des Besitzes und bemerkt ausdrücklich, daß auch die Bäume darauf zum Besitz des Käufers gehören. Das ist nach orientalischem Rechte wichtig und notwendig. Bis heute entstehen Prozesse, wenn die Bestimmung fehlt; der schlaue Verkäufer erhebt dann zur Erntezeit Anspruch auf die Früchte[2]. Eine derartige Urkunde „bedeutete einen Rechtstitel, den die höchste Gewalt bestätigt hat, und den der Rechtsnachfolger anerkennen muß, wenn er nicht durch ein Verschulden verwirkt worden ist" (Winckler l. c. S. 49).

Die Erzählung soll dem Nachweis dienen, daß seit Abrams Zeit die Israeliten ein geschichtliches Recht auf Landesbesitz haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das in cp. 23 vorliegende Blatt ähnlich wie cp. 14 einem bestimmten politischen Nachweis als Zeugnis bei einem Staatsprozeß während des Exils oder nach dem Exil gedient hat. Bereits S. 265 wurde darauf hingewiesen, daß auch in ägyptischen Texten des 10. Jahrhunderts von einem ‚Besitz Abrams' die Rede zu sein scheint und daß es sich in 1 Mos 23 jedenfalls um den Erwerb eines großen Stückes Landes bei Hebron handelt.

Einzelne Glossen zu den Abrahams-Erzählungen.

1 Mos 15, 1: *Ich will dir deinen Lohn geben* (nicht: *ich bin dein Schild*). מגן ist Motivwort wie 14, 20; Hos 11, 8; Spr 4, 9.

---

[1]) Winckler sieht auch hier diplomatische Gründe. Ephron bietet dem Abram, der im Schutze des Oberherrn die Forderung stellt, das Grundstück zum Geschenk, um sich den einflußreichen Ḫabiru zu verpflichten. Abram aber lehnt das ab. Ein Schenken, das nur der Herr dem Diener gegenüber oder der Diener dem Herrn gegenüber ohne Erwiderung ausüben darf, würde unbequeme Verpflichtungen auferlegen.

[2]) So noch heute; s. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel S. 194.

1 Mos 15, 2 f. ist der Text verdorben:

Herr Jahve, was kannst du mir geben, da ich kinderlos bin ...... und der Sohn des Mešeḳ meines Hauses (ben-mešeḳ bêtî, eine Wortspiel-Glosse fügt hinzu: das ist dammešeḳ)[1], *Eli'ezer [Und Abram sprach: mir hast du nicht Nachkommenschaft gegeben, siehe ein Sohn meines Hauses*[2]*] wird mich beerben.* Eliezer ist darum vielleicht mit Winckler direkt als muškênu[3] (es ist dann zu lesen [ן]מִשְׁכ) zu fassen, d. h. nach dem Cod. Hamm. ein „Freigelassener"[4], eine Stufe niedriger als Ismael, dessen Rechtsstand S. 295f. besprochen wurde[5]; vermutlich also ein Sohn Abrahams von einer Sklavin, vielleicht geboren während des Aufenthaltes der Abrahamsleute in Damaskus.

1 Mos 16, 12: Ismaels Hand wird gegen jedermann sein und jedermanns Hand gegen ihn. Er vertritt als der feindliche Bruder, wie Kain, Esau usw. die Unterweltsmacht. Es heißt von ihm: er wird פרא אדם sein. Man erklärt *ein Mensch wie ein Wildesel.* Ist אדם als *„rot"* zu verstehen und פרא (assyr. parû) als *„Pferd"* ?[6] Das „rote Pferd" ist in der orientalischen Symbolik die Unterweltsmacht[7]. Offbg. 6, 4 bringt der Reiter mit dem roten Pferd (vgl. Sach. 1, 8; 6, 2) den Kampf aller gegen alle.

1 Mos 18, 2 vgl. 19, 1. Der Gruß, bei dem das Gesicht im Staube liegt, gilt im alten Orient der Gottheit und königlichen Personen (vgl. 1 Sa 20, 41; 24, 9).

In den Amarna-Briefen lautet der Gruß z. B. VAB II, Nr. 234, Z. 6ff.: „Zu den Füßen des Königs bückte ich mich 7mal, 7mal nieder, sowohl (mit) Bauch als (mit) Rücken". Man vergleiche dazu 1 Mos 33, 3: Jakob verneigt sich siebenmal vor Esau bis auf die Erde[8]; ebenso die arabische Sitte, z. B 1001 Nacht, Recl. 22, 75.

1 Mos 18, 4: *Die Gäste Abrahams .... beim Essen.* Das Verbum bedeutet eigentlich „sich aufstemmen". Daß sie beim Essen „liegen", steht nicht da[9]. Gunkel nimmt irrtümlich an, daß das Liegen beim Essen alte Beduinensitte sei. Liegen auf Polstern ist Prunksitte im Palast, vgl.

---

[1]) Der Glossator spielt vielleicht auf die ihm bekannte Überlieferung aus Damaskus an (S. 262). Dazu kommt vielleicht, daß ben-mešeḳ und dam-mešeḳ als Wortspiel-Variante aufgefaßt werden sollen; wie ben = Sohn, so wäre nach II R 36, 57 eventuell auch dam = Sohn (da-mu = mâru, worauf mich Hommel aufmerksam macht). Damaskus wird in der Geschichte Abrahams in der Sonderquelle 1 Mos 14, 15 erwähnt: Abrams Kriegszug führte über Damaskus hinaus (s. S. 262).

[2]) ben bêtî, mešeḳ ist in der Dublette unterdrückt.

[3]) Die Schreibung mit ḳ steht nicht unbedingt dagegen.

[4]) Zu muškênu, s. S. 398. 418 (vgl. auch S. 91[2]) und das MVAG 1909, Nr. 3, S. 113, zitierte Omen.

[5]) Vgl. Stucken, Astralmythen 117, der in Isaak, Ismael, Eliezer die drei Stände erkannt hat (also ein semitisches Rigsmal vgl. S. 146 418f.), und dann Winckler F. III, 411f. Den drei Nachkommen würden die drei Nachkommenschafts-Prophezeiungen entsprechen, wie bei Sem, Ḫam, Japhet (S. 146f.). Eine Analogie bilden dann die drei Besuche Heimdals, von denen jeder eine Geburt zur Folge hat, zuerst der Sklave, dann der Hörige, dann der freigeborene Herr, s. Golther, Germ. Myth. S. 365.

[6]) s. Meißner MVAG 1913, Nr. 2, S. 6f. Vielleicht ist Doppelsinn beabsichtigt. Auch das Esel-Motiv hat in Verbindung mit dem Schaubrunnen (S. 272) seinen Sinn, s. Motivregister unter Esel und Leḫi. [7]) s. Winckler MVAG 1901. Nr. 6, S. 176ff.

[8]) Gunkel z. St.: „Wir sollen lachen." Es ist aber ganz ernsthaft gemeint.

[9]) Die Beduinen hocken beim Essen. Zu den Gastmahlsitten der Vornehmen bei den Babyloniern (Tischtuch, Handwasser) s. den Text 80, 7—19, 46 (MVAG 1898, Nr. 3, S. 27); vgl. Klauber, Ass. Beamtentum S. 15ff.

Am 6, 4. Von den ältesten Zeiten an ist im Kulturlande das Sitzen auf Stühlen bezeugt; vgl. die alten Siegel, z. B. S. 89 Abb. 32, das Bild Asurbanipals und seiner Gemahlin in der Weinlaube, wo der König liegt und die Gemahlin sitzt (S. 538). Zur Erzählung s. S. 279 u. 313.

1 Mos 18, 22: *Abraham stand vor Gott.* Die Vorstellung von einem Fürbittenden, der vor der Gottheit steht, findet sich häufig auf babylonischen Bildern, z. B. Abb. 146f. S. 355[1].

1 Mos 20, 16 s. S. 296.

1 Mos 24. Die von Winckler F. III, 418ff. vorgeschlagenen Textumstellungen sind sehr beachtenswert; sie machen die Scheidung in zwei Quellen unnötig.

1 Mos 24, 2. Die Bezeichnung des Sendboten, der für Isaak um Rebekka wirbt als *Knecht* und als *Hausältester*, wird zwei parallelen Quellschriften zugeschrieben, aus denen die Geschichte in der vorliegenden Gestalt kombiniert ist (nach Smend J_2 und E). Der ʿebed soll jedenfalls identisch sein mit dem 15, 2 genannten Eliʿezer.

Der Schwur wurde beim Phallus geleistet (24, 2 und 9 vgl. 47, 29). Die Araber schwören noch heute beim Phallus Allahs, s. Curtiss, Ursem. Rel. S. 118f. Musil fand bei den ostjordanischen Beduinen zwei Schwurformeln. Die eine gibt die biblische Formel: *lege deine Hand unter meine Lende* genau wieder, die andere erklärt die biblische נִשְׁבַּע-Form: der Schwörende steht in einem durch 7 vertikale und 7 horizontale Striche geteilten Kreise und ruft Gott 7mal an[2].

Die propagatio generis humani ist heilig; daher der Schwur beim Phallus. Dieser Gedanke liegt auch dem Phalluskult und dem Kult der Muttergöttin (s. S. 598ff. 631) zugrunde; die Mythologisierung der Lehre und die kultische Anwendung führte zur Travestie und Unzucht. Vgl. Grimm, Myth.[2] II, 1209f.: „Der Phallusdienst muß aus schuldloser Verehrung des zeugenden Prinzips hergeleitet werden, die eine spätere, ihrer Schande bewußte Zeit ängstlich mied."

1 Mos 24, 4 s. S. 296.

1 Mos 24, 49: *Liebe und Treue erweisen.* Der Bote erinnert an die Stammespflicht, die Labans Familie gegen Abram hat.

1 Mos 24, 53 vgl. 22: Die Geschenke bilden den Malschatz, der für die schöne (טוב s. Motivregister) Rebekka gezahlt wird, s. Winckler F. III, 419, oben S. 296.

1 Mos 24, 63: *Isaak ist ausgezogen auf das Feld, zu klagen.* So ist zu erklären; vgl. v. 67: er trauert um die Mutter.

1 Mos 24, 64: Rebekka sprang (ehrerbietig) herab vom Kamel (s. Winckler F. III, 420), wie Aksah Jos 15, 18 bei der Braut-Bitte an Kaleb.

1 Mos 24, 65 Rebekka verschleiert sich, s. S. 313f.

1 Mos 25, 6: Abrams Kebsweiber werden noch bei Lebzeiten Abrams קדמה geschickt, d. h. nicht nach Osten, sondern *nach Süden* (s. S. 66. 169). Der Glossator fügt, um das naheliegende Mißverständnis *nach Osten* abzustellen, hinzu: *nach dem Lande Ḳedem.* Es ist das „Südland" gemeint, die arabische Wüste, s. Winckler, F III, 420.

---

[1]) Beim König ist der „Minister" (manzaz pâni, „der davor Stehende") der Fürsprecher. Man spricht nicht selbst zum König. Deshalb wird der betende König vom Priester geleitet, der ihn bei der Hand nimmt (ṣâbit ḳâti), s. z. B. Abb. 165 S. 387.

[2]) s. Anz. der phil.-hist. Kl. der Wiener K. K. Ak. der Wiss. 16. März 1904, Nr. IX.

Zwanzigstes Kapitel.

Der Verlauf der Vätergeschichte und das Schema der Zwölfstämme.

Der Verlauf der Vätergeschichte gibt sich als Geschichte einer Familie, von der die 12 Stämme herkommen, die dann „Kinder Israels" heißen. Die Überlieferung will damit nachweisen, daß das Volk Israel in seiner Geschichte eine ununterbrochene Entwicklung darstellt. Die Geschichtsschreiber fanden in den Überlieferungen gewisser Orte feste Anhaltspunkte für Zusammenhänge der Urgeschichte. Sie wird neben Abraham mit gutem Recht einen Isaak und Jakob für die markantesten Wanderscheichs der israelitischen Urzeit angesehen haben (Jer 33, 26; Ps 105, 9f). Aus dem für Isaak vorliegenden Überlieferungsstoffe, der, wie es scheint, vor allem aus Nordisrael stammte (s. Am 7, 9. 16), wurden einige Erzählungen auch auf Abraham übertragen. Die altertümliche Stelle 1 Mos 49, 24 deutet auf eine Überlieferung, die Jakob, mit dessen Namen besonders die Heiligtümer Miṣpa Gilead, Pniel, Maḥanaim verbunden waren, zum Urvater gemacht hat:

. . . . es blieb fest sein Bogen und flink seine Hände, dank Šaddai, dem Starken (‚Stier') Jakobs, der einen Hirten zum Grundstein Israels machte[1].

Die Verkettung der drei als Großvater, Sohn und Enkel gehört der dichterischen Gestaltung des Überlieferungsstoffes an, deren Aufgabe es war, die für die Väterzeit im Zeitalterschema feststehenden 215 Jahre (s. S. 112f.) mit den zu Gebote stehenden Erzählungen auszufüllen. Mit der Gestalt Jakobs und seiner Söhne war die Überlieferung von dem schweren Geschick verbunden, das einen großen Teil der religiös verbundenen Ḫabiri-Stämme in Ägypten betroffen hatte, wohin sie in Hungersnotzeiten verschlagen waren.

Über die Zahl der Söhne Jakobs wird es wie in der spätjüdischen Zeit so auch in der Zeit der altisraelitischen Geschichtsschreibung verschiedene Traditionen gegeben haben. Die „zwölf Söhne" sind künstlich geschaffen durch Spaltung Josephs in Ephraim und Manasse. Vgl. Sir 44, 23b:

Und er siedelte ihn (Jakob-Israel) an in Stämmen,
indem er [so] ‚den Zwölfen' ihren Anteil zukommen ließ.

Eine andere mit Sichem verbundene Überlieferung scheint nur von 3 Kindern geredet zu haben (die Dioskuren Simeon und Levi, die die geschändete Schwester Dina rächen s. S. 327f.). Daß es sich um Sinnzahlen handelt, zeigt die Spintisierung Midr. Schem. Rabba zu 2 Mos 1, 7: „Sie wimmelten. Manche sagen, es seien 12 auf einmal in die Welt gekommen, manche sagen, jede Frau gebar 60 auf einmal. Man sollte sich darüber nicht wundern: der Skorpion gebiert 70." Die Zahl 70[2] ist ebenso wie 12 die Zahl des kosmischen Zyklus. Sie soll den betreffenden Komplex als einen Kosmos, eine Welt im kleinen, kennzeichnen. Die Tabelle 46, 8—27 ist nach beiden Zahlen konstruiert. Wie 12 Jakobsstämme gezählt werden, so auch 12 Ismael-Stämme (17, 20; 25, 13ff.) und 12 Söhne des Abraham und der Ketura (25, 2ff. nach dem ur-

---

[1]) So mit Klostermann, Gesch. Isr. S. 19: משׂם (*dadurch, daß er setzte*), s. S. 272.
[2]) bez. 72 od. 73, s. HAOG S. 198[1] und Motivregister.

sprünglichen Text)[1]. Mit Vorliebe dachte man an die 12 Tierkreisbilder, die den himmlischen Zyklus kennzeichnen. Midr. Bamidbar r. 14, 29, Midr. Tadscha 10 und Jalkut Rubeni 101[d] sagt: die 12 Stämme entsprechen den 12 Tempeln (Häusern) des Tierkreises; vgl. dazu S. 344. 2 Mos 28, 17ff. bekommt jeder der Stämme einen Edelstein (Edelstein = Tierkreiszeichen s. S. 396; HAOG S. 192). Auch die Perser leiteten sich legendarisch von 12 Stämmen ab, s. S. 366. Zu 1 Mos 49 werden wir S. 343 ff. zeigen, daß die biblischen Erzähler die Motive kannten und bei der Stilisierung der Jakobsprüche kunstvoll verwendeten. Einzelne Berichte und Geschlechtsregister, die gewissen Stämmen oder Korporationen den Zusammenhang mit den Geschlechtern der Urzeit nachwiesen (z. B. 35, 23ff.; 46, 8—27) oder die jedem der „12 Stämme", die in Wirklichkeit nie zu gleicher Zeit beisammen waren, einen der ‚Söhne Jakobs' als Urvater beigaben, beruhen nicht auf Überlieferung, sondern auf „gelehrter Forschung".

Verhängnisvoll wurde die Lehre von der Herkunft von einem Stammvater. Sie ist bei den Propheten noch religiös gemeint[2]. Nach dem Exil wurde das „e lumbis Abrahae" ethnologisch aufgefaßt. Sir 44, 20: *Abraham ist der Vater einer Menge von Völkern.* Dem aus „e lumbis Abrahae" entstandenen verhängnisvollen religiösen Partikularismus traten Johannes der Täufer und Jesus mit aller Schärfe entgegen[3].

Wir haben gezeigt, daß das Milieu der Vätergeschichten in allen Einzelheiten zu den altorientalischen Kulturverhältnissen stimmt, die uns die Denkmäler für die in Betracht kommende Zeit bezeugen. Die Existenz Abrahams ist damit nicht geschichtlich erwiesen. Sie kann auch in das Gemälde hineingezeichnet sein. Jedenfalls aber muß man zugeben, daß die Überlieferung alt ist. Sie kann unmöglich Tendenzdichtung einer späteren Zeit sein. Wir können angesichts der geschilderten Zustände sagen: die Geschichte könnte eher ein geistvoller Mann des 20. nachchristlichen Jahrhunderts, der die orientalischen Altertümer auf Grund der Ausgrabungen kennt, erdichtet haben, als etwa ein Zeitgenosse des Hiskia, der die Kulturverhältnisse seiner Zeit zur Schilderung benutzt haben und gewiß keine Antiquitäten ausgegraben haben würde. Wellhausen ist von der Ansicht ausgegangen, daß die Vätergeschichten historisch unmöglich sind. Jetzt zeigt sich, daß sie möglich sind. Wenn Abraham gelebt hat, so kann er nur in einer Umgebung und unter Voraussetzungen gelebt haben, wie sie die Bibel schildert. Das muß der Geschichtsforschung genügen. Und man darf Wellhausen an sein eignes Wort erinnern (Komposition des Hexateuch[2] S. 346): „Wenn sie (die israelitische Tradition) auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen."

---

[1]) s. Klostermann, l. c. S. 29f 1 Mos 10 wurden ursprünglich wohl auch 12 Söhne Joktans gezählt (s. S. 168; Hommel, Aufs. u. Abh. 316, Anm. 6).

[2]) So Jes 51, 2 (*ich rief ihn, da er noch einer war*). Auch die Stellen, die Abraham als Volksnamen gebrauchen, wie die Glosse Jes 29, 22; 63, 16; Mi 7, 20, sind religiös gemeint.

[3]) Auch Jak 2, 21ff.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Isaak.

Isaak, der zweite der großen Wanderscheichs der israelitischen Urzeit[1], wohnt nach J_1 1 Mos 25, 11[b] im Südlande beim Brunnen Laḫai-rô'î, in einem Gebiete, zu dem die Gegend von Be'eršeba' gehört. Von da zieht er 26, 1 ff. in Hungersnot nach Gerar.

Die Erzählung hat in mehrfacher Beziehung ihre Parallele in J_2 12, 10—20. J_2 hat sie aus den Isaak-Erzählungen übernommen und auf Abraham übertragen. Isaak empfängt J_1 26, 2f. wie in derselben Quelle Abraham 12, 1 in einer Vision einen göttlichen Befehl, der sich auf seine Wanderung bezieht: *Ziehe nicht hinab nach Ägypten,* [*laß dich nieder in dem Lande, das ich dir sagen werde*], *wandre als Fremdling in diesem Lande*[2]. Mit dem Gerar-Aufenthalt ist nun hier das Abenteuer der Rebekka verbunden 26, 7ff., das der Redaktor nach der Variante des J_2 in 12, 10ff., wo es auf Abraham übertragen ist, hinter die Berufungsgeschichte Abrahams J_1 12, 1ff. angefügt hat, und c. 20 nach der Variante des E noch einmal in den Abrahamsgeschichten wiederholt hat. Wie das Abenteuer, so gehört auch die c. 26 unmittelbar folgende Brunnengeschichte ursprünglich zu den Isaak-Erzählungen des J_1 (26, 12ff.). E hat sie wie das Frauenabenteuer umgestaltet und auf Abraham übertragen (21, 21ff.).

Das Abenteuer der Rebekka bez. Sarah.

1. J_1 26, 7—10. Isaak gibt in Gerar sein schönes Weib Rebekka für seine Schwester aus, um der Gefahr, mit der die Eifersucht der Bewohner ihn bedrohen könnte, zu entgehen. Abimelek sieht eines Tages Isaak mit seinem Weibe „scherzen"[3]. Er sagt: „Wie leicht konnte durch *Beiwohnen* (šâkab) mit der Ehefrau des Fremden irgend einer eine Schuld (âšâm) auf uns laden." Darauf läßt er eine Verordnung ergehen, die die Verletzung des Fremdlings und seines Weibes mit der Todesstrafe bedroht.

2. J_2 12, 10—20. Abraham zieht mit Sarah vom Negeb nach Ägypten, von Hungersnot getrieben. Vorher sagt er seinem schönen Weibe Sarah, sie soll sich für seine Schwester ausgeben. Er tut es aus Furcht vor der Gewalttätigkeit der Ägypter, aber offenbar auch aus Habsucht[4]. Die Wesire des Pharao holen Sarah in den Harem und Abraham wird reich entschädigt. Da greift Jahve ein. Er schlägt Pharao und sein Haus mit schweren Plagen. Der Pharao macht Abraham Vorwürfe wegen der Täuschung, gibt Sarah zurück und läßt beiden mit allem, was ihnen gehört, das Geleit geben.

---

[1]) Er muß in gewissen Überlieferungsreihen der Bevorzugte gewesen sein. Amos (7, 9. 16) liebt es, Isaak als Synonym für Israel zu gebrauchen.

[2]) gûr (Gerar) ist Wortspiel, s. S. 277. Mit dem *Bleiben im Lande* ist also Gerar gemeint. Abraham soll in Gerar bleiben. Der Befehl *laß dich nieder in einem Lande, das ich dir sagen werde*, paßt nicht dazu. Er muß einer anderen Erzählung entnommen sein, die von einer Auswanderung des Isaak erzählt hat wie J_1 12, 1ff. von Abraham.

[3]) צחק (s. Motivreg.) „scherzen" erotisch, wie 39, 14 (s. S. 294[1], vgl. S. 314); 2 Mos 32, 6 (s. S. 397); 21, 9 (s. S. 314) im Sinne von Päderastie. Arrian II, 5 bemerkt bei Besprechung einer auf Sardanapal sich beziehenden assyrischen Inschrift (s. S. 590 zu Pred. Sal.), daß das griechische Wort „scherzen" im Assyrischen leichtfertigen Sinn gehabt habe.

[4]) Zur Habsucht der antiken Helden s. S. 312, Anm. 4.

3. E kennt beide Erzählungen und gestaltet nach beiden eine dritte c. 20[1]. An die Stelle des Pharao in J_2 setzt er Abimelek von Gerar aus J_1, im übrigen gibt J_2 die Vorlage ab. Der Anfang, der von der Schönheit der Sarah gesprochen haben muß, ist im vorliegenden Texte verkürzt. Auch die Erzählung von der Erkrankung ist ausgefallen. Die Unwahrheit, zu der Abraham auch hier die Todesfurcht verleitet, *weil die Leute keine Gottesfurcht haben* (v. 11), beschönigt er damit, daß Sarah wirklich seine Halbschwester sei. Abimelek *nimmt* Sarah *zum Weibe* in seinen Harem[2]. In der Nacht ist er infolge eines Gottesschreckens (vgl. v. 6)[3] verhindert, Sarah zu nahen; Gott fordert ihn unter Todesandrohung zur Herausgabe der Ehefrau Sarah auf. In Rücksicht auf seine Gutgläubigkeit und dazu noch auf die Fürbitte Abrahams hin verschont ihn Gott und heilt Abimelek und sein Weib von der auf dem geschlechtlichen Gebiete liegenden Erkrankung, von der erst nachträglich v. 17 erzählt wird[4]. Der unschöne Zug der Habsucht Abrahams fällt hier weg. Erst bei der Rückgabe erhält Abraham eine Buße und für Sarah eine Entschädigung für erlittene Unbill.

Wir nehmen an, daß die Erzählung von Isaak durch J_2 und E auf Abraham übertragen ist[5]. Es fragt sich dann, welche Absicht die beiden Bearbeiter der Isaak-Erzählung hatten.

Die Geschichte bei J_2 nimmt sich aus wie ein in die Zeit des Urvaters zurückverlegtes Vorspiel des Geschickes der Kinder Israel in Ägypten. Auch sie zogen wegen einer Teuerung nach Ägypten, Auch um ihretwillen mußten Plagen über Pharao kommen. Und auch sie kamen mit Schätzen beladen aus Ägypten zurück. Bereits bei der Vergleichung der Varianten, die J_2 zu J_1 in der Erzählung von den Söhnen Noahs bietet, zeigte sich die Neigung von J_2, den Horizont über Palästina hinaus in das Gebiet der großen Weltreiche zu ziehen. Während sich das Zukunftsprogramm bei J_1 auf Palästina beschränkte, sieht J_2 in Noah den Stammvater der großen Weltvölker (s. S. 146f.). So bringt er hier Abraham mit Ägypten in Verbindung.

Welchen Sinn aber wollte E in seine Kunsterzählung, die an arabische Legenden und an Märchen in 1001 Nacht erinnert, legen? Ich kann durchaus nicht finden, daß die Erzählung von E und 12, 10ff. „umgedichtet sei im Interesse des moralischen Monotheismus und der religiösen Würde Israels"[6]. Sie wäre als wirkliche Begebenheit verstanden weder religiös noch moralisch erfreulich.

E c. 20 hat die beiden Erzählungen kombiniert und im Sinne eines höheren Pragmatismus, den er durch die Kunst der Stilisierung zum Ausdruck bringt, mit der Abrahamsgeschichte verwoben. Abraham ist ihm Urvater und Sarah Urmutter, *der Fels, aus dem Israel gehauen, der Brunnen, aus dem es gegraben*, wie ein spä-

---

[1]) s. Smend, Erzählungen des Hexateuch S. 39. Vgl. aber unten Anm. 5.

[2]) לקח אשה = assyr. aḫâzu aššatam im Sinne der Vermählung! Vgl. S. 325.

[3]) In der jüdischen Sage (s. bin Gorion II, S. 157) versetzt ein Engel dem König einen wuchtigen Schlag, so oft er sich Sarah nähern will. Vgl. Tob 3, 8, wo der Dämon Asmodi die Männer hindert, und entsprechende Erzählungen in orientalischen Märchen.

[4]) v. 18 ist Glosse. Die Krankheit besteht hier in der Unfruchtbarkeit der Frauen, paßt also gar nicht zu der Erzählung von der Krankheit Abimeleks. Der Glossator hat die Motive gekannt, die Sarah-Ištars Fahrt in die Unterwelt andeuten, wobei das Zeugungsleben aufhört (S. 312. 413[3].). Um dieses Motivs willen fügt er die Bemerkung hinzu, wie wir oft bei den Pseudepigraphen derartige Zusätze finden (Beispiele S. 330f.).

[5]) Gunkel z. B. hält die derbere Erzählung 1 Mos 12 für die ursprüngliche.

[6]) So Smend l. c. S. 39.

terer Dichter aus Jesaias Schule sagt (Jes 51, 2). Er kennt den symbolischen Jahrmythos von der Urmutter Ištar-Ašera, die in die Unterwelt steigt, so daß alles Leben erstirbt, und die als Segenspenderin mit dem Reichtum eines neuen Frühlings zum Anbruch der neuen Zeit emporsteigt. Diesen Mythos geheimnist er in den Stil der Erzählung von den Geschwistergatten Sarah-Abraham (Ištar-Tamuz). Das Südland (z.B. Ägypten) ist in der kosmisch-mythischen Symbolik Unterwelt, (S. 59f., 329; HAOG S. 191). Der Repräsentant des Südlandes wird durch den Gottesschrecken gezwungen, Sarah frei zu geben, wie in der „Höllenfahrt der Ištar" die Unterweltsmächte durch göttliches Eingreifen zur Befreiung der Muttergöttin gezwungen werden. Während sie ‚unten' ist, hört das Zeugungsleben auf[1]. Für die emporsteigende Ištar empfängt Abram die Brautausstattung wie Eliezer für Rebekka 24, 22. 53 und Laban für seine Töchter 31, 14—16. Unter den Geschenken, die Abimelek gibt, befindet sich kisût 'ênajim' „die Augendecke" für Sarah. Der eigenartige Ausdruck verbirgt das Motiv des „Schleiers" als Hauptteil der kostbaren Ausstattung. Es soll angedeutet werden: Ištar empfängt ihre Mitgift, die Brautausstattung, vor allem den „Schleier", bei der ‚Rückkehr aus der Unterwelt'[2]. Nun kehrt die Zeugungskraft zurück wie nach Ištars Emporsteigen aus der Unterwelt. Die Frauen werden wieder zeugungsfähig und ein reicher Viehbestand (vgl. S. 138, Anm. 4) bringt neues Leben. Und die neue Zeit bricht an; dem reichen Abraham steht das Land offen (v. 15)[3].

Die mythologische Erklärungsmethode macht alle moralischen Einwände und alle Versuche einer Ehrenrettung Abrahams gegenstandslos[4].

In E ist der Charakter der Erzählung als Sinn-Dichtung besonders deutlich. Da wir auch bei J_1 und J_2 sonst Kenntnis der mythologischen Stilisierung finden, glaube ich, daß auch die älteren Varianten, zum mindesten J_2, mythologischen Sinn im angegebenen Sinne haben sollen.

Die Erzählung ist eine hebräische Ḳaṣîde („Weggedicht"), vgl. Motivreg. unter „Flucht". MVAG 1901, Nr. 4, S. 182ff. zeigt, daß die arabischen Kaṣîden mit den Motiven des Tamuz-Ištar-Mythos stilisiert sind. Der Kreislauf des Gedichtes entspricht dem Kreislauf des Jahres. Wenn das Jahr im Herbst beginnt, scheidet der Geliebte von der Geliebten. Die Stätte wird öde, das Liebesleben hört auf, die Welt ist im Winterschlaf (Dornröschen-Typus im Märchen). Dann bricht die frohe Zeit an mit der Wiederkehr des Geliebten. Wenn das Jahr im Frühling beginnt, so folgt umgekehrt auf die Liebeszeit Trauer und Tod. Unsere Erzählung, wie andere alttestamentliche (vgl. S. 460), zeigt tausend Jahre früher dieselbe Stilform.

Der Brunnenstreit.

J_1 26, 15—33[5]. Isaak wird von Abimelek aus Gerar vertrieben. Er wird von Station zu Station verfolgt. Mit der dritten Brunnengrabung tritt die Rettung ein. Dann schließt Abimelek beim „Siebenbrunnen" (Be'eršeba') mit Abram einen Bund.

Die Streitbrunnen heißen:

---

[1]) S. 311[4].

[2]) Zu diesem Schleiermotiv s. Motivregister und S. 313f. zu 24, 65 (Rebekka mit dem Schleier) S. 327 u. 397. Die übliche Erklärung als Entschädigung (für die Beleidigung) ist ganz unorientalisch, s. Winckler F. III, 414f.

[3]) Abram kehrt ‚reich' aus der Unterwelt zurück, wie Jakob 30, 30. 43 von seiner Höllenfahrt zu Laban (S. 317). Vgl. Motivreg. u. קנה und Reichtum.

[4]) Die häßliche Todesfurcht Abrahams erklärt sich vielleicht auch als zum Todes-Motiv des Tamuz gehörig. Die Habsucht würde an sich nicht anstößig sein. Sie gehört zur Naivität der Antike. Homer läßt seinen edlen Helden Odysseus vergnügt zuschauen, wie die Freier schöne Geschenke bringen. Er zögert noch mit den Rachepfeilen, damit sich vorher die reichen Brautgaben weiter anhäufen.

[5]) Zum Text von 15—18 s. die Umstellung bei Winckler F. III, 425.

1. 'esek, „Haderwasser" (jarîbu „sie stritten") vgl. 4 Mos 27, 14 (mê merîbah) und Motivregister u. ריב.
2. Ṣitnah, „Satansbrunnen" (zum Satan als „Widersacher" s. S. 562).
3. Reḥobôth[1]; bei ihm findet der Streit sein Ende: *Jahve hat uns Raum geschaffen, daß wir uns ausbreiten können.*

Die Namensymbolik ist dieselbe wie Jes 8: Maher-šalal, Ḥaš-baz, Immanuel. Die beiden ersteren symbolisieren die Kampfzeit, der dritte die Rettung; ebenso in der Symbolik der Söhne Hosea 1; s. Winckler F. III, 170, unten S. 600. 631 f.

Obwohl über Reḥobôth kein Streit entbrennt, zieht Abram weiter und gräbt in Be'eršeba' einen Brunnen. Dorthin kommt Abimelek mit seinen beiden Wesiren Aḥuzath und Pikol.

Der Besuch der drei Männer bei Isaak bildet in gewisser Beziehung eine Parallele zu der ebenfalls von J_1 stammenden Erzählung vom Besuch der drei Männer bei Abram in Hebron c. 18. Auch hier findet sich wenigstens rudimentär das Motiv der Erfüllung eines Wunsches nach geleisteter Gastfreundschaft: dort Kindersegen (vgl. Hygin, Fab. 195: Byrseus wünscht von den drei besuchenden Göttern ein Kind und erhält Orion), hier Wasser.

E 21, 22—34 hat die Erzählung umgedichtet und auf Abram übertragen. Abimelek tritt hier nur mit Pikol, seinem Feldherrn, auf[2]. Er erkennt (wie die Landesbewohner in c. 23, s. S. 298. 304 f.), den Fremdling als Gottesfürsten an und schließt mit Abram ein Bündnis, das dem Brunnenstreit ein Ende macht. Durch ein Geschenk von 7 Lämmern, die Abram für Abimelek aussondert, wird das Bündnis besiegelt; und zugleich wird der Name Be'eršeba' aus diesem Vorgang gedeutet[3].

Die mythologischen Motive im Stile der Isaak-Rebekka-Erzählungen.

Die Gestalt Isaaks ist verblaßt. Die Erzählungen sind teilweise Dubletten aus den Abrahams-Legenden. Als Sohn Abrahams, der nabî' und Träger der Erlösererwartung ist, trägt auch Isaak Züge der Heilbringererwartung. Seine Geburt ist mit dem göttlichen Geheimnis umgeben; die göttlichen Besucher erfüllen den Wunsch Abrahams und die unfruchtbare (עקרה-Motiv S. 279) Mutter empfängt. Bei der Ankündigung der Geburt erklingt das Lachmotiv, das den Anbruch der neuen Zeit ankündigt (s. S. 279). — Die Glaubensprobe bei der Opferung Isaaks c. 22 richtet sich auf die Hoffnung: auch aus dem Tode muß der Träger der Erwartung wiederkommen. Der orientalische Mythos verbindet diesen Gedanken mit der Tamuz-Adonis-Gestalt: er stirbt und lebt wieder auf. S. zu der Erzählung 1 Mos 22 S. 302 ff. — Die stumpfen Augen Isaaks 27, 1 deuten das Motiv des sterbenden Mondes an (vgl. S. 317 und zu כהה als Motivwort S. 411).

Rebekka ist wie Sarah mit Ištar-Zügen gezeichnet. Sie steigt als Schwestergattin Isaaks ‚in die Unterwelt' und wird befreit (S. 312). Während der Zeit herrscht Hungersnot (s. zu 41, 54). Bei der Begegnung mit Isaak 24, 65 *nimmt sie den Schleier*

---

[1]) Gemeint ist wohl Reḥobôth ha-nahar (vgl. v. 19: naḥal = nahar als Ort der Brunnengrabung), das 36, 37 vgl. 1 Chr 1, 48 als Geburtsstadt des Saul genannt wird (Reḥob als Nordgrenze des Landes 4 Mos 13, 21 ?). Zu רחב s. S. 411 und Motivregister.

[2]) In der arabischen Legende hat der Held dhu'l-karnaim immer seinen Feldherrn (Chadir) bei sich.

[3]) Der Name gehört in Wirklichkeit der Nomenklatur der kosmischen Geographie an, s. Winckler F III, 408, Anm. 5; 425. Zum Plejadenmythos als Frühlingsmythos und Reichtumsmythos s. MVAG 1901, Nr. 4, S. 187 f. Curtiss, Ursemitische Religion S. 207[1] erzählt, daß die Araber 1900 dort wirklich sieben Brunnen gruben, doch wohl ebenfalls in wörtlicher Ausdeutung des Namens.

und verhüllt sich (das Motivwort צָעִיף kommt nur noch in der Thamar-Ištar-Geschichte 38, 14 und 19 vor). Vgl. Sure 19, 16f. von Maria: „Als sie sich mit ihrer Familie nach einem Orte zurückzog, der nach Osten lag, und sich verschleierte." Im Ištar-Mythos zeigt die Verschleierung die Ankunft in der Oberwelt an. Die Welt Labans ist als Unterwelt stilisiert, s. S. 317f. Stucken, Astralmythen S. 14 erinnert bei der Schmückung der Rebekka 24, 47 an die Schmuckstücke, die Ištar bei der Höllenfahrt ablegt und bei der Auffahrt anlegt. — 26, 27 erscheint Rebekka in Gerar als Schwester-Gattin Isaaks wie Sarah (Motiv der Unterweltsfahrt s. S. 312). — Durch die Täuschung mit dem Bockfell, das sie Jakob um Hände und Hals legt 27, 21—23, verursacht sie die Vertauschung der Erstgeburt, die im Sinne der kosmischen Motive Weltherrschaft bedeutet. Man vergleiche dazu die Kronos-Sage (Hesiod, Theog. 467ff.), in der Rheia durch den in Widderfell gehüllten Stein, den der blinde Kronos betastet und für seinen Sohn Zeus hält, die Vertauschung der Weltherrschaft herbeiführt: die Titanen („feindliche Brüder") werden dem Zeus dienstbar. In einer von Paulus Diaconus, Gesch. der Langobarden I, 8 überlieferten Variante der Grimnismal-Sage (Edda Gehring, S. 68ff.) macht Frigg ihren unbehaarten Sohn behaart und erreicht dadurch, daß ihr Gatte den Lieblingssohn segnet, s. Motivregister u. „Haare" (aufgelegte) und „Unterschiebung".

Weitere Glossen zu den Isaak-Ismael-Erzählungen.

1 Mos 21, 9. Sarah sah Ismael ‚*scherzen*' [*mit Isaak ihrem Sohne*, wie Sept. noch der ursprünglichen Lesung hinzufügt]. Wie bei J cp. 16 die Verschuldung der Hagar die gesetzliche Grundlage zur Vertreibung abgibt, so hier bei E eine Verschuldung Ismaels. Das ‚scherzen' ist im schlimmen sexualen Sinne gemeint[1].

1 Mos 26, 12. Isaak erntete hundertfältige Ähren (שערים, שעיר-Motiv, s. Winckler F. III, S. 425).

1 Mos 27, 22^{b}—24. 32—35. 37—40. Zur Umstellung des Textes s. Winckler F. III, 426.

1 Mos 27, 26 f.: „*gib mir zu trinken* (nicht: *küsse mich*), *und er gab ihm zu trinken.*"

Beim Trinken riecht Jakob den Duft des Feierkleides Esaus (nicht Erdgeruch, sondern Duft ‚wie das Feld', d. h. ‚Blumenduft'). So mit Winckler F. III, 426. Die Sitte des Parfümierens gehört dem alten Orient so gut wie dem modernen an (vgl. den S. 585 zitierten Weisheitsspruch).

1 Mos 27, 28—30. Segensspruch an Jakob. Er enthält die Idee der Weltherrschaft im Sinne des Priesterkodex. Kanaan ist ‚die Welt'. Für die Sprüche sind feststehende Formeln verwendet. Die Worte: *Es werden sich beugen vor dir die Söhne deiner Mutter*, passen zu einem Spruch über die 12 Söhne, nicht aber zu Isaak.

Die Erweiterung des Fluchspruches auf Esau 27, 39 und 40^{a} durch einen Segenszusatz (40^{b}) hat einen Umsturz des Textes zur Folge gehabt. Die ursprüngliche Reihenfolge wird gewesen sein: 36^{b}. 39 und 40^{a}. 38. 37.

1 Mos 27, 39 und 40^{a}. Esau erhält lediglich einen Fluchspruch, wie Ḫam; darum weint er v. 38 und schwört Rache; s. Winckler F. III, 42f. Die von Winckler erkannte Umstellung hat den Sachverhalt ver-

---

[1]) Winckler F. III, 416; Gal 4, 29 gibt מצחק durch διώκειν wieder (‚liebend verfolgen'); s. S. 295[1] zu 21, 9; 310 zu 26, 8 und S. 334 zu 39, 14 und 17. Zum צחק-Motiv überhaupt s. S. 279 und das Motivregister.

hüllt, Esau bekommt dadurch auch ein Stück Segen. *In der Wüste soll er leben*[1], die Wüste ist Unterweltsland im Sinne der kosmischen Geographie (HAOG S. 67, 266, 298, vgl. unten S. 379).

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Jakob.

Von der Verbindung der Gestalt Jakobs und seiner Söhne mit dem Familienschema der Väterlegenden war S. 308f. die Rede. Zu der aus vorisraelitischer Zeit bezeugten kanaanäischen Ortschaft Ja'ḳob-el s. S. 199.

Astralmythologische Motive im Stile der Jakob-Esau-Erzählungen.

Jakob und Esau sind feindliche Brüder, wie Kain und Abel, Sem und Ḥam, Isaak und Ismael. Sie werden als Repräsentanten der beiden Welthälften bez. der Kreislaufhälften stilisiert. Jakob ist Bringer der neuen Zeit und Weltenherr (27, 28f.; 28, 13f.), Esau ist die Gegengestalt. Darum liebt Jahve Jakob und haßt Esau. Mal 1, 2f.: *Esaus Berge habe ich zur Wüste gemacht, sein Erbteil habe ich den tannôt* (*?„Drachen"?* s. S. 58f.)[2] *der Wüste preisgegeben* (s. oben Wüste = Unterwelt). In der rabbinischen Literatur wird gesagt, daß aller Unflat Sammaels an ihm gehaftet habe; er wird geradezu Sammael (Teufel) genannt. Der Kampf, der sich zwischen beiden abspielt, soll die kosmische Gigantomachie widerspiegeln. Das ist der Sinn der Stilisierung durch die Motive, die dem Verhältnis vom lichten und dunklen Mond, bez. von Mond und Sonne entnommen sind.

Bereits im Mutterleibe Rebekkas, die Ištar-Züge hat (S. 313f.) und als „Unfruchtbare" (עקרה-Motiv S. 279) die Zwillinge wunderbar empfängt, kämpfen die beiden. Rebekka bittet das Orakel um Deutung der Erscheinung und erfährt, daß es die Kämpfe zwischen zwei Völkern bedeutet (25, 23 vgl. den Segen- und Fluchspruch 27, 28f. und 39—40a)[3]. Bei der Geburt kommt zuerst ein rötliches und haariges Kind heraus (v. 25 admônî und se'âr; beides Unterweltszeichen[4]). Das zweite Kind hält das erste an der Ferse (v. 26 'aḳêb[5], danach wird der Name Jakob gedeutet). Man erinnert sich an den Spruch der Gigantomachie 1 Mos 3, 15, nach dem die beiden Kämpfenden sich an Kopf und Ferse packen (S. 98). So bilden die beiden Gestalten einen Kreis, jeder von beiden die Hälfte des Kreises[6].

---

[1] So wohl (חרבה statt חרבך) zu lesen mit Winckler.

[2] Lesung unsicher, s. Kittel, Bibl. Hebr. z. St.

[3] Die Vorgänge bei der Geburt und in der Kindheit spiegeln in den mythischen Erzählungen oft das Lebensgeschick wider. Vgl. Hos 12, 4: *Im Mutterschoße überlistete er seinen Bruder* usw.

[4] Zu rot als Unterweltsfarbe s. Motivregister unter אדם und שני und „rot" und vgl. S. 316 oben; BNT 42; Offbg. 12, 3; 17, 3. Das Motivwort, das dem Kinde den Namen gibt, klingt dann in der Geschichte von der Überlistung zweimal an: *gib mir von dem roten. von dem roten.* Zum „Haarigen" s. S. 316.

[5] Zum עקב-Motiv s. auch S. 346 (2×).

[6] Ein ähnliches kosmisches Bild ohne die Zweiteilung ist die Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Die älteste Darstellung dieses Symbols, die mir bekannt ist, findet sich auf dem Rande eines kultischen phönizischen Gefäßes, das auch sonst kosmische Motive zeigt (Original im Berliner Vorderasiatischen Museum) und auf dem S. 76, Abb. 20 wiedergegebenen koptischen Weltbilde. Ein Beispiel aus hellenistischer Zeit s. in meinem Artikel „Sterne" in Roschers Lexikon der Mythologie IV Abb. 40f.

Ein Gegenstück zu dieser symbolischen Geburtsgeschichte findet sich 38, 27ff. (vgl. 1 Chr 7, 15f.). Thamar, die ebenfalls Ištar-Züge trägt (S. 327ff.), gebiert Zwillinge. Der erste streckt die Hand heraus. Die Geburtshelferin kennzeichnet den Erstgeborenen (Zeraḥ) durch einen roten Faden (שָׁנִי s. S. 413). Aber das erste Kind wird zurückgestoßen; das andere (Pereṣ, *der einen Riß gemacht hat*) kommt dann zuerst heraus und bringt dadurch den Bruder um die Erstgeburt, wie es bei Esau-Jakob im Geburtsorakel vorausgesagt und dann als Tatsache berichtet wird.

Die in Jakob und Esau liegenden Gegensätze werden nun in die Schilderung der beiden hineingeheimnist, vor allem in den Gegensatz der Berufe[1].

Esau wurde *ein Mann, der die Jagd* (ṣajid) *kennt, ein Mann der Steppe* (25, 27). Die Steppe ist Unterweltsland (Sonnenland), s. S. 315 zu Mal 1, 2f. Der Jäger ist im orientalischen Märchen der Unterweltsmann. Arabisch ist ibn ṣajjad der Antichrist. Im Gegensatz hierzu heißt es von Jakob: *er war tâm* (*redlich*) *und wohnte in Zelten.* tam ist ein Motivwort (s. Motivreg. unter תם), das auch in Urim und Tummim vorliegt. Es gehört zu den Gegensinn-Worten, die Ja bez. Nein, Licht bez. Finsternis, Leben bez. Tod bedeuten. Im Kreislauf können in den Wendepunkten die Eigenschaften des einen auf den anderen übergehen, da ja der Kreislaufrepräsentant in der Oberwelt oder in der Unterwelt sein kann. Die einander entgegengesetzten kritischen Punkte samt ihren Motiven können deshalb vertauscht werden (s. HAOG S. 89ff.). In Urim und Tummim steckt das tam-Motiv im bösen Sinne (Nein, Finsternis, Tod im Gegensatz zu dem lichten, bejahenden Urim), aber auch im guten Sinne[2]. In unsrer Stelle bedeutet es offenbar die gute Seite. Jakob ist tam im Sinne des vollkommenen „reinen Toren", wie Parsifal[3] (vgl. zum Gegensinn die Vorbem. zum Motivregister).

Der *Mann des Feldes*, Esau, kann auch als Ackerbauer gelten und der *in Zelten wohnende* Jakob als Hirte. Es ist das der Gegensatz wie bei Kain und Abel. Der Bringer der neuen Zeit ist oft als Hirte stilisiert; die chthonischen Erscheinungen des Wachstums aber gehören zur Unterwelt (HAOG S. 259f. 263f.). Da Sonne und Mond als Oberwelts- und Unterwelts-Gegensätze gelten (HAOG S. 74f. und oben S. 75), so spielt auch das Motiv des Mondes als Schäfer (HAOG S. 242f.) und der Sonne als Ackerbauer hinein. Kain, der die Sonnenstadt Ḫanok baut, ist als Sonnenmann gedacht, s. S. 108, Abel würde dementsprechend Mondmann sein. Ebenso Esau, der Ackerbauer, Sonnenmann und Jakob, der Hirte, Mondmann. In einem mystischen Midrasch (bin Gorion, Die Sagen der Juden II, 345) bestimmte der Herr bei Erschaffung der Welt, daß die Sonne das Reich Esaus sei und der Mond das Reich Jakobs. — Zur Täuschung Isaaks durch die aufgelegten Haare s. S. 314.

Endlich ist Jakob durch das Hinkemotiv als Schmied stilisiert gleich [Tubal-]Kain, dem Schmied, s. S. 324 und Motivregister.

Das Unterweltsmotiv wird auch aus dem Worte Se'îr herausgehört. Esau wohnt in Se'îr (32, 4 vgl. 33, 14; 36, 8), dem wüsten Südlande (vgl. S. 315 zu Mal. 1, 2f.). Die Se'îrîm (Jes. 13, 21; 34, 14) sind bocksgestaltige Dämonen der Wüste, Pan-Gestalten. Im Deborah-Liede Ri 5, 8 und 5 Mos 32, 7 (an beiden Stellen so zu lesen

---

[1]) s. Winckler F. III, 420ff. Vgl. Motivreg. u. Schuster und Schneider usw.

[2]) s. mein „Urim und Tummim" im Hilprecht Anniversary Volume S. 225f. und Winckler F. III, 421; ferner unten zu 2 Mos 18, 13ff. S. 290ff. — Das tâm-Motiv (s. S. 273[3]) findet sich in der arabischen Legende in der Gestalt des mit Riemen gefesselten Mutammim (Tamuz in der Unterwelt) und in der Weltuntergangslegende des Stammes Tamim, s. Winckler F. III, 420, Anm. 3.

[3]) Vgl. Erbt in OLZ 1913, Sp. 341, der eine Winckler-Studie über Jakob-Parsifal mitteilt. Die Jakobs-Legende und die Parsifal-Legende bedienen sich, Jahrtausende auseinanderliegend, des gleichen kosmisch-mythologischen Stils. Erbt hat auf einige Züge aufmerksam gemacht. Der „vollkommene, reine Tor", der „Gamaschen von rauher Kälberhaut" trägt, gewinnt die Waffen seines Vetters, des „roten Ritters". Er kämpft wie Jakob mit Gott und Menschen. Der Weg zur Gralsburg ist Himmelsreise wie Jakobs Traum in Bethel. Und beide haben ihre Unterweltsfahrt. Jakob gewinnt Weltherrschaft, wie Parsival Herr des Grals wird.

mit Winckler, Gesch. Isr. II, 133) erscheinen sie neben den ḫadašim[1]. Die rabbinische Literatur deutet 27, 11 als „Bock" und nennt Esau geradezu שעיר „Bock"[2].

Die Reise Jakobs von Be'erševa' nach Bethel, von Bethel zu Laban und von Laban nach Sichem ist als Kreislaufbahn stilisiert, die in Wiederholungen durch Himmelfahrt und Höllenfahrt führt. Vgl. Motivregister unter ברח (27, 43; 31, 22. 27; 35, 7) unter Flucht und Unterwelt. Die Motive des Traumes von Bethel und des Gotteskampfes am Jabbok sollen S. 319ff. und S. 323f. besprochen werden. Die Unterweltsmotive der Laban-Geschichte wollen wir hier gleich im Zusammenhang behandeln. Laban ist wie Esau eine Teufelsgestalt (vgl. S. 404 Anm. 4). Die Erzählung malt ihn mit Hilfe der Motive, die hier der Monderscheinung entnommen sind, als den listigen, betrogenen Teufel. Jakobs Reise ist als Höllenfahrt und Drachenkampf stilisiert.

29, 2ff. wird mit der Flucht Jakobs (ברח 27, 43) eine Brunnengeschichte verbunden wie 2 Mos 2, 15ff. mit der Flucht Mosis (beides J). Beide sind „Wasserzieher" s. S. 354. Auch 27, 26f. *gibt er zu trinken* (s. z. St.). Der Brunnen ist in der orientalischen Legende der Eingang zur Unterwelt. Der runde Stein, der ihn deckt, entspricht dem Schatten, der den Dunkelmond bedeckt. Das Steinabwälzen ist charakteristisch: 3 mal wird das „Wälzen" (גלל-Motiv) erwähnt: 29, 3, 8, 10; vgl. Jos 10, 18: Stein vor der Höhle und Wächter davor wie beim Grabe Jesu, dessen Stein den galiläischen Frauen Sorge macht. 29, 11: Jakob weint. Er kommt in die Unterwelt, so will der Stil der Legende durch das Motiv des Weinens andeuten. Dort findet er seine Rahel-Ištar, die er fortführen wird. Auch die Charakterisierung als Wasserschöpfer (wie Moses) ist bezeichnend für den Stil der Errettergestalt (s. S. 354). — 29, 17: Lea hat glanzlose Augen (Motiv des abnehmenden bez. verdunkelten Mondes) im Gegensatz zu Rahel, die יְפַת תֹּאַר („schön") ist.[3] 29, 20: Bei Laban (in der Unterwelt) sind ihm *sieben Jahre wie einzelne Tage.* Es ist das Siebenschläfer-Motiv (S. 301, Anm. 1), das in den orientalischen Märchen auch beim Schüsselzauber vorliegt. Beim Eintauchen des Kopfes in das Wasser glaubt man sieben Jahre verlebt zu haben (Winckler, F III, 429; vgl. Grimm Nr. 100; 1001 Nacht Recl. 22, 109). — Jakob ist 14 (2 mal 7) Jahre bei Laban (7 und 14 Unterweltszahlen s. HAOG S. 151:) *und er diente bei ihm noch weitere sieben Jahre.* 30^{b} gehört in die Mitte von v. 28. — Zum Motiv der Lohnverweigerung s. S. 325f.; Motivregister auch unter Fron.

30, 14ff. Rahel erreicht den ersehnten Zweck durch dûdaîm (vgl. HL 7, 13; Bereschît rabba z. St.: „Liebeskraut"), vgl. dazu Stucken, MVAG 1902, Nr. 4, S. 55ff.

Eine assyrische Pflanzenliste (K 4429, 3ff. = CT XIV, pl. 26) nennt solche aphrodisische Gewächse: šam erê, alâdi, râmi, Schwangerschafts-, Gebär-, Liebeskraut. In der babylonischen Etana-Legende spielt es eine große Rolle.

Ein interessantes Beispiel der Anwendung der Kerne des Granatapfels in aphrodisischem Sinne findet sich in der mondmythologischen Erzählung von Chudadad (die bereits S. 262, Anm. 1 erwähnt wurde) in 1001 Nacht, Reclam-Ausgabe, Heft 20, S. 148.

30, 28ff. Warum Jakob die gesprenkelten, d. h. die schwarz-weiß gefleckten Schafe als Lohn wählt, wird ebenfalls seine Deutung in den orientalischen Legendenmotiven finden. Es sind jedenfalls die Fruchtbarkeit versprechenden Tiere. Einen Wink zur Erklärung aus dem Schatz der islamischen Legende, die das Motiv der gesprenkelten Tiere hat, gibt Winckler MVAG 1901, 4, 115, vgl. F. III, 413f., Anm. 3.

30, 43, vgl. 30 die überschwengliche Schilderung des bei Laban gewonnenen Reichtums an Geld und Fruchtbarkeit ist Unterweltsmotiv. Die Unterwelt ist Sitz des Reichtums (s. Motivregister). Auch kommt Abram ‚reich' aus dem Südland S. 312.

31, 5: *nicht mehr dasselbe Gesicht wie vorgestern.* Die beiden Mondhälften wenden ihr Gesicht voneinander ab.

---

[1]) Da diese ihrem Namen nach Neumonds-Dämonen sind, werden die se'îrîm Schwarzmond- bez. Sonnendämonen (Schwarzmond = Sonne s. HAOG S. 77ff.) sein.

[2]) Der bocksgestaltige Pan ist musikkundig. Musik ist Teufelskunst (Grimm Nr. 100). Winckler (F. III, 420ff. 460) vermutet das Motiv in 25, 28 und in 43, 11.

[3]) Tamuz-Motiv, vgl. 2 Sam 13, 1 (Thamar); 14, 25 (Absalom); 39, 6 (Joseph); 1 Sam 17, 42 (David).

31, 7 u. 41: *Laban hat meinen Lohn zehnmal geändert*; zu diesem Motivwort (חלף) s. Winckler F. III, 433.

31, 19. 30. 32 das Diebstahl-(גנב)-Motiv gehört ebenfalls zur Unterwelt. Der Repräsentant des Punktes im Kreislauf, der in die Unterweltshälfte führt (Westpunkt, Nabû-Hermes), ist der Gott der Diebe[1]. Jakob *stiehlt* bei Laban: 31, 20. 26. 27. 30; ebenso Rahel 31, 19. 30. 32 (also 6 × das Motivwort גנב dicht bei einander). 31, 39f.: *genubat* (eig. „Gestohlenes") *bei Tage und genubat bei Nacht* forderte Laban von ihm[2]. Ebenso wird in Ägypten (= Unterwelt s. S. 59. 60) gestohlen, 2 Mos 22, 2f. Umgekehrt gilt das in die Unterwelt Geratene als ein *Gestohlenes*. Joseph gilt in Ägypten als *gestohlen* 40, 15. Daher der hieratische Name Genubat für den in Ägypten erzogenen Prinzen, 1 Kg 11, 20, s. Winckler, F. III, 435—437; s. unten S. 503. — Der listige ‚Teufel' Laban wird im Umlauf der Motive zum ‚dummen, betrogenen Teufel'. Vorher war Jakob der Betrogene.

31, 22f. Weitere Mond-Motive klingen an. Am 3. Tage bemerkt Laban die Flucht (ברח 31, 22. 27): nach 3 Tagen Schwarzmond (s. HAOG S. 76) ist der Neumond am Rande des Schwarzmonds sichtbar; er ist der Unterwelt entflohen (ברח-Motiv wird dreimal wiederholt: v. 20. 21. 27). Nach 7 Tagereisen holt er ihn ein; nach sieben Tagen stehen die beiden Mondhälften, die lichte und die dunkle, einander gegenüber:

● Jakob bei Laban (Schwarzmond = Unterwelt).
☽ Flucht am dritten Tage (Neumond).
◐ Begegnung nach 7 Tagen (Halbmond).

Ein weiters Mondmotiv liegt in der Anrede Labans an Jakob v 30: *du gehst nun in das Haus deines Vaters* (so mit Winckler zu lesen), *weil du niksop niksaphta*, d. h. wörtlich: *weil du silbern geworden bist*; Silber ist das Mondmetall HAOG S. 86f. 240. Das *„silbern werden"* ist im Sinne des orientalischen Motiv-Stils doppelsinnig: das Mondmotiv deutet das „reich sein" (keseph wie im babyl. kaspu Silber und Geld) an und kann auch, vom bleichen Lichte des Mondes abgeleitet, *„Sehnsucht haben"*, *„sich härmen"* bedeuten (Ps 84, 3; Zeph 2, 1). Die Deutung des Wortspiels nach Winckler F. III, 437.

1 Mos 31, 19. 33—35 Diebstahl der Teraphim als Schutz vor Nachstellung s. S. 323 und vgl. S. 453f.

1 Mos 31, 25 (andere Quelle) läßt die Lager der Gegner auf zwei gegenüberliegenden Berggipfeln aufgeschlagen sein (bei Jakobs Berg ist der Name ausgefallen); s. zu diesem Motiv der beiden gegenüberliegenden Lager (Maḫanaim-Motiv) Winckler F. III, 431f. Der Kampf der beiden gegenüberliegenden feindlichen Mächte ist durch den folgenden Wortkampf (31, 36: *Da kämpfte er mit Laban*) angedeutet, der in der Legende oft die Stelle des „Drachenkampfes" vertritt oder ihn einleitet (vgl. Motivregister).

1 Mos 32, 1f. Als Jakob seines Weges ging, begegneten ihm die Engel Gottes. Sie bildeten zwei Lager (Maḫanaim). Die Erscheinung zeigt ihm das himmlische Urbild für die zwei Lager (maḫanôt), von denen er v. 11 spricht. Man denkt an die Plejaden und Hyaden, zwischen denen der Mond hinschreitet (zu den Plejaden, bez. Hyaden als erste Mondstation s. HAOG S. 103).

1 Mos 32, 11: *Ich hatte nichts als diesen Stab* (maḳḳel). Nach Hebr 11, 21 wurde ihm noch in der späten jüdischen Überlieferung mythische Bedeutung beigelegt. Die Sept. las es aus 47, 31 heraus: *er neigte sich auf die Spitze seines Stabes*. Man denkt wohl an den Hirtenstab des König, s. Abb. 134 u. Motivreg. u. Stab. Die bis heute in der Volksüberlieferung fortlebende Verbindung des Jakobsstabes mit den drei Gürtelsternen des Orion deutet darauf hin, daß noch ein besonderes mytho-

---

[1]) Nach 2 Mos 22,1 kann der Dieb, der nachts beim Stehlen ertappt wird, straflos erschlagen werden (s. Ehrlich, Randglossen I, 351). — Auf Diebstahl steht Todesstrafe Cod. Hamm. § 6ff., vgl. auch 5 Mos 24, 7. Der Dieb ist der Unterwelt verfallen.

[2]) Das in dem Zusammenhang 31, 39 vorkommende Wort ṭerepha (*Zerrissenes*) ist vielleicht Motivwort im Sinne des Unterweltstils, wie טרף 37, 33 (s. unten S. 331).

logisches Motiv in dem Stabe sich verbirgt. Osiris wird als Orion von der ältesten bis zur jüngsten Zeit mit dem Kerykion dargestellt, s. Boll, Sphaera S. 167 und vgl. Winckler OLZ 1904, Sp. 101. — Mondmythologisch gehört der Stab zum Mond-Wanderer, der den Nibiru überschreitet (*da ich über den Jordan ging*); 2 Mos 12, 11 müssen die Leute, die Pesaḫ feiern (Fest des Vorübergehens), den „Stab" (maḳḳel) in den Händen tragen. — Der gleiche Ausdruck maḳḳel bezeichnet die Waffe des Drachenkämpfers im mythischen Stil der Erzählung von David und Goliath 1 Sam 17, 40 und von Benaja und dem Riesen 2 Sam 23, 21 (s. zur Davids-Legende S. 450). — Die jüdische Sage läßt den Stab Jakobs als Zauberstab an Moses übergehen, der ihn Jethro schenkt. Er ist aus Saphir und mit dem unaussprechlichen Namen Gottes beschrieben, s. Beer, Leben Mosis (als Manuskript gedruckt). S. 56. — Zu Moses und zu Aarons Stab S. 360. 401, vgl. Motivregister u. Stab.

Nun bin ich 2 Heere (maḫanot) *geworden*, s. oben zu 31, 25 und 32, 1 f.

1 Mos 32, 16: 5 Herden schickt Jakob als minḫa (Neujahrsgeschenk, vgl. v. 11: birkatî) dem Esau entgegen. Die 5 ist Epagomenenzahl s. Motivregister. Die Nennung der sukkoth 33, 17 f. (‚Laubhütten') deutet darauf hin, daß mit Herbst-Neujahr gerechnet wird (s. S. 365). Der Kampf, der Neujahr vorausgeht (Wortkampf wie oben 31, 36), ist 33, 9—11 zum Ausdruck gebracht. Der astrale Stil, mit dem das Verhältnis Jakobs und Esaus gezeichnet ist (Mond und Sonne bez. Hell- und Dunkelmond), kommt auch 33, 10 zum Durchbruch: *Ich habe dein Antlitz gesehen wie das Antlitz eines Gottes*.

1 Mos 32, 25—33 (Jakobs Kampf) s. S. 323 f. — 1 Mos 33, 1. Zur Teilung des Heeres Jakobs (in drei Abteilungen zu denken), s. S. 289. 424 f. Zu 33, 9—11; 17 f. s. oben zu 32, 16.

1 Mos 34 (Die Schändung der Dina; die Dioskuren Simeon und Levi rächen die geschändete Schwester und besiegen den ‚Tyrannen') s. S. 325 f.

1 Mos 38, 14 ff. (Juda und Thamar-Ištar) s. S. 327 f.

1 Mos 49 (die Tierkreiszeichen im Jakobssegen s. S. 343 ff.

Die nächtliche Himmelfahrt Jakobs in Bethel[1].

Jakob reist von Be'eršeba' nach Haran. *Da stieß er* (ohne es zu wissen) *auf die Stätte* (maḳôm), d. h. auf die bekannte, hochberühmte, heilige Stätte[2], wie v. 17: das Himmelstor. „Unwissend kann es nur geschehn, wer immer soll die Burg ersehn" (Parsifal)[3]. *Er nahm einen von den Steinen* (vielleicht von einem gilgal, einem heiligen Steinkreis, der sich dort befand)[4] *und bestimmte ihn als sein Kopfkissen* (מראשתיו).

Das Motivwort „bestimmen" (שים = assyr. šâmu von der Schicksalsbestimmung gesagt) kehrt noch einmal v. 18 wieder, wo erzählt wird, daß er diesen Stein als maṣṣebah „bestimmte".

Der Priesterfürst Gudea errichtet Cyl A 1, 15 (VAB I, 90 f.) bei Beginn des Tempelbaus „den Stein des Schicksals". Der Stein von Bethel ist ein Schicksalsstein. Die „beseelten Steine" bei Philo von Byblos usw. haben ihren Namen Baitylia von dem Stein von Bethel (s. Pauly-Wissowa RE s. v.). Bei der Inthronisation der englischen Könige bildet der Stein von Bethel angeblich den Herrschersitz; die englischen Riten der Inthronisation bedeuten Übernahme der Weltherrschaft.

---

[1]) Sollte diese Erzählung nicht einer Quelle angehören? J? Bei E kommt Jakob nicht nach Bethel. Bei der Trennung in J und E fällt für die E-Erzählung die Hauptsache, die Gottesoffenbarung und die Schicksalsbestimmung, weg. Die Verschiedenheit der Gottesnamen kann durch Abschreiber verursacht sein.

[2]) maḳôm s. S. 263, S. 544 und beachte, daß Sichem und Gilgal-Bethel vertauscht werden, s. S. 358.

[3]) Winckler bei Erbt OLZ 1913, Sp. 341. Zu Jakob-Parsifal s. oben S. 316[3].

[4]) Pirke d'R. Eliezer 35 spricht von Steinen eines Altars (den Abraham für Isaak errichtet hatte), s. bin Gorion, Die Sagen der Juden II, 402, Anm.

In der Nachtvision erkennt er, daß er unwissend die Gnadenstätte gefunden hat, die den Zugang zur himmlischen Welt bildet, wo sich die Gottheit dem Menschen enthüllt (35, 7: *dort enthüllte sich ihm Gott*). Aus 35, 1 darf man schließen, daß der heilige Ort auf einem Berge lag: *steige hinauf nach Bethel*[1]. Bethel-Luz ist der „Nabel der Welt" (babylonisch: markas šamê u irṣitim, das [Mutter]band Himmels und der Erde, s. HAOG S. 33ff.), wie später der Ṣion (s. S. 476f.). Wie Babylon vom babylonischen Standpunkt aus Weltenmittelpunkt ist (auf den Bronzetoren von Balawat 5, 5 wird es ausdrücklich markas šamê u irṣitim[2] genannt), und wie Jerusalem vom jüdischen Standpunkte aus, so ist Bethel für das alte Kanaan Mittelpunkt der Welt. Jakob sieht den sullam, d. h. die Stufenrampe (סלל „aufschütten", vgl. phöniz. מסלת) die auf der Erde errichtet ist (muṣṣab). Das „Haupt" des sullam reichte bis zum Tor des himmlischen Palastes. Die Engel Gottes stiegen herauf und hinab[3]. *Und Jahve ‚stand' (niṣṣab) vor ihm und sprach: .... ich will dich bewachen, wo du hinziehst.* Jakob spricht aus dem Traume erwachend: *Wie ehrfurchterweckend ist diese Stätte. Ja, da ist das Haus Gottes und die Pforte des Himmels.*



Abb. 131: Brettspieltürmchen aus Elfenbein. Aus den Königsgräbern von Abydos, aus dem Anfang der geschichtlichen Zeit. Berl. Mus., Ägypt. Abt. Nr. 18031. Nat. Größe. Abgebildet bei Uvo Hölscher, Medinet Habu S. 56, Abb. 52[4].

Jakob sieht also die „Hohe Pforte", den himmlischen Tempel, dessen irdisches Gegenbild und

---

[1]) Lepsius, Reich Christi VI, 1903, S. 103 hat die Identität von Bethel und Šilo wahrscheinlich gemacht. Er findet den Ort in dem nördlich von Jerusalem gelegenen Nebi Samwil, dem mons gaudii der Kreuzfahrer, wo allerdings die Versuchsgrabungen nur junge Baureste zutage gefördert haben. Erich Bischoff hat auf meine Bitte die talmudische Literatur nachgeprüft und die These von Lepsius bestätigt gefunden. Seine Arbeit wird an anderer Stelle veröffentlicht werden.

[2]) Delitzsch BA VI, 139 hat den Sinn der Stelle nicht erkannt. Auch K 233 (Winckler, Keilschrifttexte II, S. 10, Z. 8 vgl. F. I, 469) heißt Babylon rikis matâti. Ebenso wird Nippur Dur-an-ki genannt, d. h. rikis oder markas šamê u irṣitim (Cod. Ham. Einl. I, 59) und in einem Schöpfungstext aus Assur Sir-sar-a (s. S. 7).

[3]) In dem kosmischen Vorbild der Vision sind es die Tierkreisengel, die auf dem Tierkreis, der „himmlischen Aufschüttung" (šupuk šamê), herauf- und herabsteigen, wie Diodor es in der Darstellung der babylonischen Weltenlehre schildert, s. HAOG S. 137. Aus dieser „Vorlage" erklärt sich vielleicht die im Sinne der Stufenleiter-Vision verkehrte Reihenfolge von hinauf und hinab. — Zu den „Stufen" des Himmels s. auch oben S. 54f. und S. 362. — Im Ägyptischen entspricht der himmlischen Treppe die Leiter des Osiris (s. meine Allg. Religionsgesch. S. 71. 72f. u. KAO I[2], S. 62). Die Vorstellung kann uralt sein, vgl. Abb. 132 und Anm. 4.

[4]) Die Brettspielfigur wird das Modell eines Turmes darstellen, wie man sie als Zufluchtsort gegen Tiere und Feinde baute. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Modellierung des Turmes, zu dessen hochgelegener Türe und Galerie eine L e i t e r m i t s i e b e n S p r o s s e n führt. kosmischen Sinn hat, wie das Brettspiel überhaupt. Auf das Bild hat mich Fr. Hommel aufmerksam gemacht.

Zugang die heilige Stätte bildet, auf der er liegt. Deshalb *‚bestimmte er‘* (שׂים s. S. 319) *den Stein, auf dem er als Kopfkissen* (מראשׁתיו) *gelegen hatte, als maṣṣebah und goß Öl auf das Haupt* (*roš*) *der maṣṣebah* (šamna pašâšu bei den assyrischen Gedenksteinen[1]).

Das „Haupt" der maṣṣebah entspricht dem „Haupt" des sullam. Maṣṣebah und sullam entsprechen einander. Die Stelle ist sehr wichtig für die Erkenntnis der religionsgeschichtlichen Wurzel der Maṣṣeben.

In der Vision finden sich alle Begriffe vereinigt, die der Babylonier mit Babylon und seinem heiligen Tempel verbindet. Babylon ist vom babylonischen Standpunkt aus Nabel der Welt wie hier Bethel vom kanaanäischen, wie wir oben sahen. Der Königspalast, der als Abbild des himmlischen Gottessitzes gilt, heißt in den Bauinschriften Nebukadnezars markas mâti, „Band des Landes" und markas niše rabiâtim, „das Band der großen Völker" (VAB IV, S. 136, col. VII, 37 und S. 94, 28). Dasselbe gilt erst recht vom Tempel, wie H. Winckler im einzelnen nachgewiesen hat. Der Tempel von Bâb-ilu (volksetymologisch gedeutet als „Pforte Gottes" = bab-šamajim „Pforte des Himmels") heißt E-sagila „Haus der Haupterhebung": E = bîtu, Haus, Tempel, SAG-IL = našû ša rêši, s. II R 26, 59c. In dem mystischen Ausdruck, der sich in dem auffälligen, mit dem feierlichen שׂים (Schicksalsbestimmung) verbundenen mera'šôt („Kopfkissen") v. 11 u. 18 zu verbergen scheint, steckt vielleicht ebenfalls ein Motiv der Apotheose. In der Apotheosen-Schilderung des Gilgameš-Epos (Schluß der 12. Tafel) erheben dem auf dem Lager liegenden zur Seligkeit erhobenen Helden „Vater und Mutter das Haupt" (reš-su na-šu-u). Zu dieser Redensart vgl. übrigens 2 Kg 25, 27; Hi 10, 15; Sach 2, 4 und die Erläuterung zur „Haupterhebung" in den Josephsgeschichten S. 332. — Das Allerheiligste des Tempels Esagila ist das parak šimâte, das Gemach der Schicksalsbestimmung. Die Pointe unserer Erzählung ist ebenfalls Schicksalsbestimmung, die Jahve aus dem himmlischen Heiligtum bringt (13—15 vgl. 20—22). Das Motivwort שׂים (s. S. 319) bei der Wahl des Steines und beim Aufrichten der maṣṣebah deutet das Moment der Schicksalsbestimmung an.

Ein nach Anklang und Sinn der maṣṣebah verwandtes kosmisches Requisit ist die 31, 49 feierlich erbaute miṣpah, bei der *Jahve Wache hält* (*jeṣeph*). Die maṣṣebah wird errichtet zum Gedächtnis an den Ort, *da Jahve stand* (niṣṣab) und versprach; *ich werde dich bewachen*. Die Tierkreisgötter bez. -engel aber galten im babylonischen Schöpfungsepos als „Wächter" (Zophasemin = ṣophê-šamajim s. S. 22, Anm. 2). Die Motivworte (jeṣeph und niṣṣab, Miṣpah und maṣṣeba sind nach Anklang und Sinn verwandt, s. Motivregister).

Die Stufen, die zum Tor des himmlischen Palastes führen, sind also im kosmischen Vorbild die planetarischen Stufen, die von der Rampe des Tierkreises hinauf zum Himmel des summus deus führen (s. zu dieser Treppe und Leiter HAOG S. 38 und 47). Im babylonischen Kulturkreis sind sie in der Stufenrampe abgebildet, die zum Tempel und Königspalast bez. Königsthron (beide sind Abbildung des Gottessitzes s. HAOG S. 177. 183ff.) emporführen. Zu Salomos Thron führen 1 Kg 10, 18ff. sechs Stufen empor; der Thron selbst bildet die siebente. Abb. 233 sind die Stufen zum Palast Sanheribs richtig rekonstruiert.

Wenn die Volksüberlieferung (unter germanischem Einfluß?) die „Jakobsleiter" als brückenartigen Bogen darstellt, so liegt auch darin eine Berechtigung. S. 143f. wurde die Parallelität der kosmischen Stufen mit dem siebenfarbigen Regenbogen besprochen. In den assyrischen Bautexten aber heißt der Abb. 133 dargestellte Bogen über dem Portal sillu (= sullam). Er stellt geflügelte Genien in Richtung nach oben und unten stehend dar zwischen Rosetten, die sonst die Planeten andeuten.

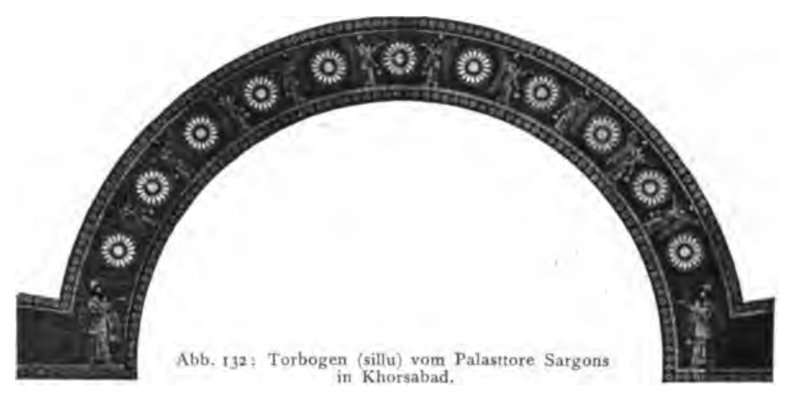
28, 19 bemerkt R zu Bethel: *vorher hieß die Stätte Luz* (vgl. 35, 6; 48, 3). Luz bedeutet vielleicht „sich wenden"[2]. Es ist im Kreislauf der Höhepunkt, das Solstitium,

[1]) Stellen bei Delitzsch, HW 550. [2]) So im Sprachgebrauch des Spruchbuchs (2, 15; 3, 21. 32; 14, 2), vgl. das entsprechende arabische Wort. Erbt OLZ 1913, Sp. 342 erinnert an *τροπαὶ ὡς ἐν θέρει τρέπεται ὁ ἥλιος*).

kosmisch festgelegt der Nordpol des Himmels, das himmlische Adyton. Bethel und Luz sind also auch dem Sinne nach Dubletten. Als irdisches Gegenstück zum himmlischen Heiligtum ist es „Asyl" (arab. laud). 31, 49 ist uns in einem stark korrumpierten Texte die Geschichte der Gründung eines Asyls erhalten (Ramot-Gile'ad = Ramot-Miṣpah Jos. 13, 26). Das Asyl wird erbaut, *damit Zuflucht finde ein Mann vor dem andern.* Der Gottessitz ist Gnadenstätte; darum herrscht hier Burgfrieden (s. S. 275 f.) Vgl. das Asyl-Motiv im Märchen, z. B. Grimm Nr. 31.

Das Traumbild wie die mit dem heiligen Asyl verbundene Vorstellung entsprechen also dem babylonischen Weltbild, das der Phantasie des Israeliten seit der ältesten Zeit vertraut war.

Die Engel als „Boten Gottes" (מלאכי אלהים) kennt ebenfalls die außerbiblische orientalische Religion. CT XXV, 18 Rev. col. II, 9 ff. (K 2100) ist unter den fremdsprachigen Äquivalenten für ilu ‚Gott" auch ma-la-ḫu-um als Ausdruck für „Gott" im „Westland" genannt. Die babylonischen Gelehrten kannten also sogar den westländischen Ausdruck[1]. In einem der spätbabylonischen, alte Stoffe verarbeitenden sog. Kedorlaomer-Texte fanden wir S. 282 den šêdu (Schutzgeist), der von Ešarra, dem „Tempel der Gesamtheit der Götter" herabsteigt, um die Feinde zu strafen;


Abb. 132: Torbogen (sillu) vom Palasttore Sargons in Khorsabad.

ähnliche Stellen s. HAOG S. 32. In den assyrischen Briefen ist wiederholt von Götterboten die Rede, die den König begleiten. K 523 Rs. 5 (Harper, Letters III, 324) zieht der „Gnadenbote" (amêlmâr šipri ša dunku) mit dem König ins Feld. K 948 (Harper, Letters Nr. 453) redet von dem „Wächter des Heils und des Lebens, der dem König zur Seite steht". In einer Hemerologie für den Schalt-Elul (Jensen, KB VI, 2, 1, S. 22 f.) wird dem König, der Gottesbilder erneuert, „ein Gott als Schutzgott" (ilulamassu) versprochen. Vgl. S. 619 Abb. 289.

In den biblischen Geschichten findet sich die Vorstellung von Gottesboten in entsprechender religiöser Vertiefung. Aber auch die kosmische Engelvorstellung, die mit dem astralen Kosmos zusammenhängt, ist in die biblische Symbolik übergegangen. In diesem Sinne heißt Gott schon in altisraelitischer Zeit (s. S. 392f.) *Jahve Ṣebaoth* (Herr der himmlischen Heerschaaren) und *Jahve, der auf Kerubim thront.* Es ist aber bei den biblischen Schriftstellern die Neigung vorhanden, diese Vorstellungen als heidnischen Gnostizismus auszuscheiden[2]. Im Deborah-Liede sind die kämpfenden Gestirne die Gegner Jahves (S. 422) und Jes 24, 21 ff. erscheinen

[1]) s. Schröder ZATW XXXIV S. 69 ff. [2]) 5 Mos 4, 19 ff. (S. 405) und 32, 7 ff. (S. 407) sind beide Vorstellungsreihen versöhnt, s. hierzu S. 602 f.

die heidnischen Astralgestalten als *Heere der Höhe*, denen Jahve die Herrschaft abnimmt (S. 602).

Im Exil machten die Juden erneut Bekanntschaft mit der babylonischen bez. persisch-babylonischen Engellehre im Sinne einer religiösen Dekadenz. Die Engellehre ist hier rein gnostisch. Im Neuen Testament schimmert der physikalische Hintergrund durch im *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου* Lc 2, 13 und an Stellen wie Mt 26, 53; Rö 8, 38; Kol 1, 16; Offbg 1, 20. Im übrigen entsprechen die Engelerscheinungen der Evangelien und Episteln der vertieften religiösen Anschauung altisraelitischer Religion (vgl. Hebr 1, 14). Gegen die jüdische Engellehre protestieren vor allem die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief (vgl. auch Offbg 19, 9ff.; 22, 8ff.). Zur Engellehre vgl. auch mein BNT S. 85f. und unten S. 392, Anm. 4.

Weitere Glossen zu den Jakobserzählungen.

1 Mos 31, 4. 5f. s. Winckler F. III, 433.

1 Mos 31, 15f. (Laban hat den Malschatz „geschluckt") s. S. 290, Anm. 1, vgl. S. 312.

1 Mos 31, 19. 33—35: *Rahel stahl die Teraphim ihres Vaters.* 1 Sam 19, 13—16 legt Michal Theraphim ins Bett (S. 453f.) und maskiert sie mit Ziegenfell und Kleidungsstücken, so daß er wie eine Mannsperson aussieht. Es handelt sich um ein Kultobjekt[1]. Teraphim ist vielleicht plur. maj., wie elohim. Vielleicht ist es ähnlich zu denken wie die in Assyrien gefundenen kleinen Hausgötzen (Abb. 134). Oder ist es eine Art Zauberspiegel? (Winckler F. III, 435). In beiden Teraphim-Erzählungen scheint es sich um einen Schutz vor feindlichen Nachstellungen zu handeln. Jos. Ant. I, 19, 18 sagt zu unserer Stelle, Rahel habe sich dadurch gegen Verfolgung schützen wollen. Er kennt das Legendenmotiv (s. S. 453f. Nr. 3).

Anderer Art sind die Theraphim Ri 17f., s. hierzu mein Urim und Tummim im Hilprecht Anniversary Volume S. 235.

1 Mos 31, 32 s. S. 296. — 1 Mos 31, 39 s. S. 296.

1 Mos 31, 47ff. Zum Bau der zwei kosmischen Stätten gal'ed und miṣpah s. Winckler F. III, 438f. und vgl. S. 322.



Abb. 133: Assyrisches Gottesbild für den Hausgebrauch aus Khorsabad (Louvre).

Der Jakobskampf.

1 Mos 32, 25—33. Bei Hosea (12,5) ist die Erzählung in ursprünglicherer Form enthalten:

Er kämpfte gegen einen Engel und siegte;
der (sic!) *weinte und bat um Erbarmen.*

Jakob kämpft *mit jemand* (32, 25) und siegt. Der Zusatz: *er kam mit dem Leben davon*, stammt von einer Hand, die den Sinn nicht mehr verstand. Gegenstand des Kampfes ist der geheimnisvolle Name, der dem Bringer der neuen Zeit die Weltherrschaft verbürgt[2]. Jakob fragt

[1]) Peiser, Sitzungsber. d. Altertumsges. Prussia 1908, S. 442ff. will teraphim sprachlich mit Tešup zusammenbringen und sachlich mit den kleinen Tešup-Bildern (s. hierzu S. 219 und Abb. 88).

[2]) 32, 29 und 30 sind umzustellen, s. Winckler F. III, 440.

nach dem Namen v. 30. Der Gegner antwortet ausweichend. Das Motiv der Gewinnung des Namen-Geheimnisses wird religiös sinnvoll umgedeutet: Jakob empfängt den neuen Namen[1] und wird gesegnet (35, 9—14, an demselben Orte, wo er den Kampf gekämpft hat — v. 14 wird auch die Errichtung der Maṣṣebah als Inaugurierung der neuen Ära nachgetragen). *Er hat Götter und Menschen besiegt* 32, 39.

Der Kampfplatz ist im Sinne der mythischen Geographie die „Furt", babylonisch gesprochen: der Nibiru-Punkt (s. HAOG S. 72 ff.), der Wendepunkt des Kreislaufs. Deshalb „hinkt" hernach der Held; das Hinken ist Motiv des Solstitiums (s. das Motivregister; daher die Redensart: „hinken auf beiden Seiten"). Dem Solstitialpunkt entspricht im Tageslauf der Mittagspunkt. Im Mittagspunkt (nibiru) stellt in den Mythen der Völker der Dämon die entscheidende Frage. S. Motivreg. unter שאל, nibiru, Hinken, Schauen.

Die rationale Deutung als Alptraum, die Roscher, Ephialtes (Abh. der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. XX) gibt, kann nebenbei ihr Recht behalten. Die volkstümliche Ausdeutung des Alptraums enthält die Motive des kosmisch-mythischen Kampfes: Kampf bis zum Anbruch des Lichts, Verweigerung des Namens, Verrenkung der Hüftpfanne, versprochener Segen.

Folgende Parallelen zum Gotteskampf finden sich in der Bibel:

1. 5 Mos 33, 8 ff. Moses kämpft um die Urim und Tummim, durch die er die Leitung der Geschicke erhält, und siegt. S. meinen Aufsatz Urim und Tummim im Hilprecht Anniversary Volume 1909, S. 223 f. s. unten S. 390.

2. 2 Mos 4, 24—26. Moses kämpft mit Jahve, s. hierzu S. 359.

3. Josua 5, 13 ff. Josua tritt *ein Mann mit dem gezückten Schwert* gegenüber (der Anführer der Kriegsheere Jahves). Die heilige Stätte, an der die Szene stattfindet, sind die pesilîm am Gilgal Ri 3, 19.

Außerbiblische Parallelen:

In einem ägyptischen Zaubertexte sagt Isis zu Re, als sie die Herrschaft an sich reißen will: „Nenne mir deinen Namen" s. Erman, Die Äg. Religion S. 154 f.

Nonnus, Dionysiaca 10, 373 ff. (ed. Ludwich I, 218 f.) kämpft Herakles mit Zeus, Zeus kann ihn nicht überwinden und gibt sich schließlich zu erkennen.

Pausanias 3, 9, 7 kämpft Herakles mit Hippokoon und wird schließlich an der Hüfte verletzt (Movers, Phönizien I, 433 f.).

Alexander wird nach einem Wortkampf, der zum Gefecht führt, am Schenkel verletzt, Justin (Trogus Pompejus) IX, 3, 2; Curtius III, 27; nach Arrian II, 12 wird er im Kampf gegen Darius am Oberschenkel verwundet.

Od. 3, 351 ff. kämpft Menelaos mit Proteus um das gewünschte Wort.

1 Mos 33, 14, 16 will Winckler F. III. S. 440 wie 32, 4 und 36, 8 (wo *Esau, das ist Edom* Glosse ist) einen nordisraelitischen Sitz Esaus unter dem Namen Se'ïr annehmen, den eine andere Überlieferung nach Süden (= Edom) verlegt hat. Er beruft sich auf die Erwähnung eines Se'ir bei Putiḫepa von Urusalimmu Amarna Nr. 288 (VAB II, S. 870 f.): „bis zu den Ländern Še-e-ri (und) bis Ginti-kirmil (Gat-Karmel) ist das Land verloren". Aber gerade hier kann der äußerste Süden im Gegensatz zum äußersten Norden gemeint sein.

1 Mos 33, 18: Er *kam nach Šalem, der Stadt* Sichems (Wortspiel mit שלם *wohlbehalten*, s. S. 291).

1 Mos 33, 20 Altar für El-(berit?) in Sichem s. S. 291 f.

---

[1]) Auch der „Empfang des neuen Namens" ist übrigens Motiv des kosmischen Mythos, s. BNT 106 f. zu Phil 2, 9; Offbg 3, 12.

Die Niederlassung Jakobs in Sichem und die Schändung der Dina 1 Mos 34.

Sichem, der Sohn des Landesfürsten, liebt Dina und übt Gewalt an ihr, ohne sie rechtskräftig zur Gemahlin zu haben (1—4 können, wenn man so erklärt, sehr wohl einer Quelle angehören). Simeon und Levi rächen die geschändete Schwester.

Sichem ist das Medina der Jakobswanderung. In feierlicher Verhandlung im Stadttor werden die Jakobsleute aufgenommen v. 21 (vgl. v. 10): *Diese Männer sind* שלמים (ebenso v. 11 d. h. Sichemiten; zu Salem = Sichem s. 33, 18 und dazu S. 291)[1]. *Laßt sie sich ansiedeln im Lande* (ישב: cives sunto!) *und das Land durchziehen* (סחר: sie sollen das Recht des commercium haben wie die Söhne Jakobs 42, 34); *ihre Töchter wollen wir uns zu Weibern nehmen und ihnen unsere Töchter geben* (אחז: es soll das Recht des connubium zwischen uns sein, wie bei den Jakobssöhnen in Gosen 47, 27)[2].

Mit dieser Niederlassung in Sichem beginnt im Sinne des Pragmatismus der Erzählung die eigentliche kanaanäische Periode der israelitischen Urgeschichte. Auch das spricht dafür, daß es eine Überlieferung gab, die die Urgeschichte mit Jakob begann (S. 308). Daraus erklärt es sich, daß hier eine Erzählung eingefügt ist, die durchaus mythologisch stilisiert ist. Die orientalische Legende inauguriert den Anbruch der neuen Zeit durch mythische Motivenreihen, die den Sieg über den Drachen (Tyrannenvertreibung) andeuten und den Kampf der Dioskuren um die geschändete Schwester.

Der Inaugurierungs-Mythos verbindet zwei Motivenreihen[3]:

I. Der Drachenkampf und die Gewinnung der Königstochter.
   1. Die Königstochter wird ausgeboten[4].
   2. Der Brautwerber will sie (durch den Drachenkampf) gewinnen.
   3. Nach vollbrachtem Kampfe legitimiert er sich durch ausgeschnittene Gliederteile des Drachen.
   4. Die Jungfrau wird ihm dennoch ausgeschlagen.
   5. Er verschafft sich seinen Lohn gewaltsam.

II. Die Rächung der geschändeten Schwester durch die Dioskuren und die Tyrannenvertreibung.
   1. Die Schwester der Dioskuren wird von dem Repräsentanten der feindlichen Macht geschändet.
   2. Die Dioskuren rächen sie durch Zerstörung und Besitznahme der Stadt (Tyrannenvertreibung).

Die Charakterisierung des Simeon und Levi als Dioskuren wurde schon von

---

[1]) Im Sinne eines Wortspiels mag es zugleich bedeuten: *friedliche Leute.*

[2]) s. Winckler F. III, 441 f.; Erbt, Die Hebräer S. 27 ff. אחז babyl. aḫâzu S. 311[2].

[3]) s. Stucken, Astralmythen, besonders S. 144 f. Stucken hat den mythischen Charakter der Erzählung erkannt. Er löst aber die Erzählung überall ohne weiteres in Mythos auf, während es sich zunächst nur um den Stil der Erzählung handelt, durch den der Pragmatismus angedeutet werden soll. Vgl. Motivregister unter Brüder, Dioskuren, Ausbietung, Verweigerung, vgl. auch Grimm Nr. 60 und Varianten.

[4]) Im mythischen Stil sind die Jakobskinder Königskinder, vgl. Test. Jud. 12.

älteren Forschern erkannt. Sichem [1] ist der Drachenkämpfer, der um die Tochter wirbt. Als Bedingung wird die Beschneidung gestellt [2]. Daß Vorhäute im Sinne des mythischen Stils die vorgezeigten Gliederteile des Drachen vertreten, geht klar hervor aus einer anderen im Drachenkampf-Stile erzählten Legende 1 Sam 18, 25—27: David soll die Königstochter zum Weibe haben, muß aber erst die Philister bekämpfen (Philister = Drachen, s. zum Goliathkampf S. 449). David brachte ihre Vorhäute und legte sie dem König vollständig vor, damit er des Königs Eidam werden könnte; da gab ihm Saul seine Tochter Michal zum Weibe [3].

Sichem wird trotz der erfüllten Forderung um seinen Lohn gebracht. Er nimmt Dina mit Gewalt (in der Erzählung vorausgenommen). Die Dioskuren rächen die Schändung und zerstören die Stadt; künftig sind sie die Herren von Sichem.

Eine vollkommene Parallele bildet die griechische Sage: Helena, die Schwester der Dioskuren Kastor und Pollux, wird von Theseus und Peirithoos geraubt und nach Aphidna gebracht. Die Dioskuren befreien die Schwester und rächen sie durch Zerstörung der Feste Aphidna (s. Gruppe, Griech. Myth. S. 589 und 607).

In den biblischen Legenden ist die Rächung der geschändeten Schwester durch die Dioskuren noch einmal vorhanden: Amnon und Absalom rächen Thamar. Zu den mythischen Motiven dieser Erzählung s. unten S. 328f.

---

1 Mos 34, 30: *Ihr habt mich ‚getrübt' bei den Landesbewohnern.* עכר ist Mondmotivwort, von der Mondverfinsterung hergenommen. Es ist verwandt mit עקר, dem Fluchzeitmotivwort, s. S. 279. Vgl. 1 Sam 14, 29: Saul ‚trübt' das Land, hingegen Jonathans Augen leuchten. ʿAkhan Jos 6, 18; 7, 25 hat durch den sakralen Diebstahl das Land ‚getrübt'. Deshalb wird nach ihm ‚mit Steinen geworfen', wie bei der Mondverfinsterung geschieht. Der Dieb selbst heißt ʿAkhar (עכן ist verdorbene Schreibung), s. 1 Chr 2, 7 und Sept. und vgl. 7, 26: *‚die Stätte hieß* עָכוֹר *bis auf diesen Tag'.* — Das Motivwort kommt noch vor 1 Kg 18, 17f. (Elias-Ahab), Ri 11, 35 (Jephta in der Trauer um seine Tochter); Ps 39, 3 (Gegensatz: Erheiterung, wenn der Zorn Jahves vorüber ist); Spr 15, 6 (getrübtes Hausglück im Gegensatz zu vollem Segen).

35, 4. *Er vergrub sie* (die heidnischen Kultstücke) *unter dem heiligen Baum*, s. S. 263. טמן ist Motivwort; vgl. מַטְמוֹן „unterirdischen Schatz" Spr. 2, 4; Hi 3, 21. Vgl. unten S. 415, Anm. 1. Er versenkte sie in die Unterwelt. Sept. fügt hinzu: „und er vernichtete sie bis auf den heutigen Tag".

35, 16. 19 zu kibrat ha-'areṣ = Landesgrenze und zur Lage von Ephrata s. Winckler F. III, 444f. — 35, 22 zum Motiv des Inzestes s. S. 344 zu 49, 3 und Motivregister.

1 Mos 36, 1 ff. *Edom, Esau* in Seʿîr, dem Gebirgslande (32, 3 vgl. 36, 8).

Die Edomiter [4], assyrisch Udumu, haben in der geschichtlichen Zeit ihre Sitze im Gebiet südlich von Moab bis zum älanitischen Meerbusen und im Gebirge südlich

---

[1]) Bez. Sichem und Ḥamor (vgl. v. 24) — zwei ‚Drachenkämpfer', wie die unten in Parallele gestellten Theseus und Peirithoos.

[2]) *Am ‚dritten Tage'* (Neumond-Motiv), *da sie* כאב (*schliefen?* s. Motivregister, Winckler F. III, 442, Stucken, Astralm. S. 132f.), wurden sie überwältigt. 34, 28: *Sie rauben alles, auch ihre Weiber und Kinder und alles, was im bêt war,* d. h. im Tempel? (s. Winckler F. III, 443).

[3]) s. zu 1 Sam 18. Sehr zu beachten ist, daß die israelitischen Erzähler den mythologischen Stil nicht nur kennen, sondern, abgesehen von der besonderen religiösen Motivierung, im Sinne ihrer Gebräuche umprägen. Das Ausschneiden der Glieder wird übrigens auch in wirklichen Fällen grausamer Kriegführung so gedeutet worden sein. Der assyrische König sieht in den Feinden Tiâmat, die er bekämpft (s. HAOG S. 208). Als Drachenkämpfer schneidet er den Feinden die Glieder ab (Asurnaṣ. Ann. 92), auch die Hände (ib. 92). Ri 1, 7, wo 70 feindlichen Königen Zehen und Daumen ausgeschnitten werden, liegt dasselbe Motiv vor.

[4]) s. Buhl, Edomiter, 1893; Baudissin RPTh [3]; Winckler, Gesch. Isr. I, 189ff.

von Juda. Von hier suchten sie nach Norden vorzudringen. Die unter Ramses III. erwähnten Se'iriten sind vielleicht mit den Edomitern identisch. 1 Mos 36, 31 ff. nennt eine Liste von acht edomitischen Königen, die gelebt haben sollen, ehe in Israel ein Königtum bestand. 1 Kg 11, 14 ff. berichtet den Sieg Davids über den edomitischen König Hadad im Salztale und die Niedermetzelung „alles Männlichen in Edom". Auch Salomo hatte Edom in der Gewalt nach 1 Kg 9, 26; Edom blieb 200 Jahre Provinz Judas. Es war auch religiös ein wichtiger Besitz; denn der Sinai lag im Gebiete von Edom (s. S. 357 f.). Unter Joram um 850 wurde Edom nach 2 Kg 8, 20 von neuem selbständiges Königtum. Tiglatpileser IV. nennt auf der Tontafel von Nimrud (II R 67, 61) einen Fürsten Ḳauš-malaka von Edom neben Ahas von Juda (KT² 36)[1]. Amos redet von der Feindschaft Edoms gegen Juda. Später, als Judas Macht sank, ist diese Feindschaft verhängnisvoll geworden. Im Jahre 701 nennt Sanherib bei seinem Feldzug gegen Jerusalem unter den Tributträgern Malik(?)-rammu als König von Edom (KT² 44). Asarhaddon nennt neben Manasse von Juda Ḳauš-gabri (Ḳauš-maḫiri?) von Edom unter den 22 westländischen Fürsten, die Fronarbeiten und Heeresfolge bei den Feldzügen leisten müssen (III R 16 V, 14, vgl. KT² 51). Bei dem Zuge Nebukadnezars gegen Jerusalem trat Edom wie Moab und Ammon auf die Seite der Babylonier und rächte sich an Juda (vgl. Ez 25, 13 ff., Ps 137, 7, s. Obadjas „fliegendes Blatt gegen Edom"). Die ferneren Geschicke der Edomiter sind noch dunkel. Sie sind jedenfalls von arabischen Mächten (Nabatäerreich) aufgesogen worden.

Die Edomiter standen im Rufe der Weisheit (Ob 8; Jer 49, 7; Ba 3, 22 f.).

Zur Beurteilung der Religion der Edomiter sind wir auf die theophoren Namen angewiesen. Josephus nennt Ant. XV, 7, 9 als Gott der Edomiter *Κοζε* oder *Κωζαι*. Es ist der Gewittergott Ḳôs (Bogen) oder Ḳuzaḥ, wohl ihr eigentlicher Nationalgott, s. KAT³ 472 f. Hommel, Grundriß S. 89 und 165 hält auch diesen Gott für einen „Mondgott". Wir möchten eher an eine Form des Gewittergottes Adad denken, dessen Name in einem der theophoren Königsnamen genannt wird.

36, 6 u. 7. Trennung zwischen Jakob und Esau wie zwischen Abram und Loṭ nach rechts und links (Nord und Süd). Es ist Dioskurenmotiv, s. S. 277.

1 Mos 38, 14 ff.[2]. Thamar gebärdet sich als eine öffentliche Dirne. Ausdrücke und Sitten entsprechen dem orientalischen Kultus der Ištar. Thamar wird ḳedeša (babyl. ḳadištu) genannt, d. h. eigentlich „die Geweihte", die Tempelprostituierte, dann Hure[3]. Die Begleiterin des priesterlichen Mannes Ri 9 wird im gleichen Sinne zu verstehen sein. Die entsprechende männliche Erscheinung findet sich z. B. 1 Kg 14, 24. Die Namen von Ḳadeš und Ḳedeš (Heiligtum?) bezeugen Ḳedešen-Kult in Kanaan. Im Babylonischen heißt ḳadištu auch zunächst wie šamḫatu, ḫarimtu („die Bestrickende"?) „die dem Dienste der Ištar Geweihte" (auch Ištaritum mit Götterdeterminativ IV R 50, 44a), dann die Straßendirne. Das Ištar-Zeichen ist der Schleier. Er gehört deshalb zur Ausstattung der ḳedeša. Der Frauenschleier und speziell der Brautschleier sind ihrer Wurzel nach Ištar-Requisit (S. 312). Die Braut und

---

[1]) vgl. Peiser, ZATW 1897, S. 348 f. Zu den Kauš-Namen vergleicht Peiser dort noch 1 Chr 15, 7 קושיהו, „Ḳuš ist Jahve".

[2]) Ring und Stab gibt Juda als Pfand. Es sind die Herrschaftsabzeichen des freien Mannes, ursprünglich Zeichen des Königs (Abb. 134) der Repräsentant der Gottheit ist und die Gottheit selbst. Babylonische Götterbilder (z. B. Abb. 154) zeigen Ring und Stab. Der Hirtenstab (šibirru) gehört zu den königlichen Insignien, die in der Etana-Legende bei Anu bereitliegen für den zukünftigen König. Test. Judae 12 werden noch deutlicher im Sinne des Mythos als Pfänder genannt: Ring, Gürtel und Königstiara (vgl. die Investierung S. 339).

[3]) 38, 21. 22; vgl. 5 Mos 23, 18; Hos 4, 14; s. mein Izdubar Nimrod 59 f. Sota 10ᵃᵇ, Megilla 10ᵇ sagt: Thamar sei im Hause ihres Schwiegervaters immer verschleiert gegangen, darum sei sie nicht erkannt und für eine Buhlerin gehalten worden. Beresch. R. zu 38, 14 sagt: „Zwei Frauen verhüllten sich mit Schleiern und gebaren Zwillinge: Rebekka und Thamar (und fügt hinzu: „wäre sie eine Buhlerin, würde sie dann ihr Gesicht bedecken?" Die Verfasser haben das Motiv nicht verstanden).

die Vermählte sind der Ištar Geweihte. Der Schleier heißt bei Thamar ebenso wie bei Rebekka (24, 65), wo er ebenfalls Ištar-Motiv ist: צעיף. Zu Sarahs Schleier S. 312. Zur Ištar als Göttin der Geweihten s. S. 631 f. zu Hosea.

Auf einen weiteren höchst merkwürdigen Anklang an den Ištar-Mythos in der Thamar-Geschichte 1 Mos 38, 14 ff. macht Stucken, Astralmythen 16, aufmerksam. Von Ištar heißt es, daß sie ihre Liebhaber vernichtet (Gilgameš-Epos VI. 42 ff.)[1]. Thamars Liebe hat zwei Brüder, ʿEr und Onan, ums Leben gebracht. Den dritten will der Schwiegervater nicht hergeben: „es könne auch dieser sterben, wie seine Brüder". Vgl. Motivreg. u. Samen (fallen gelassener). To 3, 10 f. wird Sarah (zum Namen S. 259), Reguels Tochter, geschmäht: *Du bist die, die ihre Männer tötet!*[2]

Auch die andre Thamar, deren Verkehr mit dem Bruder 2 Sa 13 erzählt, ist mit Motiven des Ištar-Mythos ausgestattet. Ihre Brüder sind Amnon und Absalom[3].



Abb. 134: Kudurru aus der Zeit des Nabû-mukîn-apli aus King, Babylonian Boundary-Stones in the British Museum 1912 Blatt LXVII. König mit Stab.

Die von Amnon geschändete „schöne" (יָפָה s. S. 317) Schwester wird von Absalom *zur Zeit der Schafschur*[4] (zum Termin s. S. 460. 471) gerächt. Der Bruder tötet den feindlichen Bruder. Das Motiv der Dioskuren, die ihre Schwester rächen, wie wir es in der Simeon-Levi-Dina-Geschichte fanden (S. 325 f.), ist hier mit dem anderen

[1]) Vgl. die Semiramis-Legende, ferner Roxane, Rhea, Zenobia. Der Ritter Blaubart ist die männliche Entsprechung. Biblische Beispiele 434[1]. 460.

[2]) Asmodi bewirkt hier den Zauber. Die rabbinische Sage macht Reguel, den Schwiegervater Mosis, zu einer Art „Blaubart", der alle Freier an einem Baume probiert und verschlingt (s. Beer, Leben Mosis).

[3]) Auch Absaloms Tochter wird Thamar genannt mit dem ganz unvermittelten Zusatz, durch den „Ištar" charakterisiert wird: *Sie war ein Weib von schönem Außern.* Näheres hierzu S. 471.

[4]) Zur Schafschur bei den Babyloniern (unter Heranziehung des alttest. Materials) s. Meißner, OLZ 1911, Sp. 97 ff.; vgl. Motivregister.

von der Tötung des einen der Dioskuren durch den andern vermischt[1]. Der „weise Mann" (ḫakâm) Jonadab, der als Ratgeber auftritt, und Amnon, *der sich krank stellt um seiner Schwester Thamar willen (sie war „Jungfrau"* virgo! vgl. 13, 2. 18), riet, sich krank zu stellen, um der Schwester allein habhaft zu werden, ist der Arzt (ḫakîm) in den entsprechenden arabischen Erzählungen. Winckler, Gesch. Isr. II, 228; Ex or. lux I, 1, S. 28 hat gezeigt, wie die Geschichte in ihren Motiven Zug um Zug zur Liebesgeschichte zwischen Antiochos und seiner Stiefmutter Stratonike (der Name enthält den der Göttin Ištar!) stimmt. Als Speise wird der mythologische Kuchen gewählt (2 Sam 13, 8. 10), das Gebäck der Ištar[2]. Ein späterer Redaktor hat das nicht verstanden oder vertuscht; der Text ist an den Stellen v. 8 und 10 verstümmelt. Einen andern „Wink" hat der Erzähler durch das Gewand hineingeheimnist v. 18: sie trug ein ketonet paspasîm[3]. Das ist der Ausdruck, der nur noch für das Kleid des Joseph 1 Mos 37 (s. S. 331) vorkommt, dessen Geschichte mit Tamuz-Zügen verwoben ist. Der Geschichte fehlt in der vorliegenden Konzipierung der mythische Schluß: die heimliche Geburt und Verfolgung des aus dem Inzest hervorgegangenen Kindes (in der Höhle oder dergleichen).

1 Mos 38 (die Juda-Thamar-Legende) s. S. 327f. — 1 Mos 44, 30 s. Motivreg. unter קשׁר. — 1 Mos 46, 4 s. S. 337. — 1 Mos 49 die Tierkreiszeichen im Jakobssegen, s. S. 343ff. — 1 Mos 50 Jakobs Beweinung und Begräbnis s. S. 343. — Weitere Motive der Jakobsgestalt in der Joseph-Legende S. 331ff.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Joseph.

1 Mos 37. 39—48. 50.

Die mythologischen Motive in den Josephserzählungen.

Die Josephserzählungen sind in der vorliegenden Gestalt in der Hauptsache aus zwei parallel laufenden Quellen kombiniert: J und E, ähnlich wie in der Geschichte Jakobs[4].

Josephs Geschicke führen nach Ägypten, ins Südland, also nach der kosmischen Geographie vom babylonischen bez. kanaanäischen Standpunkt aus in die Unterwelt (s. Register und vgl. KAO I², 33. 42f.). Er wird von den Brüdern in die Grube geworfen, in Ägypten ins Gefängnis. ‚Grube' und ‚Gefängnis' sind in der mythischen Symbolik Requisiten der Unterwelt, s. S. 339f. Dann steigt er als Segensspender empor. Seine Befreiung erscheint als Rettung aus der Unterwelt, wie später die Befreiung aus

---

[1]) Eine Verballhornung der Dioskurenlegende von der Rächung der geschändeten Schwester findet sich bei Justin (Trogus Pompejus) II, 9, 1ff.

[2]) lebiba ist mit barah „essen" verbunden, das an barah „schauen" anklingt. Zu essen und schauen („Schaubrote") s. Winckler F. III, S. 436 und unten S. 395. 573. Zu den mythologischen Ištar-Broten s. auch S. 611 zu Jer 7, 18 vgl. 44, 19: Zu den Kuchen für die Himmelskönigin, d. i. Ištar, s. Motivregister.

[3]) Eine antiquarische Glosse fügt hinzu: das sei „von alters" das Jungfrauengewand der Prinzessinnen. Vgl. HL 5, 3 das Gewand der Geliebten (*Ich habe mein Kleid ausgezogen, soll ich's wieder anziehen* — Ištar-Motiv). Auch dieses Kleid ist wohl als schleierartiges Gewand zu verstehen. Zur Lesung paspasim und zur Sache s. S. 331.

[4]) Von den jahvistischen Erzählern kommt die nach Smends Analyse als J2 bezeichnete Quelle in Betracht.

Ägypten durch Moses als Kampf und Sieg über die Unterweltsmacht aufgefaßt wird (s. S. 355). Die Josephsgeschichte wird deshalb mit den Motiven des Mythos von Tamuz-Osiris ausgestattet, der in die Unterwelt hinabsteigt, um dann als Bringer der neuen Zeit emporzusteigen. Durch Wortspiele und durch Hervorhebung bestimmter Züge und Ereignisse wird auf Tamuz-Osiris angespielt. Wir finden mythische Anspielungen in folgenden Zügen[1]:

1. Joseph, der jüngste unter neidischen Brüdern (wie David S. 449 und wie der Jüngste im Brüdermärchen), erzählt seine Träume. 1 Mos 37, 6ff. E: Die Garben der Brüder neigen sich vor Josephs Garben; Sonne, Mond und elf kokabim (die elf Tierkreis-Sternbilder[2]) neigen sich vor ihm. Joseph wird ,Weltenherr' sein. Tamuz ist der Repräsentant des gesamten durch den Tierkreis rollenden Kreislaufs. Vor ihm neigen sich Sonne, Mond und die Elf. Bereits Nork, Elias 47f. hat die Beziehung bemerkt[3]. Eine Weiterführung des Motivs s. unten Nr. 11.

2. Joseph wird von den neidischen Brüdern (vgl. S. 331, Anm. 4) in den Brunnen geworfen (37, 24ff. E)[4]. Vgl. Ps 69, 16; 143, 7; Offbg 9, 1ff., wo die Bildersprache des Mythos von dem in den Brunnen des Abgrunds hinabsinkenden Stern (Aṯṯar-Tamuz als Abendstern) besonders deutlich erhalten ist. Zu bôr = Unterwelt vgl. auch Erubin 19a, und die entsprechenden Züge in den aus dem Orient stammenden Märchen: Der Brunnen führt in die Unterwelt[5]. Die Testamente der Patriarchen erweitern die Tamuz-Motive. Wenn Test. Seb. sagt, Joseph sei drei Tage im Brunnen gewesen, so entspricht das dem Tamuz-Mond-Motiv (drei Tage Unterweltsmacht im Kreislauf des Mondes, dann wächst er empor, s. HAOG S. 76ff.)[6]. Was beim Mond-

---

[1]) s. zu einigen der Motive Winckler, Geschichte Israels II, S. 67ff. und F. III, 447ff. Die Auffassung Wincklers, nach der ein fertiger Göttermythos übernommen worden sei, geht weit über das Ziel hinaus. Es handelt sich auch hier nur um kunstvolle mythische Stilisierung überlieferter Erzählungsstoffe. Völter, Ägypten und die Bibel, weist Osiris-Züge nach (4. Aufl. S. 36ff.). Sie sind dem Sinne nach einfach identisch mit den Tamuz-Zügen; Osiris ist der ägyptische Tamuz. Es scheint allerdings, daß der ägyptische mythische und legendarische „Dialekt" in der Josephsgeschichte vorliegt. Wir werden wiederholt ägyptischen Zügen begegnen. Zu Tamuz-Osiris s. meine Allg. Religionsgeschichte S. 70ff.

[2]) Es werden entsprechend 11 Tierkreisbilder gezählt, weil sich jeweils das 12. hinter der Sonne verbirgt. S. HAOG S. 150; vgl. Plato, Pheidros 26 (ed. Vollgraff p. 39): „Es sind 11 Götterhäuser, weil Hestia zu Hause bleibt." Marduk hat deshalb die Zahl XI als Sieger über Tiâmat und ihre elf Helfer. Die elf Chaosungeheuer der alten Weltordnung sind in der neuen Weltordnung die von Marduk-Tamuz regierten elf Tierkreisbilder. Vgl. hierzu auch Hommel, Aufs. u. Abh. 406, Anm. 1.

[3]) Ein neuerer Kritiker bemerkt ironisch: „da Tamuz doch die Sonne sein soll, so verneigt sie sich also vor sich selbst". Tamuz ist nicht die Sonne. Er trägt als Repräsentant des Zyklus Sonnen-, Mond- oder Ištar-Charakter, s. HAOG S. 263ff. Ohne Kenntnis der altorientalischen Lehre ist das Kritisieren verhängnisvoll. — Das Ausscheiden der Sonne bei Winckler l. c. 70 (wegen der Nacht) ist unnötig.

[4]) So häufig im Brüdermärchen. Auch Šarrukîn (Sargon I.) wurde von Leuten seines Heeres in grausamer Weise in einem Brunnen oder einer Zisterne eingesperrt und wohl so getötet. In der Stichzeile eines Leberschautextes heißt es: Šarrukînu ša ummân-šu ra-a-ṭu (ohne ina) i-si-ru-ma be-li-šu-nu ana a-ḫa-meš uš-pi-lu, „Sargon, den seine Soldaten in eine Wassergrube (zu râṭu s. die Stellen bei Jensen, KB VI, 1, S. 566) einschlossen und (die so) ihren Herrn gemeinsam überwältigten" (s. Frank, ZA XXVIII, S. 99f.).

[5]) vgl. auch Gunkel, Schöpfung und Chaos 214 Anm. 1, Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel S. 21 (Brunnen und Zisterne als Sitz der Dämonen). Variante zum Brunnen ist u. a. die Grube s. S. 288f. — Im ägyptischen Totenbuch (s. Erman, Äg. Rel. 11) grüßen die Toten, die Bewohner der Höhlen (!), Osiris auf seiner nächtlichen Fahrt.

[6]) vgl. 42, 17: die Brüder Josephs werden 3 Tage ins Gefängnis gelegt.

Kreislauf drei Tage bedeuten, sind beim Sonnen-Kreislauf drei Monate und fünf Tage (das Winterquartal samt den fünf Epagomenen, die den Ausgleich von 360 zu 365 bilden), s. S. 287. 450; HAOG S. 159. Dies Motiv kennt Test. Jos. 11, das besagt, Joseph sei drei Monate und fünf Tage beim Sklavenhändler gewesen. Das kalendarische Motiv der 3 Monate und 5 Tage als Notzeit (statt 3 Tage im Mondstil) würde dem ägyptischen Kalender entsprechen, der 5 Schalttage nach 12 × 30 Tagen rechnet, s. mein KAO III[2] S. 63, Anm. 2 und S. 64; HAOG S. 159. Der Aufenthalt beim Sklavenhändler (Gefangenschaft, s. den nächsten Punkt) gilt auch als Verweilen in der Unterwelt. — Eine dritte symbolisch-kalendarische Zahlenvariante für die Unterweltszeit (neben 3 als Mondzahl und 3 Monate + 5 Tage als lunisolarer Zeitraum) ist 40 Tage, d. i. die Zeit der Äquinoktialstürme, in denen die Plejaden heliozentrisch verschwunden sind (s. oben S. 139f.). Die Zahl der Tage, die nach 40, 3 die Beamten Pharaos im Gefängnis sind, ist ausgefallen. Es hat vielleicht 40 dagestanden; denn v. 13 ist ebenfalls eine Sinnzahl: nach 3 Tagen (Auferstehungszahl des Mondes, s. HAOG S. 76) sollen sie befreit werden[1]. Die 40 in der Verzehnfachung als Zahl des Aufenthalts in Ägypten (Unterwelt) liegt 15, 40 vor und in der späteren Aussage vom 40jährigen Aufenthalt in der Wüste; die 40tägige Reise Elias durch die Wüste (S. 545) hat denselben Sinn.

3. Joseph kommt ins Gefängnis, 39, 20ff. Das Gefängnis ist ebenfalls gleich Unterwelt. Sach 9, 11 werden die *Gefangenen* aus dem bôr (*Brunnen*) befreit. Hier ist also bôr, das sonst bildlich für Unterwelt steht, *Brunnen* und *Gefängnis* zugleich[2]. Ps 142, 8 steht der *Kerker* (= *Höhle* Davids im Sinne des Verfassers der Überschrift) im Gegensatz zum *Land der Lebendigen* v. 6. In den babylonischen Bußpsalmen ist das Gefängnis Bild für Unterwelt und Todesnöte; der aus dem Gefängnis Begnadigte stieg durch den Geruch des Lebenskrautes aus der Unterwelt empor (s. S. 82). Offbg 20, 7 vgl. 3 ist Abyssos gleich Gefängnis und 1 Pt 3, 19 steigt Christus hinab ins „Gefängnis", um den Toten zu predigen. Aber der Gang der Geschichte liefert noch weitere Anklänge. Zum Tamuz in der Unterwelt gehören auch die beiden Mitgefangenen, der Oberbäcker und Obermundschenk, von denen einer böse, der andre gut ist (wie Schuster und Schneider in der mythischen Legende s. oben S. 290; in den orientalischen Märchen oft Koch und Mundschenk). Zu dem im Gegensatz Bäcker und Mundschenk liegenden kosmischen Hinweis (Unterwelt und Oberwelt, Ceres und Dionysos) s. S. 406 und zur „Haupterhebung" S 332.

4. Der „bunte Rock" Josephs[3] 1 Mos 37, 3. 23. 32ff. wird mit dem Motivwort ketonet paspasîm bezeichnet, das nur noch 2 Sa 13, 18 f. als Bezeichnung des Gewandes der Thamar erscheint, die Ištar-Charakter trägt, s. S. 327 f. und 329, Anm. 3. Es ist das Ištar-Tamuz-Schleiergewand. Die Brüder verabreden 37, 20: *wir wollen sagen, ein böses Tier habe ihn zerrissen.* Sie tauchen das Kleid in das Blut eines Ziegenbockes (Motiv des Ersatzopfers; vgl. auch Grimm Nr. 76 und Var.) und schicken es dem Vater. Jakob ruft 37, 33:

„*Ein wildes Tier hat ihn zerrissen; ja ja, zerrissen ist Joseph.*"

Die hervorgehobenen rhythmischen Worte entsprechen der Klage um Tamuz, den der Eber zerrissen hat[4]. Joseph ist ṭaroph ṭoraph. טרף ist Motivwort (s. S. 318 zu 31, 39); ṭerephah ist im israelitischen Kultus das als Speise Verbotene, insbesondere das dem Tamuz heilige und darum (!) zur Nahrung verbotene Schwein. v. 35: Jakob wird zu seinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen. Nach Jubil. 34, 15. 23. 24 f. (s. S. 333) wird am 10. Tag des 7. Monats ein Weinen um ihn veranstaltet.

5. Der „schöne" Jüngling Joseph (vgl. Jubil 39, 5) wird von Potiphars Weib verlockt (39, 6ff. E). Sie behält das Gewand in der Hand, als Joseph sich weigert, ihr zu

---

[1]) s. oben S. 330, Anm. 6.

[2]) vgl. auch S. 434 (Šimšon). Andre Varianten sind die „Grube" (s. zu 1 Mos 14 S. 388 f.), die Höhle (z. B. Jos 10, 27), der Turm (oft in den Märchen).

[3]) s. jetzt zur Lesung und zur Sache Eisler, der bunte Rock Josefs, OLZ 1908, 368 ff., Weltenmantel S. 262[1]; Strzygowski OLZ. 1911, 509.

[4]) Vgl. HAOG S. 265, Art. Tamuz in Roschers Lex. der Mythologie. Zum ganzen Legendenstoff vgl. 1001 Nacht Recl. 23, 187 ff. (Motivreg. u. Brunnen, Brüder, Brüderneid).

Willen zu sein, und rächt sich für die verschmähte Liebe. Eine ähnliche Erzählung findet sich bei Apulejus, Metam. 10, 2ff. (ed. Vliet p. 222ff.). Die Erzählung enthält Motive, die Josef als Tamuz charakterisieren: Die Schönheit (יְפֵה תֹאַר, s. S. 317) und die Keuschheit. Tamuz wird von Ištar begehrt und sie „bereitet ihm Weinen", weil er ihre Werbung verschmäht. Und den Helden Gilgameš, der ihre Liebe verschmäht, verklagt sie bei ihrem Vater Anu (Gilg.-Ep. Taf. VI, 82ff.). Ištar rächt sich für die ihr angetane Schmach[1]. Der Sinn der Anklage wird ähnlich sein, wie bei Potiphars Weib: er hat mich vergewaltigt, s. unten S. 334 zu 39, 6ff.

6. Im Gefängnis (s. S. 331) sind auch Bäcker und Mundschenk. Sie waren wohl 40 Tage dort (s. oben S. 331). Joseph deutet ihren Traum: nach 3 Tagen (s. oben S. 330) wendet sich ihr Geschick zum Leben oder Tode (40, 15. 19).

7. Solange Joseph im Gefängnis ist (Tamuz in der Unterwelt), herrscht Hungersnot in Ägypten (41, 54). Dasselbe Motiv finden wir in der Geschichte von Rebekka-Sarah, die im Südland (= Unterwelt) ist, während Hungersnot herrscht (s. S. 310ff.).

Mit seiner „Haupterhebung" (נשא ראש 40, 13. 20) beginnt die Segenszeit. Die Redensart, die im Sinne der Apotheose (s. S. 321) oder einfach der Erquickung im Leiden (s. S. 555) und im Gegensinn der Kreuzigung des Bösen (40, 19 vom Bäcker gesagt) gebraucht wird, entspricht genau dem babylonischen niš reši. ZA IV, 12, 44: ina ûm niš-ši ri-ša-ta, „am Tage der Haupterhebung". Verwandt ist die S. 400 besprochene Redensart niš eni, „Augenerhebung (der Gottheit)".

8. Joseph ist *adôn des königlichen Hauses* und *adôn Ägyptens* (45, 8f., s. S. 339 vgl. 385). Er bringt *eine große Errettung* (45, 7 פְּלֵיטָה s. S. 339). Dem Vater wird verkündigt: *Er lebt* (45, 26). Da erwacht er aus seiner *Erstarrung* (s. zu 45, 26f. S. 337).

9. Joseph *ging über* (עבר-Motiv s. das Motivregister) das ganze Land Ägypten und sammelt Getreide auf wie Sand am Meere (41, 46ff.). Tamuz und Osiris sind als Manifestation des Mondes die Herren der Fruchtbarkeit und des Getreides. Insbesondere wird Osiris im mittleren und neuen Reich oft als Manifestation des Nil angesehen, der das Land überschwemmt und die reiche Ernte bringt.

10. In Ägypten vermählt sich Joseph mit der Tochter des Sonnenpriesters von On-Heliopolis (41, 45 E). Auch das spricht für Osiris-Züge der Legende. Osiris ist als Sohn und Liebling des Re mit On-Heliopolis verbunden s. unten S. 337. Vgl. auch die Bezeichnung des Joseph als Osar-siph in der späteren Überlieferung (s. S. 351). Dem Erzähler, der Tamuz-Osiris-Motive in die Geschichte webt, wird das wie ein Siegel erschienen sein: Hochzeit des Tamuz-Osiris mit der Sonnentochter als Höhepunkt der Segenszeit. Liegt in dem Namen ben-'ônî, den 35, 18 Rahel ihrem Kinde Benjamin gibt, eine Anspielung an On vor? On ist im Sinne des kosmischen Stils (s. Motivreg. u. און, און), die Umkehrung von jamîn im ungünstigen Sinne, s. Winckler F. III, 445f. Benjamin gehört zu Joseph im Sinne des mythischen Stiles wie Ningišzida („Herr des Baumes zur Rechten", s. S. 76). Ben-jamîn heißt „Sohn der Rechten". Zur Bedeutung von On für die Josephserzählung s. S. 337. — Der Name des Weibes des Joseph Asnath (41, 50) hängt mit Neith (und Isis?) zusammen, s. S. 340 u. S. 688 (Nachtr.).

11. Die zwölf Söhne entsprechen den zwölf Tierkreisbildern, bez. den Monaten des Jahres. Benjamin ist der 12. Ihm gehören also die fünf Epagomenen (s. S. 331). Deshalb bekommt er fünf Ehrenkleider (45, 22) und bekommt fünfmal soviel zu essen als seine Brüder (43, 34); zur fünf vgl. auch die Auswahl von fünf Brüdern 47, 2 und das Fünftel als Abgabe 47, 24ff.). Daß 43, 31ff. das mythische Neujahrsmahl beim Anbruch der neuen Zeit angedeutet wird, zeigt auch das Motiv der Trunkenheit 43, 34 (s. S. 145 und vgl. das Motivregister).

12. Die Reisen der Brüder nach Ägypten werden stilisiert als Hinabsteigen der Tierkreisbilder in die Unterwelt. Jedesmal (im Sinne des Motivs würde an zwölfmaliges Reisen zu denken sein) behält Joseph einen bei sich. Wenn er den Jüngsten behält, ist der Kreislauf zu Ende, s. Winckler, Gesch. Isr. II, 62f. Das würde also eine Weiterführung des Motivs, das der Traum Josephs ankündigt, bedeuten. Man

---

[1]) vgl. die Theseussage und die Peleussage, in der sich auch das Motiv des von seinen Brüdern gemordeten Lieblingssohnes findet, s. Stucken l. c. S. 162ff.

beachte auch, daß Jakob nach einem offenbar gekünstelten Schema 70 Nachkommen hat (2 Mos 1, 5; 5 Mos 10, 22), die von vier Frauen abstammen sollen.

13. Den Tamuz-Motiven der Josephsgestalt entspricht es, daß seine zwei Söhne mit den Motiven der beiden Hälften des Kreislaufs ausgestattet werden. Das zeigt sich in der Geschichte der Vertauschung beim Jahvisten. Jakob kreuzt die Arme und legt dem Jüngeren die rechte, dem Älteren die linke Hand auf 1 Mos 48, 17 ff. Was diese Symbolik bedeutet, zeigt die Vertauschung beim Solstitium s. Motivregister.

14. Im Segen Mosis 5 Mos 33, 17 wird von Joseph gesagt: *Er ist* (ו lies: חוא). *ein erstgeborener Stier, der seinen Schmuck hat.* Ähnlich wird er in den Jakobssprüchen 49, 22 charakterisiert s. S. 347. Im Test. Napht. 5 steigt er auf einem gehörnten, mit Adlerflügeln versehenen Stier in die Höhe. Es ist deutlich der kosmische Stier des Frühlingspunktes, der Marduk zukommt.

15. Der tote Joseph wird 50, 26 in eine Lade gelegt ('arôn, wie die ‚Bundeslade', die verwandte Zusammenhänge hat, s. S. 353, Anm. 3; 384). Jos 24, 32 wird das Begräbnis in Sichem erzählt. Es sei nochmals an Jubil. 34, 15. 23. 24 f. erinnert, wonach am 10. Tage des 7. Monats ein jährliches Weinen um Joseph veranstaltet wird. Jubil. 28, 2 ist der 1. Tamuz sein Geburtstag. Nach Rosch ha-šanah 10 wurde seine Geburt am Neujahrstag angekündigt.

Der Tamuz-Kult der Volksreligion (s. S. 272 und die dort zitierten Stellen) erklärt das Verständnis der israelitischen Geschichtsschreiber für die Motive der Tamuz-Gestalt.

Die Tamuz-Motivierung hat auch im Sinne der Jahve-Religion eine tiefe Bedeutung. Sie macht Joseph, wie wir es S. 303 f. bei Isaak fanden, zu einem *τύπος τῶν μελλόντων*, zum Träger der großen Erlösererwartung. Dieser Gedanke liefert den Goldgrund, auf den die Josephsgestalt aufgemalt ist. Joseph ist eine israelitische Erlösergestalt, wie Josua, dessen Tätigkeit bei E auch in Sichem kulminiert (Jos 24). Die Errettung durch Joseph wird im Stile des Weltenneujahrs beschrieben. Die Züge des „Messias ben Joseph", der die nordisraelitische Erlösererwartung repräsentiert, von dem aber nur Spuren im judäisch redigierten Talmud übrig geblieben sind, werden der Josephgestalt entnommen worden sein.

Glossen zu den Josephserzählungen.

Die Josephsgeschichten und die Geschichte vom Auszug zeigen echt ägyptisches Kolorit.

Georg Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis (1868) sagt: „Die ganze Geschichte Josephs muß als durchaus entsprechend den wahren Verhältnissen im alten Ägypten bezeichnet werden". Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten S. 26 urteilt, daß das ägyptische Kolorit in der Erzählung der jahvistischen und besonders der elohistischen Quelle „ziemlich gut getroffen ist".

Joseph heißt wie Abraham 1 Mos 14, 13 *„der Hebräer"* (40, 15; 41, 12). Das ist nicht ein „naiver Anachronismus", sondern es ist im Munde der Ägypter eine Bezeichnung für den Ausländer, den asiatischen Beduinen, den Ḫabiru im Sinne der Amarna-Briefe (s. S. 206. 304 f.).

1 Mos 37, 28: *Es kamen aber midianitische Händler vorüber, die zogen Joseph heraus und führten ihn nach Ägypten.* So der Elohist. Eine andere Quelle sagt: *Ismaeliter von Gilead,* d. h. allgemein Beduinen aus dem angrenzenden Ostjordanlande. Der Elohist nennt die Kaufleute Midianiter. Das ist wohl eine Verwechslung mit Ma'oniter, die Ri 10, 12 (wo Sept. ebenfalls *Μαδιαμ* = Midian einsetzt) unter den Israel bedrängenden Völkern aufgezählt werden. Die Minäer hatten seit ca. 2000 in Südarabien ein blühendes Staatswesen und besaßen in Nordwestarabien große Handels-

---

[1]) Der Verheißungstag wird hier so erklärt im Gegensatz zur üblichen Erklärung nach 3 Mos 16.

emporien. Um 600 wurden sie von den Sabäern abgelöst[1]. Sie vermittelten den Handel zwischen Südarabien und Ägypten und (auf der Straße über Gaza) mit dem Westlande und Babylonien. Hier bringen sie nek'ôt (Gummi? Aquila: στύραξ) und zeri (Weihrauch?) und lôt (Ladanum? Myrrhe?).

1 Mos 39, 6ff. Joseph und Potiphars Weib. Zum Stil der Erzählung s. S. 331f. 39, 6 ist nicht vom folgenden zu trennen. Es gehört zur Erzählung des J. Potiphar ist auf Reisen (v. 16). Nur die nötigsten Lebensbedürfnisse hatte er mitgenommen. Das sagt der Vers. Die Verleumderin sagt: *Joseph ist gekommen, um* צחק (39, 14). Das Wort hat erotischen Sinn, wie 26, 8 und wie 2 Mos 32, 6 (beim Tanz ums goldne Kalb). Es ist Motivwort, s. das Motivregister. Papyrus d'Orbiney aus der 19. Dynastie „von den zwei Brüdern" stimmt teilweise mit der Erzählung überein[2]. Der Stoff dieser Erzählung, dem der Mythos von Osiris und Set zugrunde liegt, zeigt auch sonst Verwandtschaft mit den legendarischen Zügen der Josephsgeschichte, s. Völter, Ägypten und die Bibel[4] S. 56ff. Eine merkwürdige Parallele zur Josephsgeschichte bietet der keusche Bellerofontes Hom. Il. IV, 156ff., der nach einem Drachenkampf für die Verleumdung entschädigt wird und die Königstochter samt der Hälfte des Königreichs erhält. Euripides legt Hippolytos vs. 644ff. in ähnlicher Situation Worte in den Mund, die an Josephs Wort 39, 9 anklingen. Indische Parallelen zu der Verführungsgeschichte hat von der Leyen in den Rahmenerzählungen der Cukasaptati und der Siddhapati nachgewiesen (s. Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd. 115, S. 279f.). Verwandte Motive auch in Märchen, z. B. 1001 Nacht, Recl. 19, 173ff.; s. auch Motivreg. u. Keuschheit.

1 Mos 39, 20. Joseph in Gefangenschaft. Er kommt in das bêthasohar, ins Gefangenenhaus des Königs. Da er nicht in flagranti ertappt worden ist, bleibt er am Leben, wird aber Königssklave (arad šarri). Winckler l. c. weist auf Cod. Hamm. § 129: wenn der Ehemann sein Weib verschont, soll der König auch den Sklaven leben lassen; aber er ist fortan Königssklave. So bei J. Die andere Quelle (E) hat die Verführungsgeschichte nicht. Hier ist Joseph Diener im Hause des sar-ṭabbaḫîm und hat dort die Staatsgefangenen zu versorgen.

1 Mos 40. Joseph wird 30 Jahre alt (41,46) berühmt durch Traumdeutung. 37, 19 wurde er als der ba'al ḥalomôt eingeführt. Traumdeutungen sind in Babylonien (Gudea, Nabonid) wie in Ägypten von hoher Bedeutung[3]. Im klassischen Altertum galten die Chaldäer und die Ägypter als Traumdeuter. Reste babylonischer Traumbücher haben Boissier, Choix de textes II, S. 1 ff. und Jastrow, Religion II, S. 954ff. besprochen. Vgl. den Widerhall der Josephsgeschichte bei Justin (Trogus Pompejus) 36, 2.

Die Traumbücher auf unseren Messen und Märkten bezeugen bis heute, daß Traumdeuten speziell als „ägyptische Weisheit" gilt. Alle orientalische Weisheit ist unter ägyptischer Flagge nach dem Okzident gekommen. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter[2] II, S. 81f. sagt: „„Die Ägypter setzen großes Vertrauen auf Träume und lassen sich oft in den wichtigsten Angelegenheiten des Lebens von denselben leiten. Sie besitzen zwei große und berühmte Werke über Traumauslegung. Diese Bücher werden selbst von manchen Gelehrten mit unbedingtem Vertrauen zu Rate gezogen." Der „Hofphilosoph", den der Khedive aus Höflichkeit gegen den deutschen Kaiser samt seiner Waffensammlung 1896 zur Industrieausstellung nach Berlin geschickt hatte, war vor allem, wovon ich mich selbst überzeugte, Traumdeuter.

Die Färbung der Traumerzählung ist ägyptisch. Aḫu „*Gras*" 1 Mos 41, 2 ist

---

[1]) s. meine Allg. Religionsgeschichte S. 87ff. und die dort zitierte Literatur.

[2]) Übersetzt z. B. bei Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, S. 505f.; vgl. Stucken, Astralmythen 159ff. Zu diesem Papyrus s. auch S. 47.

[3]) s. Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis S. 321f.

ägyptisches Lehnwort[1]. Wenn der Nil (bezeichnet als jeôr, Fluß = assyr. jaru'u, die semitische Bezeichnung ist wohl gewählt, weil sie einem der ägyptischen Namen des Nil ähnlich klang)[2] der Schauplatz des ersten Traumes ist, so wird vorausgesetzt, daß die Leser wissen, daß in dem fast regenlosen Lande der Nil mit seinen Überschwemmungen gleichsam der Träger der Fruchtbarkeit ist. „O daß der Nil mir Speise verschaffen möge, Nahrung, jedes Gewächs zu seiner Zeit", sagt ein alter Text. „Der Nil ist es, der alle Menschen durch Nahrung und Speise erhält" (Erman, Ägypten S. 566). Die „sieben Kühe" gehören der Mythologie an. Nach Diodorus Siculus 1, 51 ist das männliche Rind Symbol des Nil und dem Osiris, dem Erfinder des Ackerbaues (vgl. ib. 1, 21), heilig. Osiris erscheint oft in Begleitung von sieben Kühen, z. B. auf den Vignetten des 148. Kapitels des Totenbuchs (s. Abb. 135). Die zugehörige Textstelle bittet Osiris, daß entweder er oder die sieben Kühe mit dem Stier, dessen Namen er weiß, ihn im Tode mit Nahrung versorgen möchten. Sieben Ähren sind ebenfalls das Bild wunderbarer Fruchtbarkeit. Sie sind Symbol des Osiris (Erman, Ägypten S. 621 f.), wie die Kühe. Der Ostwind, der die Ähren versengen soll, stimmt zu dem gefürchteten Chamsin, der aus den südöstlichen Wüstengegenden kommt und noch heute Februar bis Juni die Vegetation bedroht.

Mundschenk und oberster Bäcker erscheinen als hohe Beamte. Die ägyptische Literatur nennt unter den höheren Beamten des königlichen Hofhaltes wiederholt den „Schenktischschreiber" und den „Süßigkeitenbereiter". Im Grabe Ramses III. fand man an den Wänden die Darstellung einer vollständigen königlichen Bäckerei[3], auch bei den ägyptischen Grabungen der Deutschen Orientgesellschaft (s. die Bäckerei im Museum der Leipziger Universität). Der irdische Hofstaat entspricht dem himmlischen Hofstaat. Marduk hat in babylonischen Texten zwei Wesire: „Was ißt mein Herr?" „Was trinkt mein Herr?"[4]. Zum mythologischen Symbolismus, s. S. 331.

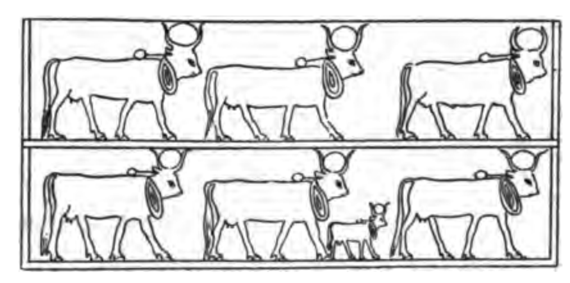


Abb. 135: Vignette zum 148. Kapitel des Totenbuches. Sieben Kühe. Nach Naville, Totenbuch Pl. CLXVII. Die 7. Kuh wohl nur aus Platzmangel klein gezeichnet.

1 Mos 41, 14. *Joseph ließ sich scheren, wechselte seine Kleider und begab sich hinein zum Pharao.* Das Scheren, bez. Rasieren des Kopfes, ist ägyptische wie sumerisch-babylonische Sitte. In den babylonischen Götterlisten hat jeder Gott seinen Barbier (s. Michatz, Die Götterlisten S. 96, Nr. 25. 29.) Vielleicht sind auch die assyrischen Haartrachten nur Perücken. Auch der heutige Orientale rasiert den Kopf. Die Erzählung macht den Eindruck, als komme dem Pharao göttliche Verehrung zu.

Die ägyptischen Denkmäler zeigen Darstellungen des sehr gesuchten Barbierhandwerkes. Ein sehr altes Gedicht nennt den Barbier, der von Straße zu Straße geht, um Kunden zu suchen, unter den selbständigen, nicht leibeigenen und nicht

---

[1]) s. Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis, 338 f.

[2]) s. Frdr. Delitzsch, Hebrew Language, S. 25, Anm.

[3]) Wiedergegeben z. B. bei Erman l. c. S. 269. Zum Tragen auf dem Kopfe vgl. K 8339 (Boissier, Choix de textes II, 1, S. 6 ff.), wo Leute Datteln etc. auf dem Kopfe tragen.

[4]) vgl. Hommel, OLZ 1907, Sp. 483.

im Dienst des Staates stehenden Handwerkern. Die Museen zeigen kunstvoll gearbeitete ägyptische Rasiermesser.

1 Mos 41, 29 ff. Die Kornkammern in Ägypten[1] für die Zeit der Hungersnot. Ähnliche Vorgänge werden in der ägyptischen Literatur an folgenden Stellen berichtet:

1. An den Abhängen von Beni Hassan findet sich in den Inschriften, die Ameni, ein Beamter des Pharao Usertesen I., bei Lebzeiten am Eingange seines Grabmals anbringen ließ, folgender Bericht[2]:

„Es entstanden Jahre der Hungersnot. Da pflügte ich alle Äcker des ‚Ziegengaus' (Besitztum des Ameni) bis zu seinen südlichen und nördlichen Grenzen. Ich ernährte seine (des Usertesen) Untertanen, ich besorgte ihre Speisen, so daß kein Hungriger unter ihnen war. Ich gab den Witwen ebenso, wie denen, die keinen Mann besitzen, nicht bevorzugte ich die Großen vor den Kleinen bei allem, was ich gab. — — — Wenn aber große Nilüberschwemmungen entstanden, die Getreide und Spelt und alle möglichen anderen Sachen bringen, so nahm ich nicht den Rückstand des Ackermanns[3]."

2. Die Inschrift eines Grabdenkmals in El-Kab, die einem gewissen Baba gilt (veröffentlicht bei Lepsius, Denkmäler), sagt:



Abb. 136: Ägyptische Getreidespeicher unter Aufsicht eines Schreibers. Nach Ball, Light S. 110. Fortsetzung Abb. 148.

„Ich sammelte die Ernte ein als ein Freund des Erntegottes. Ich war wachsam in der Zeit des Säens. Als aber eine mehrjährige Hungersnot ausbrach, verteilte ich der Stadt in jedem Hungerjahre Getreide."

3. Eine ägyptische Hungersnot aus dem Anfang des 13. nachchristlichen Jahrhunderts schildert Abdallatif (de Sacy, Abdallatif S. 360 ff.) mit allen ihren Schrecken. Eine siebenjährige Hungersnot soll zum letzten Male für die Jahre 1064 bis 1071 unsrer Zeitrechnung unter dem Chalifat von El-Mustanšir Billah nachzuweisen sein[4].

Weitere Beispiele sind S. 338. 340f. aufgeführt.

Ein Aufenthalt in Ägypten während sieben (14) Hungersjahren ist beliebtes Legendenmotiv. 2 Kg 8, 3 ist das Weib während 7jähriger Hungersnot im „Philisterlande" (wohl Ägypten bez. ägyptisches Grenzgebiet gemeint).

---

[1]) s. Abb. 136.

[2]) Veröffentlicht in Egyptian Explor. Fund I, 8, Übersetzung nach G. Steindorff.

[3]) d. h. ich forderte nicht den in den Hungerjahren rückständig gebliebenen Pachtzins ein.

[4]) s. Sayce, Alte Denkmäler S. 60.

1 Mos 45, 1 (vgl. 43, 31). *Joseph konnte nicht länger an sich halten.* אפק ist Motivwort und gehört zum Motiv des Unerkanntseins. Vgl. Esth 5, 10. Dasselbe Motivwort Jes 42, 14; 63, 15; 64, 11.

1 Mos 45, 6 vgl. 11. Noch 5 Jahre Hungersnot. Ist diese Epagomenenzahl die ursprüngliche Zahl der Hungerjahre? Vgl. hierzu S. 339.

1 Mos 45, 26 und 27. *Jakob wird starr* (פוג), dann *kam Leben in ihn* (וַתְּחִי רוּחַ). Auch hier Mondmotive (vgl. S. 300 zu Lots Weib). Zu פוג und חיה s. Motivregister.

1 Mos 46, 4 *Joseph soll die Hand auf deine Augen legen*, d. h. er soll durch Handauflegung den blinden Jakob heilen, s. Winckler F. III, 463.

1 Mos 46, 34 s. S. 351, Anm. 2.

Joseph = Janḫamu?

Wenn Joseph im Sinne der spätägyptischen Überlieferung zu Amenophis IV. gehört (vgl. die S. 351 f. besprochene Verwechslung, die Osarsiph-Joseph mit Moses zusammenbringt), so erklärt sich die Rolle, die Heliopolis (On) in der biblischen Josephsgeschichte spielt. Joseph ist nach 41, 45 der Schwiegersohn des Hohenpriesters von On, s. S. 332. Heliopolis-On ist sicher der Ausgangspunkt der monotheistischen Reform des Amenophis gewesen. Auch der Name Potiphar („Geschenk des Sonnengottes Re"), den der Hohepriester von On mit dem Käufer des Joseph gemeinsam hat, würde im Sinne des Aten-Kultus zu erklären sein.

Vor allem aber gewinnt dann eine Gestalt hohe Bedeutung, die in den aus der Zeit Amenophis III. und IV. stammenden Tel Amarna-Tafeln[1] bedeutsam hervortritt. Es ist Janḫamu, auch Eenḫamu (Nr. 286, 28) und Ji'enḫamu (289, 45) geschrieben. Dem Namen nach ist er ein Semit. Der auf einer syrischen Namenliste der 18. Dynastie auf einem Ostrakon in hieratischer Schrift aufgeführte Jnḫm (Äg. Zeitschr. 38, 17 f.) kann dieselbe Person bezeichnen. Im kosmopolitischen neuen Reiche ist es nichts Seltenes, daß ein Ausländer zu hohen Ehren kommt. Wenn Janḫamu auch nicht identisch sein wird mit Joseph, so bietet doch sein Bild eine wichtige Illustration für die biblische Vorstellung von dem ägyptischen Joseph und zeigt, daß das Milieu der Geschichte gut ägyptisch ist[2].

Nach Nr. 116, 73 f. scheint der Sitz des Janḫamu Jarimuta gewesen zu sein. Nach den Briefen ist dieses Land von den phönizischen Häfen aus erreichbar, und man mußte sein Gebiet berühren, wenn man zur Hauptstadt Chut-Aten wollte, es liegt also im Nildelta[3]. Möglich, daß es identisch ist mit der Landschaft Gosen[4], jedenfalls lag es in der Nähe.

---

1) Die Amarna-Briefe zitiert nach VAB II.

2) Marquart, Chronol. Unters. S. 33 ff. hat zuerst mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht. S. ferner H. Winckler KAT[3] S. 211 und Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter S. 27 ff.

3) C. Niebuhr MVAG 1896 S. 208 ff. hat die Bedeutung von Jarimuta erkannt: er identifizierte es mit dem gesamten Nildelta, was natürlich aufzugeben ist.

4) H. Winckler F. III 215 hat es wahrscheinlich gemacht, daß die biblische Überlieferung davon weiß. Jos 10, 41 = 12, 11 nennt „das ganze Land Gosen" unter den Eroberungen Josuas. Das ist natürlich eine unrichtige Glosse. Aber wie ist sie entstanden? Da in Kap. 10 die Eroberung von Jarmut erzählt wird, so könnte das einen Leser, der die Bedeutung des Namens Jarimuta = Gosen gekannt hat, veranlaßt haben, den Zusatz zu machen.

Janḫamu ist ägyptischer Bevollmächtigter für Syrien (Nr. 83, 31. 40). Er verwaltet die Kornkammern und Vorratshäuser in Jarimuta[1] und versorgt Syrien (Ṣumur und Gubla Nr. 85, 22. 26; 86, 15. 48 ff.) mit Getreide und anderen Bedürfnissen (85, 49; 82, 29 f.). In einigen der Briefe, besonders aus Jerusalem, tritt er als Heerführer auf. Sein ägyptischer Hoftitel ist muṣallil šarri („Schattenspender des Königs", vgl. S. 215) 106, 38[2]; als Bevollmächtigter in Syrien heißt er râbiṣu 296, 34.

Als Bevollmächtigter des Königs verfügt er über unumschränkte Gewalt. Von ihm hängt es ab, ob die Kornkammern für die Bittenden geöffnet werden. Silber und Holz, ja Söhne und Töchter, müssen gesendet werden, wenn man Getreide aus Jarimuta haben will. Wir geben eine Übersicht über die Stellen der Amarna-Briefe, die Janḫamu erwähnen:

Nr. 83, 30ff. (Rib-Addi von Gobal an den König): „Du hast mich unter die Gewalt Janḫamu's getan (nach 40—42 ist er verantwortlich für alles, was in Gobal vorgeht). So gebe er denn Getreide zur Nahrung für mich." Aus dem folgenden geht hervor, daß die Leute klagen, weil ihre Söhne (als Geiseln, Unterpfand) nach Ägypten gesendet werden mußten. — Nr. 85, 10ff. (Rib-Addi an den König): „Es ist kein Getreide da zur Nahrung für uns. Was soll ich meinen Leuten sagen? Dahin sind ihre Söhne, ihre Töchter und das Holzgerät ihrer Häuser; sie mußten nach Jarimuta gebracht werden zur Rettung unseres Lebens. Der König, mein Herr, sende Getreide in Schiffen und erhalte am Leben seinen Diener und seine Stadt (Janḫamu erwähnt Z. 23 und 48). — 86. 15ff. — 98 (Japaḫ-Addi an Janḫamu über Getreidelieferungen nach Syrien). — Nr. 102 (Rib-Addi an Janḫamu); Janḫamu habe die Hilfe verzögert und werde nun das Land verödet finden. — 106, 38ff. (Rib-Addi an den König): Ich höre, daß er (Janḫamu, der „Schattenspender des Königs") ein weiser Mann ist, und daß alle Leute ihn lieben. — 109, 37. — 116, 72ff.: Rib-Addi bittet, Soldaten, den Janḫamu nebst ....- Leuten von Jarimuta zu schicken. 117, 61: der König soll an Janḫamu und Piḫura schreiben: „Gehet und nehmt Amurru". — 118, 49: Die syrischen Städte verleumden Janḫamu und Rib-Addi. — 118, 55f. Es ist kein Diener wie Janḫamu dem König ein treuer Diener. — 127, 23. — 131, 62. — 132, 29 (vgl. VAB II, S. 1234). — 171, 5. 11. Ein Sohn Aziru's beklagt sich, daß Janḫamu seine Anstellung am ägyptischen Königshof hintertrieben habe. — 215, 9ff. (Baiawa an den König): Wenn Janḫamu nicht noch in diesem Jahre komme, würden alle Länder an die SA. GAZ verloren gehen. — 270 (Milkili an den König): Janḫamu habe 2000 Sekel Silber und die Auslieferung seiner Frau und seiner Kinder gefordert (Milkili war vorher Rebell, hatte aber den Pharao bei seinem Prozeß in Ägypten ausgesöhnt; davon wußte Janḫamu nichts). — 271: Milkili beruft sich in anderen Nöten bei Pharao auf Janḫamu, der die Verhältnisse im Lande kenne. — 283: Šuwardata desgleichen. — 284: Der König soll Janḫamu zu Šuwardata senden, der in Not ist. — 286, 28 (vgl. 285, 10): Putiḫepa von Urusalimmu bittet um Soldaten, da Janḫamu die ganze Besatzung in Anspruch genommen habe. — 289, 45 bittet Putihepa, der König möchte Ji'enḫamu zu Hilfe gegen die Feinde senden. — 296: Der König soll sich bei seinem râbiṣu (Z 24 u. 31) Janḫamu nach der Zuverlässigkeit des Jaḫtiri erkundigen. — 330, 13ff. (Šipṭi-Ba'lu an den König): Janḫamu ist ein treuer Diener des Königs und der Staub des Fußes des Königs.

Die Stellung Josephs als Verwalter der Kornkammern in Gosen 1 Mos 47, 13ff. und das Zurückhalten der Söhne Jakobs als Geiseln erinnert besonders auffällig an die Janḫamu-Gestalt.

---

[1]) Einer seiner Unterbeamten heißt Jepaḫ-Addi.

[2]) Nach Ranke in VAB II, 1171 wurde der Titel im neuen Reich oft an hochgestellte Beamte verliehen.

1 Mos 42, 6 wird Joseph שַׁלִּיט genannt, d. i. τύραννος, ein Gewalthaber im Gegensatz zu dem (von Gott eingesetzten) König Pred 7, 19; 10, 5; vgl. S. 419, Anm. 1.

1 Mos 41, 41 ff. Die Erhöhung Josephs durch Pharao. Er gibt ihm den Siegelring, bekleidet ihn mit dem königlichen Gewand, legt ihm die goldene Kette um den Hals und läßt ihn im königlichen Wagen einherfahren unter dem Huldigungsruf: ,abrekh' (babylonisches Lehnwort = abarakku, Großvezier, s. Delitzsch Prolegomena 145)[1]. K 228, Vs 55 ff. (Streck VAB VII, 162 f.) begrüßt Asurbanipal den ägyptischen Pharao Necho:

„Vertrauensvoll machte ich ihm das Herz und bekleidete ihn mit .... Kleidung und verlieh ihm eine goldene Kette als Abzeichen seines Königtums. Goldene Spangen befestigte ich um seine Hand, auf einen eisernen Gürteldolch, der mit Gold verziert war, [schrieb ich] meinen Namen [und] gab ihm denselben. Wagen, Pferde, Maultiere schenkte ich ihm zu seinem [königlichen Fahren und Reit]en."

Nach 45, 8 erhielt er den Titel *,Vater des Pharao'* (zum Titel „Vater" s. S. 259, Anm. 1) und wurde zum *Herrn* (adôn vgl. S. 332. 385) *über sein ganzes Haus* gemacht, nach v. 9 zum *Herrn* (adôn) *über ganz Ägyptenland*; v. 8ᵇ und v. 26 *Gebieter* (mošel) *über ganz Ägyptenland.*

Die Fügung Gottes wird 45, 7 als eine *„große Errettung"* (פְּלֵיטָה גְדֹלָה, Motivwort bei Errettung aus Fluchzeit-Katastrophen) gepriesen, nämlich aus der 5jährigen (Epagomenenzahl) Hungersnot (5, 6, s. S. 337)[2]. Zum Tamuz-Stil dieses Kapitels s. oben S. 332. Wie die gesamte Erscheinung des Joseph im Tamuz-Stil als Bringer der durch Fluchzeit kommenden Segenszeit geschildert wird, so sind auch die einzelnen Ereignisse als Typen im Kleinen in diesem Sinne ausgemalt.

1 Mos 42, 7: *Er stellte sich fremd gegen sie*: ויתנכר. ,Fremd' ist zugleich ,feindlich' (babylonisch nakru), vgl. S. 354; der ,andere' (babylonisch aḫû) ist zugleich der Feind. *Er ließ sie hart an* gehört zu v. 9 vor: *ihr seid Spione* (Sept. κατάσκοποι, s. Winckler, F. III, 458). 4 Mos 13, 1 ff. gehen 12 Kundschafter nach Jericho, bei P v. 21 gehen sie *vierzig Tage lang* [v. 27] vom äußersten Süden bis zum äußersten Norden des späteren Kanaan (*da wo es nach Hamath geht* s. S. 500). Bei E 4 Mos 13, 23 gehen zwei Kundschafter wie Jos 2, 1 nach Jericho. Der Kundschafter heißt babylonisch daialu. In einem aus Armenien stammenden assyrischen Briefe K 645 (BA IV, 524) wird die zweimalige Sendung von Spionen erwähnt. Als Berufsname kommt daialu wiederholt vor (s. Delitzsch, Handw. 215).

1 Mos 42, 32 f. Zum mythischen Stil s. Winckler F III, 459.

1 Mos 44, 5 der Becher ist der Wahrsagebecher (*woraus mein Herr trinkt* ist Glosse). v. 15 deutet die Wahrsagekunst an.

Zur Becherwahrsagung s. Hunger in Lpz. Semit. Studien I, 1: Becherwahrsagung bei den Babyloniern, und die dort angegebene antike Literatur; ferner

---

[1]) Die Erklärung Spiegelbergs Ägypt. Randglossen S. 14 ff. aus dem Ägyptischen ('brek „dein Herz zu dir" = „paß auf") ist wenig einleuchtend.

[2]) vgl. 2 Sam 15, 14; 2 Kg 19, 30. 31; Esra 9, 8; Jes 4, 2; 10, 20; 15, 9.

Motivreg. unter Becher. Ein Zauberbecher ist wahrscheinlich auch der Becher Sauls, den David heimlich wegnimmt 1 Sam 26, 11f. 16 s. S. 457.

Ein verabredeter Becherdiebstahl findet sich auch in der Alexanderlegende, Curtius IX, 29; Dioxippos (der Faustkämpfer, der den Mazedonier Horratos nackend, nur mit dem Stocke bewaffnet, im Zweikampf besiegt) kann den Vorwurf nicht ertragen und tötet sich mit dem Schwert. Bei Apulejus, Metam. 9, 9 (ed. Vliet p. 194f.) wird ein Becher vom Polster der Göttin gestohlen.

Die Investitur Josephs 41, 42ff., sowie die 1 Mos 43, 32 vorausgesetzten Speisesitten sind spezifisch ägyptisch, s. Gunkel z. St., Holzinger z. St. Die Namen 41, 45 צָפְנַת פַּעְנֵחַ und אָסְנַת sind beide gut ägyptisch. Der erste bedeutet nach Steindorff: „Es spricht Gott und er lebt", der andere bedeutet Ns-nt, d. i. die der Göttin Neith (Lokalgöttin von Sais) gehörige. Nach Spiegelberg l. c. 53 sind die Namen Potiphar und צָפְנַת פַּעְנֵחַ vor der 20. Dynastie (1200 v. Chr.) nicht nachweisbar, wohl aber der Name אָסְנַת.

Die Söhne Jakobs in Ägypten.

Von dem lebhaften Verkehr zwischen Syrien und Ägypten war S. 192ff. die Rede. Die „Fürstenmauer" diente zur Abwehr der Asiaten[1]. Daß



Abb. 137: Ein ägyptischer Beamter empfängt semitische Einwanderer. Relief aus dem Grabe des Haremheb (Museum von Leiden). Nach AZ 38 (1900), S. 47.

Asiaten in Hungerszeiten in Ägypten Hilfe suchten und fanden, wird in den Texten des neuen Reiches oft bezeugt.

1. In den Amarna-Texten werden wiederholt ägyptische Kornkammern erwähnt, aus denen kanaanäische Leute Getreide holen, s. die Übersicht S. 338. Vgl. 1 Mos 41, 54: *Es ward eine Teuerung in allen Landen, aber in ganz Ägyptenland war Brot.*

2. Im Fragment einer Ansprache eines hohen Beamten unter Ḥaremḥeb (um 1360 v. Chr.) ist von Barbaren die Rede, „die nicht zu leben wissen"; sie werden den Unterbeamten übergeben mit der Anweisung, ihnen eine Überschreitung der angewiesenen Gebiete nicht zu gestatten.

3. Im Papyrus Anastasi VI, 4, 14ff. berichtet ein ägyptischer Beamter: „Wir haben die Beduinenstämme von Edom die Merneptah-Festung nach den Teichen des Merneptah passieren lassen, um sich und

[1]) s. oben S. 194. Vgl. Müller, Asien und Europa 102; ZDPV VIII, 217. Brugsch, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot, meint, daß die *Mauerwüste* (midbar-šûr) 2 Mos 15 22 nach dieser Mauer benannt war. Abb. 137 zeigt bittende Semiten vor einem ägyptischen Beamten.

ihr Vieh zu ernähren auf dem großen Weideland des Pharao, der schönen Sonne aller Länder"[1].

4. Nach dem Abschluß des Staatsvertrags zwischen Ramses II. und den Hettitern (S. 218) schickt Ramses II. bei einer Landeskalamität den Hettitern Schiffe mit Korn, s. Erman, Ägypten S. 707[2].

1 Mos 47, 7 f. Die Landschaft, die den syrischen Hirten eingeräumt wird, heißt nach der jahvistischen Quelle Gosen. Sie liegt im Delta. Es war fruchtbares Weideland (47, 6), wohl geeignet für die hebräischen Schafzüchter (46, 34). An zwei Stellen des jahvistischen Berichts sagt die Sept. statt Gosen „Distrikt der Stadt Gosen in Arabien" (1 Mos 45, 10; 46, 34). Diese Stadt Gosen ist durch die Ausgrabung Navilles sicher identifiziert mit der ägyptischen Stadt Gsm an der Stelle des heutigen



Abb. 138: Vorratskammer aus Pithom. Aus Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten. Nach den Ausgrabungen Ed. Naville's.

Ṣaft el Henne, östlich vom Nilarme Bubastis, der Hauptstadt der ägyptischen „Provinz Arabien", die den religiösen Namen „Gau des Gottes Spt", der die Sinaibewohner schlägt, führt[3].

Allerdings läßt sich nicht beweisen, daß das Gosen des Jahvisten mit dem ägyptischen Gsm identisch ist. Aber der Zusammenhang des jahvistischen Berichts weist auf dieselbe Gegend: eine Landschaft im Osten des Reiches diesseits der auf der Landenge von Suez gelegenen Grenzfestungen; jenseits derselben ist unfruchtbare Wüste[4].

---

[1]) s. Spiegelberg. Der Aufenthalt Israels in Ägypten, S. 24 f. Es folgen nach einer Lücke die andern Namen der Stämme, die die Festung des Merneptah passierten.

[2]) Auch für Griechenland war Ägypten in Notzeiten das Kornland. Nach Justin (Trogus Pompejus) VI, 2, 1 f. schickten die Ägypter den Lazedämoniern Schiffe und Getreide.

[3]) Der Name im modern. Ṣaft erhalten; s. Art. Gosen in RPTh[3].

[4]) s. zu Jarimuta = Gosen S. 337.



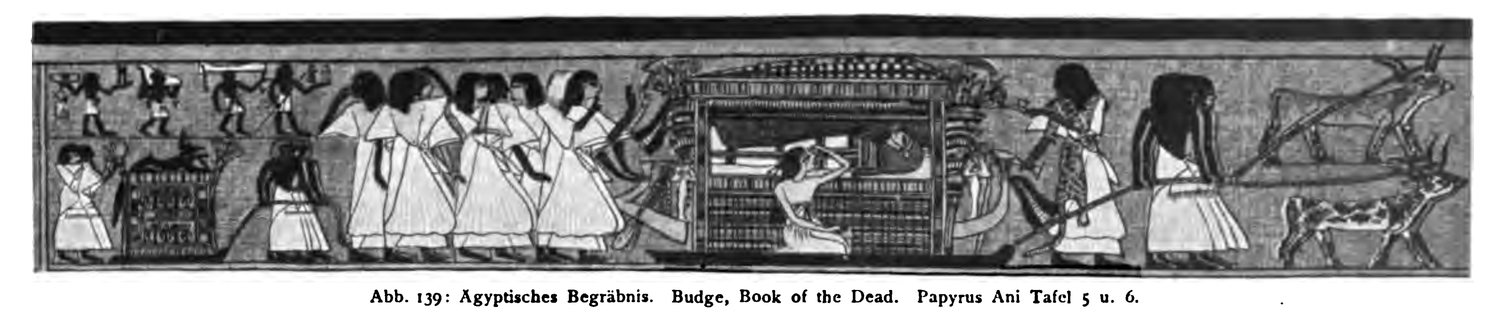


Abb. 139: Ägyptisches Begräbnis. Budge, Book of the Dead. Papyrus Ani Tafel 5 u. 6.



Abb. 140: Das ägyptische Totengericht. Aus dem Papyrus Ani. Nach Ball, Light from the East. Titelbild.

Wenn der Priesterkodex die Gegend das „Land des Ramses" nennt (1. Mos 47, 11), so ist das ebenso zu beurteilen wie die Angabe der griechischen und memphitischen Übersetzung 1 Mos 46, 28: Pethom, Stadt im Lande des Ramses. Es sind hier Namen aus dem Bereiche der späteren Ereignisse (die bedrückten Hebräer sollen Pithom unter Pharao Ramses gebaut haben) in den Bericht eingetragen worden. Sept. nennt auch den Ort der Begegnung, dort, wo der hebräische Text des Jahvisten einfach Gosen sagt 1 Mos 46, 28: *bei der Stadt Heroon im Lande des Ramses*, — während die memphitische Übersetzung „nach Pethom, der Stadt im Lande von Ramasse" und v. 29 „in die Gegend der Stadt Pethom" sagt. Durch die Ausgrabungen Ed. Navilles[1] in Tell el Maskhuta (1883) ist festgestellt, daß diese nahe bei der Landenge Suez im Wadi Tumilât gelegene Trümmerstätte den Ort einer Stadt bezeichnet, die den religiösen Namen Pr-'tm (vokalisiert nach Steindorff etwa Pi-Atom „Haus des Gottes Atom") führt, und die offenbar identisch ist mit der 2 Mos 1, 11 von den bedrückten Hebräern erbauten Stadt Pithom. Da dies Pithom in der Gegend von Hero zu suchen ist[2], so stimmt Sept. mit J überein und der Begegnungsort der Sept. liegt im Gebiete der Landschaft Gosen, östlich vom Nilarme Bubastis.

1 Mos 47, 29f. Joseph schwört, indem er die Hand auf das Zeugungsglied Jakobs legt, wie Eliezer bei Abraham 24, 2 f. (s. S. 307). Zu dem Verlangen, in der Heimat begraben zu werden, vgl. Ilias 16, 453f.; 23, 82ff.

1 Mos 49, 24 s. S. 308. — 1 Mos 49, 25 s. S. 36.

1 Mos 50, 1ff. Jakob wird in ägyptischer Weise von den Ärzten (vgl. Jer. 46, 11) 40 Tage lang einbalsamiert (vgl. Herod. II, 86). Dann halten die Ägypter 70 Tage Totenklage. v. 7ff. zeigt einen „gewaltigen Zug" von Ägypten nach Kanaan. So etwa sind die Gesandtschaftszüge der ägyptischen Delegationen zu denken, wie sie die Amarnabriefe voraussetzen.

1 Mos 50, 10: statt גרן האטד wird גרן הדד (Hadad-Tanne) zu lesen sein (vgl. S. 385). Es wird eine 7tägige Osiris-Tamuz-Klage gehalten, wie um Josia Sach 12, 11 (vgl. 2 Chr 35, 24 f.). Man erwartet die Wiederkunft des Erretters. Zu der realistischen Eschatologie der Ägypter, die auf Israel nicht ohne Einfluß geblieben sein kann, s. meine Allg. Religionsgeschichte S. 68ff.

1 Mos 50, 25: Auch Joseph wird nach seinem Tode einbalsamiert und in einer ‚heiligen Kiste' ('arôn) beigesetzt, s. S. 384f. vgl. S. 353, Anm. 3. Abb. 139 und 140 illustrieren ein ägyptisches Begräbnis und das ägyptische Totengericht.

Die Tierkreisbilder im Jakobssegen.

1 Mos 49.

Daß die Sprüche des Segens Jakobs[3] auf die zwölf Tierkreiszeichen anspielen, ist längst erkannt worden[4]. Der gegenwärtige Text, dessen Redaktor den Sinn nicht

[1]) Vgl. Naville, The store city of Pithom and the route of Exodus, London 1888.

[2]) J. Dillmann, Pithom, Hero, Klysma in den Sitzungsberichten der Kgl. Pr. Ak. der Wissenschaften 1885 XXXIX.

[3]) Jakob sagt ‚die Zukunft' voraus: אחרית הימים Jes 2, 1; Mi 4, 1; Hos 3, 5. Die Sterbenden gelten als hellsehend; vgl. Ilias 16, 850ff.; 22, 355ff. (Patroklos, Hektor); Xenophon, Kyrop. 8, 47 (der sterbende Kyros); Pythagoras nach Diodor 18, 2, 1.

[4]) Kircher, Oedipus Aegyptiacus 1654, z. B. II, 1, S. 21. Aus der neueren Literatur vgl. (außer Dupuis und Nork passim) Stucken, Astralmythen; Ders., MVAG 1902, 166ff.; Zimmern, ZA 1892, 161ff., KAT^3 628; J. Lepsius, Reich Christi VI, 375f.; Winckler F. III, 464ff.; Hommel im Hilprecht Anniversary Volume 270ff; Bischoff, Babylonisch-Astrales im Talmud und Midrasch S. 48ff.

mehr verstanden hat, läßt die Motive nicht mehr überall klar erkennen. Den Sinn gibt Midr. Tanchuma B. ויחי 16 richtig an: „Die Zwölfzahl der Stämme ist in der Weltordnung begründet; ..... der Tierkreis hat 12 Sternbilder" (vgl. dazu die S. 309 genannten Stellen). In Josephs Traum (S. 330) waren die elf Brüder bereits als kokabim charakterisiert, die sich mit Sonne und Mond vor dem den Weltkreislauf und das anbrechende neue Zeitalter repräsentierenden Joseph (Tamuz) verbeugten. Auch die Reisen der Söhne nach Ägypten zeigen die Motive der Wanderung der zwölf Tierkreisbilder in die Region der Unterwelt (S. 332). Die 12 Söhne erscheinen gewissermaßen als die Kalenderheiligen der 12 Monate des Weltenjahres bis zum Anbruch der neuen Zeit und zugleich als Repräsentanten der Weltherrschaft (s. S. 308f.). Die Textüberlieferung ist schlecht und aus verschiedenen Quellen zusammengefügt. Es ist sehr leicht möglich, daß der vorliegende Text verschiedene „Theorien" vermengt. Vielleicht behält Winckler recht, der F. III, 464ff. die Reihenfolge aus der Anordnung der babylonischen Tierkreisgötter (vgl. die Tierkreisengel Hen. cp. 82; Offbg 21, 12) erklären will. Die vorliegende Anordnung entspricht den Genealogien (nach der Mutter) und der geographischen Lage.

Ruben
v. 3f.
Airu-Ea bêl tenišêti[1]

Wassermann.

Er heißt viermal „der Erste", und das Recht „des Ersten" wird ihm entrissen. Er muß nach einer andern Überlieferung die Führerrolle Judas gehabt haben (Dillmann, Genesis[6] 457). Als Wassermann würde er Ea entsprechen, oder vielmehr in einem vorhergehenden, durch Ea abgelösten Äon Mummu (zu Mummu = Ea bez. im nächsten Äon = Marduk-Adapa, Sohn Eas, s. HAOG S. 22). Die neue Zeit entsteht durch Zeugung zwischen Mutter und Sohn. Ruben *befleckte das Bett seines Vaters*[2]. Der Inzest bedeutet Weltherrschaft. Vgl. Sueton, Caesar 7: Cäsar hat den entsprechenden Traum, der Astrolog sagt ihm: „du wirst Weltenherr"; s. Motivreg. u. Inzest.

Vom Standpunkte des neuen Zeitalters ist der Träger des alten Zeitalters (Kingu, Mummu) der Wasserdrache. Auch dieses Motiv findet sich im Ruben-Segen. Es ist von פחז כמים die Rede. Schon Dillmann, Genesis S. 458 übersetzt das mit „Überschwall des Wassers" (Sept. ἐξύβρισας ὡς ὕδωρ). Mit Ruben wird hiernach jedenfalls eine wasserspeiende Erscheinung in Zusammenhang gebracht. Das Flußpferd, an das man zunächst denkt, ist nach Hi 40, 15ff. gleich Behemoth, dem Chaosdrachen der Urzeit. Behemoth ist nach Hi 40, 19 „Erstling" wie Ruben, „Erstling der Wege Gottes", Herr des vergangenen Äon. Plutarch, de Is. et Os. cp. 32 sagt: „Die Ägypter schreiben dem Flußpferde Schamlosigkeit zu; denn es soll seinen Vater töten und mit Gewalt seiner Mutter beiwohnen"[3].

---

[1]) Wir setzen die Monatsnamen und ihre Götter hinzu, wie sie IV R 33, Nr. 2 aufgeführt sind, also die entsprechenden babylonischen „Tierkreisheiligen" (s. Jensen, KB VI, 2, S. 22ff.) Der Schalt-Adar, der in der assyrischen Liste Ašur als abu ilâni zukommt, fehlt hier.

[2]) Bilha (wohl an Stelle der Lea gesetzt) trägt Züge der Ištar-Aphrodite, der Gattin des hinkenden Ninib-Mars-Hephästos. Ruben begibt sich zu ihr; „Unterwelt" = „Ozean", s. HAOG S. 95, die Szene am Südpunkt statt am Nordpunkt (man beachte, daß 1 Mos 49, 4 עלה steht, nicht ירד), Ninib = Nergal S. HAOG S. 93 und 95.

[3]) Ob in der zweiten Hälfte ein Doppelsinn beabsichtigt ist („*du wurdest geschändet* statt *du hast Schändung verübt*), wie Stucken will, so daß auch das andre Motiv der Urzeit, das Motiv der Kastration des Urvaters (Rahab Ps 89, 11 vielleicht in diesem Sinne gemeint) hineinspielt?

Ruben entspricht also einem Tierkreisbild in der Wasserregion, das an der Stelle unsres Wassermanns gestanden hat und als Flußpferd oder dergleichen dargestellt wurde. Vgl. Stucken, MVAG 1912, Nr. 4, S. 46ff.

Simeon und Levi v. 5—7 Sivan-Sin, Erstgeborener Sohn Inlils[1]

Zwillinge.

Sie erhalten zusammen einen Spruch und werden als „Brüder" besonders bezeichnet neben vier andern Brüdern derselben Mutter. Als Dioskuren fanden wir sie bereits bei der Rache für die Schändung ihrer Schwester Dina (Motiv des neuen Zeitalters, s. S. 325f.). *Sie töteten in ihrem Zorne den Mann* (Tyrannentöter s. S. 325f. zu 1 Mos 34, wo Simeon und Levi im Stil des Dioskuren-Mythos als Tyrannentöter erscheinen) *und verstümmelten den Stier* (עקר-Motiv s. Motivregister), wie die Dioskuren Gilgameš und Engidu[2] im Gilgameš-Epos, dessen zwölf Gesänge ebenfalls mit dem Tierkreis zusammenhängen, den Himmelsstier verstümmeln und vorher den Tyrannen (Humbaba) töten.

Juda v. 8—12 Tamuz-ḳurâdu ilNinib (der göttliche Held Ninib)[3]

Löwe.

Juda wird als Löwe gepriesen (vgl. Offbg 5, 5) mit šebeṭ (Zepter, Parallelglied: meḥoḳeḳ zu seinen Füßen)[4]. Das Sternbild des Löwen ist Sommersolstitial-Zeichen, wenn der Stier das Tierkreiszeichen des Frühlingsmonats ist. Der Hauptstern ist der Regulus, der schon bei den Babyloniern šarru „Königstern" hieß. Man denkt sich ihn im Phantasiebild des Löwen entweder „zwischen den Füßen" oder „am Herzen" des Löwen liegend (s. HAOG S. 112). Der „Herrscherstab zu den Füßen des Löwen Juda" bedeutet vielleicht den Regulus als Glücksstern des Königs[5]. Šilo ist ein Motiv der Erlösererwartung, das trotz neuerer Hypothesen der Erklärung spottet[6]. Weinstock und Esel sind Requisiten des neuen Zeitalters (S. 76. 145). „*Die Augen trübe vom Wein, die Zähne weiß von Milch*" — darin liegen weitere Tamuz-Motive. Eine Hälfte gehört zu Tamuz in der Unterwelt, die andere zu Tamuz, der leuchtend (als Neumond) emporsteigt.

---

1) Sin heißt (in Hinsicht auf die Mondhälften) elammê „Zwilling", s. HAOG S. 95.

2) s. Zimmern l. c. 162. Aber nicht eine „Reminiszenz an Gilgameš und Engidu" finden wir hier, sondern in beiden Fällen das gleiche kosmisch-mythologische Motiv. Zu Gilgamešepos und Tierkreis s. mein Izdubar-Nimrod S. 66ff., Jensen, Das Gilgameschepos I, S. 77ff. und in der Festschrift für Sachau S. 72ff.

3) Zu Ninib = Tamuz s. HAOG S. 278f. Zum Wechsel von Ninib und Nergal ib. S. 93 und 95.

4) Natürlich ist nur ein Attribut gemeint; zu meḥoḳeḳ vgl. Ps. 60, 9; 5 Mos 33, 21.

5) Auf der Westterrasse des Nemrud-Dagh ist das Horoskop des Antiochos von Kommagene eingemeißelt (s. HAOG S. 112, Abb. 88 nach Humann-Puchstein, Reise in Kleinasien). Die drei großen sechszehnstrahligen Sterne haben die Beischrift: *Πυρόεις Ἡρακλ[έους], Στίλβων Ἀπόλλωνος* und *Φαέθων Διός* = Mars, Merkur, Jupiter. Dazu das Sternbild des Löwen (auch auf Münzen des Antiochos zu finden) und darin der Neumond. Antiochos nennt sich *θεὸς δίκαιος* und *ἐπιφανής*.

6) Wichtig ist der von Kittel im Kommentar zitierte Zusatz der syrischen Übersetzung zu 1 Chr 5, 1—2: „Von Juda wird der König, der Messias, ausgehen." Die Auslegungen von 1 Mos 49, 10 im Altertum bis Ende des Mittelalters hat Posnanski, Schilo, Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre 1904, gesammelt. Vgl. auch die S. 563 zitierte Sohar-Stelle. Zu Šilo = Še'ôl s. S. 347 Anm. 3 und S. 563.

Sebulon v. 13
Ṭebet-Papsukkal als Wesir (sukkal) von Anu und Ištar

Steinbock.

Sebulon wohnt am Meere. Beim Steinbock beginnt die Wasserregion. Er ist dem „Jäger" (Wortspiel mit Ṣidon am Meere, ṣaid „Jagd" s. S. 316), dem arcitenens, benachbart.

Issaḫar v. 17 f.
Kislev-Nergal ḳurâdu rabû

Krebs.

Issaḫar wird mit einem Esel verglichen, der im Stalle lagert. Die Esel (aselli) mit der Krippe sind im Sternbild des Krebses (vgl. Zimmern, ZA VII, 171 f., Stucken, Astralmythen S. 269 f. 273. 591 f. Zum Motivwort menûḫa und zum kosmischen Sinn des Esels s. Motivregister.

Dan u. Dina (?) v. 16
Ab-Ningišzida bêl [irṣitim] [1]

Wage.

Dan schafft sich Recht. Daher das Symbol der Wage, die als Gerichtswage Unterweltmotiv ist (s. unten Anm. 1). Und er ist eine „Viper am Wege". Serpens ist libra benachbart. Sie bringt durch einen Fersenbiß den Reiter zum Sturz (עקב-Motiv, s. unten). Sind v. 16a und b als 2 Dan-Sprüche zu trennen? Soll sich die 2. Hälfte auf Dina beziehen = Virgo des Tierkreises? So vermutet Fr. Hommel. Virgo wird mit der Wage dargestellt (s. HAOG S. 114) und hat als Ištar die Schlange als Symbol (s. HAOG S. 254).

Der Spruch wird unterbrochen durch das Wort der Erlösererwartung: *Auf dein Heil warte ich, Jahve.* Der Sinn der ganzen Kreislaufsymbolik ist die Erlösererwartung. Nach Ablauf des Weltenjahres an einem bestimmten kritischen Punkte tritt die Errettung ein. Der Einschnitt ist vielleicht deshalb hier gemacht, weil im Sinne des mythischen Stils der „Fersenbiß" den Beginn der zweiten Kreislaufhälfte anzudeuten scheint (s. zu dem עקב-Motiv S. 315 und unten zu Gad).

Gad v. 17
Tišri-Šamaš ḳurâdu

Schütze.

Gad wehrt sich (als Bogenschütze), wenn die Schützen am Wege (die räuberischen Beduinen) ihn mit Pfeilen beschießen. Zur Sonne als Bogenschütze s. HAOG S. 251. Auch hier ist das Fersen-Motiv (עקב) angewendet; s. S. 315 und oben; vgl. Motivregister.

'Ašer v. 20
Marḫašvan-Marduk apḳal ilâni

Fische.

'Ašer liefert Königsleckerbissen. Der Fisch ist im orientalischen Mythos (vgl. die Märchen aus 1001 Nacht, Ring des Polykrates) der Königsleckerbissen; s. Motivregister.

Naphtali v. 21 [2]
Elul-Ištar bêlit [mâtâti].

Widder.

Statt ajjâlâ kann ajil „Widder" gelesen werden. *Von ihm kommen anmutige Reden.* Da wir bereits bei Ruben ägyptische Färbung fanden, so wird an die Reden des „Widders" unter König Bokchoris zu erinnern sein, die Alter ankündigen [3].

Winckler F. III, 466 bleibt bei ajjâlâ Hirschkuh, das ja zur weiblichen Kalendergöttin paßt und erinnert an die Hirschkuh, die für die geopferte Dioskurenschwester eintritt (s. oben zu 1 Mos 22 S. 303 u. Motivreg. u. Hirschkuh).

---

[1]) So zu ergänzen nach CT XXXIII, pl. 2, col. II, 8. Der „Herr des Baumes zur Rechten" (S. 76. 332) ist „Herr der Unterwelt". Zur Unterwelt aber gehört die Wage als Gerichtswage, s. HAOG S. 114.

[2]) Der Reihenfolge der Geburt nach gehört Naphtali hinter Juda, Issaḫar und Sebulon (in dieser Reihe) hinter 'Ašer.

[3]) vgl. HAOG S. 222 f. Der neuen Zeit geht Kampf voraus. Bei der Geburt Naphtali's wird 1 Mos 30, 8 der überwundene Kampf hervorgehoben.

Joseph v. 22—26 Šebaṭ-Adad, gugal von Himmel und Erde	**Stier.** Joseph wird im Mosessegen 5 Mos 33, 17 mit einem Stier (Wildochs) verglichen (s. S. 333). Denselben Sinn hat wohl 1 Mos 49, 22: *Ein Farre ist Joseph, ein Farre, ein 'Alî-.....*[1]; *mein spätgeborener Sohn ist ein 'Alî-Stier.* In dem Stier ist der Bringer des neuen Zeitalters gekennzeichnet, s. HAOG S. 120[2].
Benjamin v. 27 Adar — „die Sieben, die großen Götter".	**Skorpion.** Benjamin wird als Wolf geschildert. Der Wolf (lupus) steht südlich von scorpio, dem Stier (Joseph) entgegengesetzt (zu Joseph-Benjamin als Gegenpole s. S. 332). Der Wolf ist im Mythos Frauenräuber. Der Wolf Benjamin Ri 21 raubt die Frauen von Šilo[3], wie der Wölfling Romulus die Sabinerinnen und wie Wölunder, Slagfidr und Egil, die im Wolfstal wohnen, sich die Frauen rauben, die im Wolfsee baden (s. Stucken, Astralmythen 101. 503; MVAG 1902, Nr. 4, S. 34.).

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Der Auszug aus Ägypten.

Ägyptische Nachrichten über den Auszug.

Wie die Geschichte Abrahams mit Babylonien, so ist die Geschichte Josephs mit Ägypten verbunden. Nach der Erzählung 2 Mos 1 haben die in Gosen im Delta ansässigen Hebräer allmählich eine Gefahr für Ägypten gebildet, etwa wie die nomadisierenden Aramäer und Chaldäer später für Assyrien[4]. Darum hat einer der Pharaonen die arbeitsfähigen hebräischen Grenzbewohner unter strenge Aufsicht gestellt[5] und zu Fronarbeiten benutzt, wie wir dergleichen oft von assyrischen Königen hören. 2 Mos 1 ff. erzählt nun, wie die Hebräer unter der Führung Mosis den „Auszug aus Ägypten" erzwungen und das Joch abgeschüttelt haben.

Die ägyptischen Denkmäler berichten nichts über den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten und über den Auszug. Stade sagt: „Wir werden

---

1) Das Parallelglied muß Stier bedeuten. Der Text ist verdorben. Zimmern erinnert für עלי an den Himmelsstier Alû im Gilgameš-Epos und fordert im Hinblick auf 5 Mos 33, 17 und auf das Parallelglied שור statt עין ein Wort wie ראם (bab. rêmu), Stier.

2) Die Gleichsetzung des „Bogens Josephs" mit Orion in Bereschit rabba ist nicht nur „der Kuriosität wegen" zu nennen (Zimmern); sie zeigt, daß die Juden die Motive verstanden.

3) Hier soll sicher auf Še'ôl, Šilân „Unterwelt" angespielt werden. Zimmern sucht ZA VII, 163f. dieselbe Bedeutung 1 Mos 49, 10. Die Frauen werden aus der Unterwelt geraubt.

4) Gegen Stades ganz unverständliche Ansicht, in dem dicht besiedelten Ägypten sei für ein fremdes Nomadenvolk mit seinen Herden so wenig Platz gewesen, wie etwa im „deutschen Reiche", s. Winckler, Krit. Schr. I S. 28f.

5) s. S. 340 Nr. 2; 352. Zum Frondienst Abb. 141.

Genaues über Israels Befreiung nur erfahren, wenn die Steine Ägyptens weiter reden wollen." In der Tat sind aus der in Betracht kommenden Gegend bisher nur sehr wenig Denkmäler zutage getreten. Aber auch wenn zeitgenössische Nachrichten aus dem Delta vorhanden wären, ist es nach allem, was wir von den uns zugänglichen Nachrichten über den alten Orient wissen, sehr unwahrscheinlich, daß Ereignisse wie der Exodus Gegenstand eines Berichts sein würden[1]. Die ägyptischen Historiographen vermeiden ängstlich, Ereignisse, die für Ägypten demütigend sind, zu berichten. Selbst der gewaltsame Tod des Pharao (der übrigens aus der Erzählung gar nicht unbedingt hervorgeht)[2], würde nicht erzählt werden[3]. Gerade über den Tod der Pharaonen erfahren wir selten etwas.

Aber wenn auch die ägyptischen Staatsurkunden nichts über den „Auszug" berichten, so hat sich doch in sagenhaften Überlieferungen eine Erinnerung an die Hebräer in Ägypten erhalten.



Abb. 141: Kriegsgefangene Asiaten, rechts oben der aufsichtführende Fronvogt. Darstellung aus dem 15. vorchr. Jahrhundert. Die vollständige Szene bietet Abb. 142.

Die ägyptischen Sagen von der Austreibung der Aussätzigen.

Diodorus Siculus 40 erzählt nach Hekatäus von Abdera (Zeitgenosse Alexanders des Großen): Es lebten viele Fremde unter den Ägyptern und dienten den Göttern in anderer Weise als diese. Eine Pest, von welcher das Land heimgesucht wurde, sei den Ägyptern ein Zeichen dafür gewesen, daß die Götter über den Verfall der ägyptischen Gottesverehrung zürnten. Sie vertrieben alle Ausländer; ein Teil der letzteren zog unter Führung Mosis nach Judäa und gründete die Stadt Jerusalem."

---

[1]) „Die assyrischen Nachrichten sind viel ausführlicher, unendlich viel genauer in ihren Angaben über die politischen Ereignisse ihrer Zeit, aber nicht einmal dort würde man dergleichen erwarten können, geschweige denn in dem Phrasenschwulst der ägyptischen Annalen. Man mache sich nur klar, was das Ereignis — immer seine Geschichtlichkeit in den Formen der Exodus-Erzählung vorausgesetzt — für Ägypten bedeutet oder besser, was es nicht bedeutet hätte." Winckler, Krit. Schriften I, 27.

[2]) Höchstens bei J könnte davon die Rede sein. 15, 4 spricht für das Gegenteil, Ps 136, 15 beweist nichts (s. Hummelauer, Rev. des quest. hist. 1891, 358). Vgl. übrigens S. 285 unten zu 1 Mos 14.

[3]) Wir werden sehen, daß Merneptah II. in Betracht kommt. Sein Grab liegt in Theben in Biban-el-Moluk, wurde aber schon zu den Zeiten der Griechen geöffnet, s. Miketta, Der Pharao des Auszuges, S. 45. Das Fehlen der Mumie beweist nichts. Nach einem Nilhymnus ist er in hohem Alter gestorben, s. Wiedemann, Äg. Gesch. 477.

Tacitus, Hist. 5, 3 sagt: Die meisten Quellenschriftsteller stimmen darin überein, daß bei einer in Ägypten ausgebrochenen ekelhaften Krankheit Bochorias beim Orakel Amons Abhilfe gesucht und die Weisung erhalten habe, sein Reich zu säubern, und das den Göttern verhaßte Geschlecht (der Juden) nach anderen Gegenden fortzuschaffen. So habe man auf die Leute gefahndet und sie zusammengebracht; als man sie in einer Wüste sich selbst überließ, hätten alle weinend vor sich hingestiert; nur einer der Vertriebenen, Moy'ses, habe sie aufgefordert, von Göttern und Menschen keine Hilfe zu erwarten, da beide sie verlassen hätten, sondern auf sich selbst zu vertrauen unter der Führung, die sie zuerst von ihrer Not frei gemacht hätte. Sie fielen ihm zu und zogen, durchaus unkundig, wie sie waren, aufs Geratewohl ihres Weges. Doch jetzt brachte sie nichts so sehr in Not, als der Mangel an Wasser; und schon waren sie, nahe am Sterben, überall niedergesunken, als ein Rudel wilder Esel von der Weide her nach einem dichtbeschatteten Felsen lief. Moy'ses folgte denselben, und wie er aus dem Graswuchse des Bodens geschlossen, brachte er reichliche Gänge von Quellen zutage.[1] Das half, und nachdem sie ohne Unterbrechung einen Marsch von sechs Tagen gemacht hatten, nahmen sie am siebenten unter Vertreibung der Bewohner das Land (Kanaan) ein, wo die Stadt und der Tempel gestiftet wurde.

In anderen Berichten werden die Vertriebenen mit Hilfe eines bekannten Legenden-Motivs (s. Motivregister unter Aussatz und vgl. S. 331, Anm. 2), selbst als Aussätzige geschildert. Die Vertreibung der Israeliten wird dabei mit der Vertreibung der Hyksos vermischt.

Manetho, Priester zu Heliopolis zur Zeit der ersten Ptolemäer, erzählt nach Jos. c. Apionem I, 26f[2] folgendes (im Auszug mitgeteilt): König Amenophis wünschte, gleich einem seiner Vorfahren, namens Horos, des Glückes teilhaftig zu werden, die Götter zu schauen. Ein weiser Mann, welchem er sein Verlangen mitteilte, erklärte ihm, daß sein Wunsch nur dann gewährt werden könne, wenn er ganz Ägypten von den Aussätzigen und übrigen Unreinen befreie. Infolgedessen ließ er alle mit Körpergebrechen Behafteten, 80000 an Zahl, aus dem ganzen Lande zusammenbringen und in die Steinbrüche östlich vom Nil zwischen diesem und dem Roten Meer abführen, wo sie schwere Arbeit verrichten mußten. Auf ihre Bitte gestattete er ihnen indes später, sich in der von den Hyksos verlassenen Stadt Avaris anzusiedeln. Hier nun machten sie einen ehemaligen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph zu ihrem Anführer und schwuren ihm unbedingten Gehorsam. Die erste Sorge Osarsiphs, welcher seinen Namen jetzt in Mose umgewandelt haben soll, ging dahin, einer etwaigen neuen Verschmelzung der Aussätzigen mit den Ägyptern entgegenzuarbeiten. Daher erließ er Gesetze, wonach die Aussätzigen mit keinem außerhalb ihrer Genossenschaft Stehenden Gemeinschaft

[1]) s. Motivregister unter Esel und vgl. S. 360.

[2]) Nach 1, 16 ἀδεσπότως μυθολογούμενα.

Abb. 142: Ägyptische Handwerker-Malerei von der Wand des Rechmerê in Schêch Abd el-Kurna bei Theben. Die unterste Reihe: Ziegelarbeiter. Nach Mémoires de la mission arch. franç. au Caire V, 1 pl. XIII. Abb. 141 bietet einen Abschnitt in Vergrößerung.

pflegen, keine Götter anbeten und der von den Ägyptern als heilig verehrten Tiere sich nicht länger enthalten, sondern sie schlachten oder sonst töten sollten. Nachdem er hierauf auch noch die Stadt Avaris stark befestigt hatte, traf er alle Vorbereitungen zu einem Kriege gegen Amenophis und verbündete sich zu dem Ende mit den Hyksos in Jerusalem, von welchen er mit einem Heere von 200000 Mann unterstützt wurde. Auf die Nachricht hiervon sandte Amenophis seinen erst fünfjährigen Sohn Sethos, der auch Ramesses hieß, zu dem ihm befreundeten Könige von Äthiopien, um ihn dort in Sicherheit zu wissen, und trat dann selbst an der Spitze von 300000 Mann den Aufständischen entgegen, wagte aber schließlich keine Schlacht, sondern zog sich erst nach Memphis, dann nach Äthiopien zurück. Ägypten war hierdurch der Gewalt der verbündeten Aussätzigen und Hyksos preisgegeben, und diese wüteten gegen alles, was den Ägyptern heilig war. Nach Verlauf von 13 Jahren (s. S. 287) aber kehrte Amenophis mit seinem Sohne Ramesses mit zwei Heeren nach Ägypten zurück und trieb die Verbündeten bis an die syrische Grenze.

Lysimachus von Alexandrien (ca. 70 v. Chr.) berichtet nach Jos. c. Apionem I, 34: Zur Zeit des Königs Bokchoris (HAOG 223f.) habe das Volk der Juden, welches aus Aussätzigen, Krätzigen und anderweitigen Kranken bestand, in den ägyptischen Tempeln gelagert und gebettelt. Auf Weisung des Gottes Amon habe Bokchoris die Aussätzigen und Krätzigen im Meere ertränkt, die übrigen in die Wüste getrieben. Diese letzteren seien nun unter Führung Mosis nach Judäa gezogen und hätten dort die Stadt Jerusalem gegründet.

Eine zweite Überlieferung des Manetho nach Jos. c. Apionem 1, 14 vgl. Euseb., praep. evang. 10, 13 lautet: Unter der Regierung des ägyptischen Königs Timaos seien Fremde von unberühmtem Geschlecht, welche von einigen für Araber gehalten würden und jedenfalls Hirten oder Nomaden waren, in Ägypten eingefallen. Sie eroberten das Land, zerstörten die Tempel, mißhandelten die Eingeborenen und machten einen aus ihrer Mitte, namens Salatis, zum Könige. Dieser wählte sich Memphis zur Residenz, forderte in Unter- und Oberägypten Tribut ein und hielt das Land durch Besatzungen, welche er in die wichtigeren Orte legte, in Gehorsam. Die Ostgrenze des Landes befestigte er gegen etwaige Einfälle der Assyrer und baute namentlich eine im saitischen Nomos auf der Ostseite des bubastischen Nilarmes gelegene Stadt, welche nach einer alten Göttersage Avaris hieß, zu einer sehr starken Festung aus, der er eine Besatzung von 240000 Mann gab und welche den Hauptstützpunkt seiner Macht gebildet zu haben scheint. Diese eingedrungenen Fremdlinge wurden Hyksos genannt. Nachdem die Hyksos 511 Jahre lang geherrscht hatten, empörten sich die einheimischen Dynastien der Thebais und der übrigen Landesteile und begannen einen großen und langwierigen Krieg gegen sie. Endlich gelang es dem Könige Alisphragmuthosis (Misphragmutosis), sie zu besiegen und in einem Orte einzuschließen, welcher Avaris hieß und einen Umfang von 10000 Tagwerk hatte. Da sie Avaris zu einer starken Festung ausbauten, so waren sie nicht mit Gewalt daraus zu vertreiben. Nur auf gütlichem Wege konnte sie Thummosis zum Abzug bestimmen: 240000 Mann stark zogen sie nach der syrischen Wüste und ließen sich in Judäa nieder.

Ptolemäus Mendesius (Anfang des 1. nachchr. Jahrh.) sagt, daß Israel unter dem Pharao Amosis ausgezogen sei (Euseb., praep. ev. 10, 10). Und Apion bei Jos. c. Apionem II, 2 erzählt, daß Mose aus Heliopolis im 1. Jahre der 7. Olympiade, d. i. 752 v. Chr. 110000 Aussätzige, Blinde, Lahme usw. nach Judäa geführt habe.

Justin (Trogus Pompejus) 10, 2, 12 sagt, die Juden seien als Krätzige und Aussätzige aus Ägypten unter Moyses vertrieben worden.

Chairemon von Naukratis (1. nachchr. Jahrhundert) berichtet in seinem Werke *Αἰγυπτιακά* nach Josephus contra Apionem 1, 32: Amenophis habe 250000 Unreine und Bresthafte aus Ägypten vertrieben. Die Ausgetriebenen wandten sich unter Führung des Schriftkundigen Tisiten (d. i. Moses) und Peteseph (d. i. Joseph) nach Pelusium, trafen dort 380000 Leute, welchen Amenophis ein weiteres Vordringen in Ägypten nicht gestattete, verbündeten sich mit ihnen und nötigten Amenophis zur Flucht nach Äthiopien. Erst sein Sohn Ramesses habe die Juden, 300000 an Zahl, aus Ägypten vertrieben und bis nach Syrien verfolgt.

In dieser doppelten Überlieferungsreihe verbirgt sich historische Erinnerung an Ereignisse, die uns die Bibel als den Auszug der Josephsleute erzählt[1].

Beide Berichte stimmen darin überein, daß eine religiöse Bewegung, die sich innerhalb Ägyptens gegen den polytheistischen Kultus geltend macht, mit Nomaden sympathisiert, die aus Palästina kommen und schließlich dahin zurückkehren. Die Anhänger der ägyptischen Bewegung werden samt ihren syrischen Verbündeten „Unreine" und „Aussätzige" genannt[2] — das ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern als Ausdruck des religiösen Abscheus. Der Stützpunkt der Bewegung ist in beiden Überlieferungen die Stadt Avaris. Die Volksetymologie wird dabei an die Hebräer gedacht haben. Denn das hebräische Wandervolk ist es — so sagt deutlich die spätere ägyptische Deutung der Überlieferung —, das dort eine Feste hatte und das von den „Aussätzigen" zu Hilfe gerufen wurde. Der Führer dieser ausländischen Nomaden ist nach Manetho Osarsiph, nach Chairemon Tisiten. Osar-siph ist Jo-seph. Die ägyptische Überlieferung hat den als Gottesnamen verstandenen ersten Teil des Namens (Jahu, vgl. Ps 81, 6 die Namensform Jehoseph) durch den ägyptischen Gottesnamen Osiris ersetzt. Der Name Tis-iten stimmt dazu, wie wir gleich sehen werden. Beide Traditionen haben die Gestalt des Joseph mit dem späteren Führer Moses vermengt: Manetho, indem er beide für identisch hält, Chairemon, indem er Moses neben Joseph (Osarsiph) als Führer nennt.



Abb. 143: Ramses II. Aus Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten S. 34. Vgl. auch S. 207 Abb. 80.

Es muß eine monotheistische Bewegung in Ägypten sein, an die Manethos und Chairemons Berichte anknüpfen. Man denkt ohne weiteres an Amenophis, der 1380 die Stadt Achet-Aton als Residenz baute, sich selbst Echnaton (d. h. „es ist dem Aton angenehm") nannte und sich als Inkarnation des Einen Gottes, des Sonnengottes, verehren ließ. Es ist der Naphuriria (Naphururia) der Amarna-Briefe (s. S. 200 ff.). Wir wissen, daß nach seinem Tode die Reform wieder ausgerottet und Achet-Aton gewaltsam zerstört wurde[3]. Wenn der Führer

[1]) Spiegelberg, Der Aufenthalt der Israeliten in Ägypten S. 13 vgl. 29 und OLZ 1904, 130 setzt die Hyksos-Dynastie 1700—1550 an.

[2]) Im Papyrus Sallier heißen sie „die Fieberleute", d. h. die, welche aus den Deltasümpfen die Malaria bringen. Die Verachtung der Schafhirten als „Unreine" bei den Ägyptern mag Anlaß zur Anbringung des verächtlich machenden Legendenmotivs (s. Motivreg. u. Aussatz) gegeben haben. Auch die ägyptische Bezeichnung der Syrer als šasu kann dazu beigetragen haben. 1 Mos 46, 34 scheint sich in den Schlußworten („die Schafhirten der Ägypter ein Gegenstand des Abscheus") eine Erinnerung an die Verachtung der „aussätzigen" Asiaten zu verbergen. Die Begründung stimmt nicht zu dem Vorhergehenden. Die Aussage, daß die Jakobleute friedliche Hirten sind, soll doch wohl den Pharao beruhigen, nicht seinen Abscheu wecken!

[3]) s. Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens S. 293 ff.

der syrischen Verbündeten nach Chairemon Tisiten heißt, den Manetho Osarsiph nennt, so würde das zu der auch sonst bezeugten Erscheinung unter Amenophis stimmen, daß Vasallen Namen erhielten, die den neuen Kultus verherrlichten —: iten (aton) ist die Sonnenscheibe. Die Annahme, daß Achet-Aton der mit dem Syrer Osarsiph verbundene „aussätzige" Pharao ist, stimmt auch ziemlich zu dem chronologischen Anhalt, den Manetho gibt. Denn der Pharao Amenophis, der hier im ägyptischen Sinne als der „fromme" König erscheint, ist offenbar Amenophis III.

Als Pharao der Bedrückung gilt neuerdings, freilich im unaufgeklärten Gegensatz zu der oben besprochenen spätägyptischen Tradition, Ramses II. (s. Abb. 80 u. 143.) Maßgebend für diese Ansicht ist die späte Glosse רעמסס zu Pithom. Zu seiner Zeit bildeten allerdings die asiatischen



Abb. 144: Ramses II. Museum in Kairo. Nach einer Photographie.



Abb. 145: Merneptah. Aus Spiegelberg, Aufenthalt Israels in Ägypten S. 38.

Nomaden eine große Gefahr, so daß er wohl Veranlassung haben konnte, auf die Hebräer in Gosen ein scharfes Auge zu haben. Nach seinem Tode brachten unter Merneptah libysche und nubische Horden Ägypten an den Rand des Verderbens. Die Gosenstämme mögen damals mit den verwandten bene Jsrael in Kanaan konspiriert haben. Die Merneptah-Inschrift S. 211 („Israel ist erbeutet") mag damit zusammenhängen. Von Merneptah (um 1250, s. Abb. 145) würde dann der Exodus erzwungen worden sein.

Die mythologische Stilisierung der Mosesgeschichte.

Moses ist wie Jakob und Joseph eine Erretter-Gestalt[1]. Die Befreiung aus Ägypten gilt, wie wir sehen werden, als Kampf und Sieg über den Drachen. Die Erlöser-Motive, mit denen seine Gestalt verwebt wird, kennt noch die spätjüdische

[1]) Unter einem anderen Gesichtspunkte untersucht Stucken, MVAG 1902, Nr. 4, S. 22ff. die mythischen Motive der legendarischen Erzählung.

Auffassung. Schemot rabba zu 2 Mos 1, 22 berichtet, daß die Sterndeuter (!) dem Pharao gesagt hatten, eine Frau gehe mit dem Erlöser Israels schwanger; und zu 2, 4 heißt es, Mirjam habe geweissagt: meine Mutter wird einen Sohn gebären, welcher Israel erretten wird. Zur Rettung durch die Ammen s. Motivreg. unter Amme.

Der Bringer der neuen Zeit wird im Stil der Erzählung mit bestimmten Motiven ausgestattet, die entweder mit den überlieferten Ereignissen seines Lebens verbunden oder als ausschmückendes Beiwerk der Erzählung beigegeben werden, oder in Namen, Zahlen und Wortspiele hineingeheimnist werden.

1. Der „stattliche" (טוב 2, 2) Held ist von geheimnisvoller Herkunft. Selbst wenn die Geschichte den Namen des Vaters kennt, wird er im mythologischen Stil als „vaterlos" bezeichnet (s. HAOG S. 209f.). Die Elternschaft von Amram und Jokebed 6, 20 ist Zusatz von P[1]. Im Segen Mosis hat sich das mythische Motiv von der vaterlosen Herkunft Mosis erhalten:

5 Mos 33, 9: *Der von Vater und Mutter sprach: Ich sah sie nicht, der seine Brüder nicht anerkannte und nichts wissen wollte von seinen Kindern.*

Man vergleiche damit das ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος bei Malkisedek Hebr 7, 3, ferner Berach. 58a: Elias habe weder Vater noch Mutter gehabt, und aus dem babylonischen Material Gudea Cyl. A II, 28ff., III, 1ff.: „Ich habe keine Mutter, du (die Göttin) bist meine Mutter, ich habe keinen Vater, du bist mein Vater, ... am heiligen Orte hast du mich geboren"[2].

2. Der Held wird verfolgt vom Drachen und in einem Kasten gerettet. Die Stelle des Drachen vertritt hier der Pharao von Ägypten[3]. Der Kasten heißt tebah, wie der Kasten, in dem Noah, der Bringer des neuen Weltzeitalters, gerettet wird. Das heimlich geborene Kind bleibt drei Monate verborgen. Das Erretter-Motiv des Mondlaufs ist hier auf den Sonnenlauf übertragen; die drei Monate des Jahres (drei Monate vor Frühlingsanfang) entsprechen den drei Tagen des Schwarzmondes, die dem Neumond vorausgehen (s. oben S. 331). *Da die Mutter sah* (2, 2), *daß das Kind stattlich* (ṭôb)[4] *war, nahm sie*[5] *für ihn einen Kasten von Schilf und verpichte ihn mit Asphalt und Pech* (vgl. 1 Mos 6, 14) *und setzte ihn, nachdem sie das Kind hineingelegt hatte, ins Schilf am Ufer des Nils.* In der Sargongeschichte heißt es: „die Mutter legte mich in einen Korb von šûru-Rohr, ina iddê bâbi-ia (beachte den Ausdruck bâbu „Tor" bei einem Kästchen) iphi, verschloß mit Pech meine Tür. In den Tamuz-Hymnen liegt der Tamuz-Knabe im Schiff (s. meinen Artikel Tamuz in Roschers Lexikon der Mythologie V Sp. 53).

---

[1]) Vgl. 4 Mos 3, 27f. 2 Mos 2, 1 *Und er nahm die Tochter Levis* (Sept. korrigiert τῶν θυγατέρων).

[2]) „Ohne Vater und Mutter" ist nur eine der vielen mythologischen Stilisierungen der geheimnisvollen Geburt. Vgl. HAOG S. 209ff. und Motivreg. unter Geburt.

[3]) Bei Jos. Ant. II, 9, 2ff. sind die Motive innerhalb der jüdischen Überlieferung deutlicher bezeugt. Wahrsager haben hier dem König die bevorstehende Geburt des gefährlichen Rivalen vorausgesagt. Zu den Sagengestaltungen im Talmud und Midrasch ist bis zum Erscheinen des 3. Bandes von bin Gorion, Die Sagen der Juden auf Wünsche, Aus Israels Lehrhallen I, 1f. zu verweisen. BNT 46ff. habe ich gezeigt, daß der Verfasser von Matthäus 1f. die Motive kennt und zeigen will, wie die Motive auch zu den Ereignissen der Kindheit Jesu stimmen. Der Drache ist hier Herodes. Noch die mittelalterlichen Spiele kennen das Motiv, indem sie Herodes stets als rotbärtig (s. Motivregister u. „rot") darstellen. Besonders durchsichtig sind die Motive Offbg 12, 1ff. Der Drache will das Kind verschlingen. Es wird gerettet und zum Throne Gottes entrückt (12, 5). Vorher wird Offbg 11, 19 die mit κιβωτός bezeichnete Lade im Himmel gezeigt. Lade und Thron sind also wohl als identisch gedacht. Diese Beobachtung ist entscheidend für die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Sinn der Lade, s. S. 384f. und zum Ganzen Motivreg. unter Rettung und Flucht.

[4]) Bei Justin (Trogus Pompejus) XXXVI, 2, der eine eigenartige Geschichte der Juden bringt, ist Moyses „gelehrt und schön" (vgl. Ap G 7, 22). Auch das sind Motive der Errettererwartung. Zu ṭôb „stattlich" s. S. 111 und Motivregister.

[5]) Liegt auch hier in לקח das Motiv der Entrückung vor?, s. Motivregister.

3. Die Himmelskönigin nimmt den Geretteten als Sohn an. Ištar liebt Tamuz. In der babylonischen Sargon-Legende gewinnt Ištar den von der Vestalin geborenen und im Kasten geretteten Knaben lieb und verleiht ihm Herrschaft (HAOG S. 211). Die Kindheitsgeschichte Mosis benutzt zur Hervorhebung des Motivs die Überlieferung von der Erziehung Mosis am königlichen Hofe. Die ägyptische Prinzessin vertritt Ištar-Isis (vgl. S. 293). Dasselbe Motiv erscheint noch einmal bei der Erziehung Hadads (Hadad = Tamuz!) 1 Kg 11, 14—25, der dann die ägyptische Prinzessin heiratet, die ihm den Knaben Genubat gebar (s. S. 503). Die Prinzessin findet im Kasten das weinende Kind (2, 6). Der Tamuzknabe weint. Es wird eine Amme geholt[1]. Die Prinzessin nimmt den Knaben als Kind an.

4. Auch der rätselhafte Name Mošeh enthält ein Motiv. Der Name entspricht vielleicht einem Bestandteil ägyptischer Personennamen, der „Sohn" bedeutet. Ein Gottesname wäre dann zu ergänzen, vgl. Thut-mosis, „Sohn des Thot". In dem hebraisierten Namen aber verbirgt sich ein Motiv. *Der aus dem Wasser Gezogene* erklärt jemand 2, 10, der das Motiv nicht verstand[2]. Der Name bedeutet, hebräisch gedacht, vielmehr „der Ziehende"[3]. In der Legende von der Aussetzung des im Schilfkorb geretteten Sargon (S. 353) soll das Wasserschöpfen etwas Entscheidendes bedeuten. Es wird dreimal wiederholt. Akkî heißt: „Ich habe Wasser gezogen"; nâk mê ist der Wasserziehende. Das Wasserschöpfen[4] ist im babylonischen Kulturkreis die Hauptaufgabe des Gärtners. Gartenbau und Ackerbau sind im babylonischen Sinne identisch. Der Bringer der neuen Zeit ist Gärtner[5] oder Ackerbauer (der vom Pflug geholt wird). Auch der im Kasten gerettete Sargon ist Gärtner. Als „Wasserzieher" und „Retter" zugleich erscheint Moses in der Legende vom Wasserschöpfen für die 7 Töchter des Priesters in Midian 2, 15ff. (J). Er vertreibt die Bedränger (יְגָרְשׁוּם) und wird zum Helfer (מֹשִׁיעַ 2, 16) s. S. 356f. Er ist dabei auf der Flucht (ברח) wie Jakob, der in derselben Situation Wasserzieher und Helfer ist (s. S. 317, vgl. auch 438).

Als Ištar-Gestalt ist im Verlauf der Erzählung auch Ṣipporah gezeichnet[6]. Ihr Name bedeutet Taube oder Schwalbe. Beide sind die Vögel Ištars. Auch die Ištar-Gestalt Semiramis heißt „die Tauben liebende". Sie gebiert ihm ein Kind, das er Geršom (גֵּרְשֹׁם) nennt, nach dem Motivwort יְגָרְשׁוּם in der Rettungsgeschichte gebildet; der hieratische Name wird als ger šâm gedeutet: *Wanderer hier* in einem fremden, d. h. feindlichen Lande[7].

Wir wollen gleich an dieser Stelle einige weitere Marduk-Tamuz-Motive der Moses-Geschichte zusammenstellen:

2 Mos 2, 14: Moses hat sich *zum Herrn und Richter gesetzt.* Das ist der Grund zur Verfolgung des Moses. Der Pharao will ihn umbringen. Vgl. die Kyroslegende. Astyages hat geträumt, daß Kyros die Herrschaft an sich reißen wird. Das verfolgte

---

1) Zu der Hebamme s. Motivregister unter Amme.

2) Oder liegt eine Umkehrung des Motivs vor wie 2 Sam 22, 17: *Er langte herab aus der Höhe, ergriff mich und zog mich aus großen Wassern?*

3) So schon ATAO[1] 256 unter Hinweis auf Akkî, den „Wasserträger" bei Sargon, ähnlich dann Winckler F. III, 468f. S. Motivregister unter מִצָּה.

4) Beiläufig bemerkt, handelt es sich um den armseligen Beruf der Wasserschöpfer im A. T. an den Stellen 1 Kg 14, 10; 1 Sam 25, 22. 34, wo sich also Luthers aus Sept. und Vulg. übernommene kuriose Übersetzung von מַשְׁתִּין בְּקִיר *bis zum Knaben, der an die Wand pißt* (ähnlich bei Kautzsch) erledigt.

5) s. S. 117[4] (Gärtner als Königstitel) und HAOG S. 211; Winckler F. II, 167 Anm. 2.

6) צפר „zwitschern" von Vögeln, assyr. ṣapâru mit der Bedeutung „piepen". Asurnaṣirpal II., Annal. II, 75f. (KB I, 82f.) wird von den Sipirmenäern gesagt daß sie „wie Weiber piepen" (ṣap-ru-ni). — 4 Mos 22, 2ff. Balak, der König von Moab, heißt „Sohn Ṣippors". Zu צפר als Ištar-Motiv s. auch S. 426[2].

7) Zu fremd = feindlich s. S. 339 und Motivregister unter אח und נכר.

Kind wird ausgesetzt und von einem Rinderhirten erzogen. In der Moseslegende ist das Motiv der Verfolgung zweimal vorhanden. s. Motivreg. u. Verfolgung u. Flucht.

Zu 2, 15ᵇ (Wasserschöpfer) s. oben S. 354 und S. 356.

2 Mos 7, 1: *Ich mache dich zum Gott für Pharao und Aaron soll dein Prophet sein.* Moses entspricht Marduk und Aaron Nabû (nabî'), wie Barnabas und Paulus AG 14, 1 ff. den Lystrensern als Jupiter und Merkur erscheinen, die das neue Zeitalter bringen. Näheres S. 357 und 361 zu 2 Mos 4, 10 ff.

Die Befreiung aus Ägypten ist Sieg über den Drachen. Die Spaltung des Meeres 2 Mos 14, 21 ff. soll wie die Spaltung des Jordans durch Josua Jos 3, 16 an die Spaltung des Chaosungeheuers erinnern; s. S. 367 u. 414.

Moses tritt vor das Volk verschleiert (Tamuz-Attar-Schleier). Seine Entschleierung würde den Tod bedeuten, s. HAOG S. 75 und S. 388.

Er trägt den Wunderstab (Requisit des Orion-Tamuz) s. S. 360f. Wie Dionysos Milch und Honig (Preller, Griech. Myth. I, 555), so schlägt Moses Wasser aus dem Felsen 4 Mos 20, 8—12; vgl. S. 594, Anm. 2.

Er kämpft mit Gott um Urim und Tummim (Schicksalsverwaltung) s. S. 390 f.

Als er im Sterben war, *war sein Auge nicht erloschen, seine Frische nicht verschwunden*, 5 Mos 34, 7. Vgl. Henoch 72, 37: *Wie sie aufgeht, so geht sie unter* (die Sonne). Tamuz-Marduk steigt jugendfrisch in die Unterwelt.





Abb. 146. Abb. 147.
Babylonische Siegelzylinder (Zeit der Dynastie von Ur), die Göttin mit Vogel darstellend.
Nach Ward, Seal Cylinders S. 83, Nr. 228. Vgl. auch Abb. 22.

Dem Marduk-Motiv der Geburtsgeschichte entspricht das Nebo-Motiv der Sterbegeschichte. Nabû-Nebo ist der sterbende Marduk, s. HAOG S. 277. Darum nennt eine Quelle den Todesberg Nebo 5 Mos 32, 49. Nach 34, 1 ist es Pisga im Abarim-(Nibiru-)Gebirge, s. S. 410. Moses sieht das Land und stirbt (s. Motivregister unter Schauen).

Dreißig Tage währt die Trauer. *Und die Israeliten beweinten Mose* 30 *Tage lang* (das ist die Zeit der Tamuz-Trauer, Monat Tamuz); *erst dann war die Zeit des Trauerns um Moses voll* 5 Mos 34, 8 [1].

Die Beispiele für die Anwendung der Motivenreihe von der Verfolgung des Bringers der neuen Zeit und von der Rettung im Kasten, die ATAO 2. Aufl. S. 410ff. beigebracht wurden, habe ich HAOG S. 211 ff. wiederholt und vermehrt.

Moses in Midian.

2 Mos 2, 15. Die eigentlichen Motive der Flucht, die in der legendarischen Überlieferung auf einen für orientalische Verhältnisse geringfügigen Anlaß zurückgeführt werden, kann man sich an der Sinuhe-Geschichte veranschaulichen, S. 194ff. Moses war gewiß bereits damals eine politische Persönlichkeit, vgl. 2 Mos 11, 3 [2] mit 2, 14. Der Mann, der *sehr*

[1]) s. Winckler F. II, 345, Gesch. Isr. II, 89.

[2]) Zu dem Legendenmotiv, das damit verbunden ist, s. oben S. 354.

viel galt am Hofe des Pharao, begann in mißliebiger Weise *als Herr und Richter* aufzutreten. Er ergreift die Flucht vor Pharao (2, 15) und kommt nach „Midian" (s. S. 333f.) zu Jethro, der am Horeb als kohen (=arab. kâhin) an einem Heiligtum seines Amtes waltete innerhalb einer Organisation, die wir uns ähnlich wie die des Stammes der Koreischiten am Mekka-Heiligtum vorstellen dürfen. Die Geschichte führt uns in minäisches Kulturland, in ein Gebiet, auf dem später das Nabatäerreich und dann die römische Provinz Arabia Peträa blühten. Der Kultus in jener Gegend zeigt, wie wir sehen werden (S. 380), viel Verwandtschaft mit dem späteren israelitischen Kultus. Vielleicht war er das Bindeglied zwischen den Hebräern in Kanaan und den Hebräern in Gosen. Der Vermittler des Kultus an die Mosesleute wird Aaron gewesen sein, der nach unsrer Auffassung minäischer Priester bei Jethro war und dann künstlich zum „Bruder" Mosis im genealogischen Sinne gemacht wurde, s. hierzu S. 361f. Zu Babylonien und Ägypten meldet sich jedenfalls als drittes Kulturzentrum, das seine Einflüsse auf Israel geltend macht: Arabien[1].

Das nordwestliche Gebiet, einschließlich der Sinai-Halbinsel, das den Schauplatz der Exodus-Geschichte bildet, war in jener Zeit von minäischer Kultur in demselben Grade beherrscht, wie heute von der islamischen Kultur[2]. Bis kurz vor der mosaischen Zeit gehörte es zur ägyptischen Machtsphäre, s. oben S. 192ff. In den für uns in Betracht kommenden Zeiten schweigen die Inschriften über diese Gegend, nur Ramses II. erwähnt sie gelegentlich. Wenn Moses nach Midian ging, so überschritt er als politischer Flüchtling die Machtsphäre des Pharao, wie einst Abraham (S. 191 u. 269) die Grenze des Reiches Hammurabis überschritt, als er nach Kanaan zog. Die ägyptische Herrschaft war durch den Einfluß der südarabischen Handelsstädte abgelöst, die ihren Einfluß bis zu den Philisterhäfen geltend machten.

Es ist Hoffnung vorhanden, daß uns Inschriften von Ma'în, wie sie Ed. Glaser gesammelt hat, über jene Gegenden im 2. Jahrtausend Aufschluß geben. Aus dem Ende des 2. vorchr. Jahrtausends stammen 70 von Euting zwischen Petra und Medina gefundene kleinere Inschriften, die in minäischer Schrift und Sprache abgefaßt sind. Sie beweisen die politische Abhängigkeit vom südlichen Mutterlande und die Herrschaft minäischer Kultur und Religion in Nordarabien für die „Minäer von Muṣr" (Ma'ân Muṣrân), wie sie in den südarabischen Inschriften genannt werden. Wir werden die gleichen Zustände für die Verbindungsstraßen zwischen Ägypten und Palästina voraussetzen dürfen.

2 Mos 2, 15^b ff. (J) Moses tritt als ‚Wasserschöpfer' (vgl. S. 359) beim Brunnen auf. Die ‚7 Töchter' des Priesters sind ‚bedrängt' (וַיְגָרְשׁוּם)[3]; Moses wird ihr ‚Helfer' (ויושׁיע 2, 17). Man erinnert sich an den Kampf am ‚Siebenbrunnen' Be'eršeba'

[1]) Zum Folgenden vgl. Nielsen, Altarabische Mondreligion, Straßburg 1904. Das Buch bietet wertvolles Material und enthält viele anregende Gedanken, leidet aber an Mangel an historischer Kritik. Der Text der Überlieferung wird ohne Quellenscheidung und Kritik übernommen. Zu Jethro-Midian s. S. 368 f.

[2]) s. Hommel, Aufs. u. Abh. 230ff.; Winckler F. III, 367ff.; Weber MVAG 1901, 1ff. Die Sinaihalbbinsel gehörte zu dem geographischen Begriff Meluḫḫa (Nord- und Westarabien, im Gegensatz zu Magan, das Ost- und Südarabien bezeichnet).

[3]) Daß es Motivwort ist, beweist die Namenbildung des Sohnes s. oben S. 354 zu Ṣippora.

S. 312f. Moses ist dabei auf der Hiǧra (ברח), wie Jakob, als er als ,Wasserzieher' beim Brunnen zum Helfer wurde, s. Winckler F. III, 469 und vgl. oben S. 317.

2 Mos 3, 18: *Jahve, der Gott der Hebräer.* So auch 5, 3; 7, 16; 9,1.

Jahve, der Herr Israels 5, 1 (vgl. 9, 1 ff.) und 7, 16; 9, 1 werden im Namen Jahves dem Pharao Befehle erteilt.

2 Mos 4, 10ff. Moses kann nicht reden. Er ist der „Schweiger", Aaron der Redner s. S. 355 und 361. In der ägyptischen Mythologie hält Horus-Harpokrates als ,Schweiger' den Finger am Mund.

2 Mos 3, 1 (E). *Moses hütet die Schafe Jethros, des Priesters von Midian.* Es wird sich um die Opferherden des minäischen Priesters handeln[2]. Er wäre dann Tempelhirt.

Ḫoreb und Sinai als Gottesberg.

Der Gottesberg (har ha-elohim) heißt bei E Ḫoreb 2 Mos 3, 1; 17, 6, wo in einer Art Glosse der Wunderfels „der Felsen am Ḫoreb" heißt[3]. Ebenso sagt das Deuteronomium Ḫoreb (zu 5 Mos 33, 2 s. sogleich).

Sinai heißt der Berg in den alten poetischen Stücken 5 Mos 33,2 (*Jahve kam vom Sinai her*; Parallelglied: *er glänzte auf von Se'ir*) und Ri 5, 4f.: *Als Jahve auszog aus Se'ir* (Parallelglied: *Edom*, s. S. 315f.), *da wankte vor ihm der Sinai.* Auch J nennt den Berg Sinai (zu Sinai bei P s. unten); 2 Mos 19, 11, 18 (Jahve fährt vom Sinai herab), 34, 1 ff.

Wo suchen diese Überlieferungen den Gottesberg? Es stimmt m. E. alles zu der Gegend von Ḳadeš-Barnea. Hier ist Se'ir-Edom-Gebiet[4]. Dazu paßt die Angabe vom midianitischen Gebiet (אחר המדבר 2 Mos 3, 1; Midian zu Muṣri gehörig, s. S. 356) und auch die Angabe 2 Mos 3, 18 „*drei Tagereisen weit*".

Auch die Reise Elias' nach dem Gottesberge Horeb 1 Kg 19, 8 bietet keinen Widerspruch. Die 40-Zahl ist Motiv-Zahl, s. Motivreg. Elias ist nach dem 1. Tage der Wanderung todmüde. 5 Mos 33, 2 und Ri 5, 2ff. machen es überdies gewiß, daß der Gottesberg in der Edom-Se'ir-Gegend zu suchen ist.

Die späteste Quelle P spricht allein von der „Wüste Sinai". Die Stationenwanderung zum Gottesberg wird hier in eine fernere Gegend, in den Süden der Sinai-Halbinsel, verlegt. Daran knüpft dann die spätere Tradition an, die als Sinai den Serbal (seit Eusebius; für das höhere Alter der Tradition sprechen die zahlreichen

---

[1]) s. Winckler, Ex. or. lux II, 1, 35.

[2]) Nielsen l. c. 132. Das folgt aber nicht aus dem Weideplatz am Horeb. Die Geschichte will wohl sagen, daß Moses unversehens an die heilige Kultstätte der Väter kommt, wie Jakob nach Bethel s. S. 319.

[3]) 33, 6 *vom Berge Horeb* gehört keinesfalls hierher. Die Konjektur, die die Worte 33, 9 einfügt (*So oft Moses zum Zelte kam, senkte sich die Wolkensäule herab vom Berge Horeb*), ist hinfällig, da diese fragmentarische Stelle ursprünglich gar nicht zu den Sinai-Erzählungen gehört, s. S. 391f. Wir folgen Klostermanns Konjektur Pentateuch II, 448: מָחֵר חוֹרֵד: *Sie rissen sich ihren Schmuck ab, eilig machend das Herunterreißen.*

[4]) Ri 1, 16 (4, 11) redet von den Söhnen des Ḳeniters, des Schwiegervaters Moses (4 Mos 10, 29 Hobab). Die Stelle wird zu J gerechnet. Dann wäre also auch nach J der Wohnsitz Jethro-Reguels nahe dem israelitischen Gebiete zu suchen.

Inschriften in diesem Berggebiet[1]) und den Dschebel Musâ (seit Justinian) bezeichnet. Die Verlegung in fernere Gegend entspricht der späteren utopistischen Geographie, die aus naḫal Muṣri den Nil, aus ʿeber hannahar das Euphratgebiet gemacht hat[2].

Der doppelte Name Sinai und Horeb wird im letzten Grunde auf eine kosmische Idee zurückzuführen sein. Der Gottesberg ist das Abbild des himmlischen Gottessitzes. Und dieser Gottesberg ist zweigipflig, s. Register und HAOG S. 53ff. Der kosmische Sinn steckt in den Namen: Sinai, dem Mond entsprechend, Horeb, der Sonne[3]. Die gleiche kosmische Bedeutung als doppelgipfliger Berg hat Ebal und Garizim (s. S. 415). Sobald diese kosmische Betrachtung in Kraft tritt, wird die geographische Lage gleichgültig. Vielleicht erklärt sich hieraus die zwiefache Überlieferung. Ebal und Garizim als Berge der Gottesoffenbarung lagen auch nicht für jeden Erzähler bei Sichem, wie 5 Mos 11, 29f. zeigt, wo sie nach Gilgal-Bethel bei einer andern Lokalisierung des Gottessitzes (s. S. 319ff.) verlegt werden.

Die Offenbarung aus dem brennenden Dornbusch.

Moses entdeckt zufällig (vgl. S. 319) den Sitz Gottes. Gott offenbart seinen Namen und beruft Moses zur Rettung des Volkes und verheißt das paradiesische Land *wo Milch und Honig fließt* 3, 7f.; 16f. (s. S. 50. 594, Anm. 2).

Man darf die Entdeckung des Gottessitzes und die Berufung nicht deshalb als unvereinbare Schichten trennen wollen, weil die Entdeckung „zufällig" erfolgt und weil er den Namen Gottes noch nicht kennt, während die Berufung die Kenntnis des Gottes der Vorzeit voraussetzt. Die „Zufälligkeit" ist mythisches Motiv (s. S. 319 zu 1 Mos 28, 10ff.) und die Namensoffenbarung geschieht in einem bestimmten, besonderen Sinne, nicht als Existenz-Offenbarung überhaupt. Der Gott des heiligen Berges (Jahve), der Gott der Väter (el šaddai s. S. 271f.) und der Gott Israels bezeichnen an sich nicht Stufen einer Religionsentwickelung.

3, 5: *Tritt nicht näher herzu! Ziehe deine Schuhe aus, denn die Stätte, auf die du trittst, ist heiliger Boden*, vgl. Jos. 5, 15. Die Sitte, das Heiligtum barfuß zu betreten, findet sich in Indien, Arabien, bei den Pythagoräern und bei den Vestalinnen. Šemot rabba zu 3, 5 sagt: Ebenso verrichten die Priester ohne Schuhe den Tempeldienst. Noch heute hat sich die Sitte beim Versöhnungsfest erhalten[4].

Der brennende Dornbusch deutet den Gottessitz an. Er ist vom Gottesberge nicht zu trennen, wie ja auch die Bezeichnung סנה mit dem Namen des Berges Sinai zusammengehört (vgl. Motivreg. u. סנה). Der brennende Dornbusch ist wohl auf dem Berge selbst zu suchen. 5 Mos 33, 16 (Mosessegen) wohnt Gott im Dornbusch. Das lodernde Feuer (labbat-eš mittôk ha-sᵉnäh) 2 Mos 3, 4 ist dasselbe wie die Waberlohe, die 1 Mos 3, 24 den Zutritt zum Gottessitz verschließt[5]. Das

[1]) M. A. Levy in ZDMG 1860, 363ff.; Lepsius, Denkmäler a. Ägypten u. Äthiopien VI, Bl. 14—26. Die Inschr. b. Euting, Sinai-Inschr., Berlin 1891.

[2]) s. zu dem Thema und auch zum Folgenden Winckler F. III, 360ff.

[3]) ḫrb wie 1 Mos 3, 24, s. S. 100f. „Waberlohe" (am Nordpunkt des Weltalls); zu ḫrb Gluthitze vgl. Stellen wie 1 Mos 31, 40 und 27, 39 (weil חרב „in der Wüste" zu lesen ist statt חרבך s. S. 315 z. St.) Oder ist Horeb „Trockner" abnehmender Mond im Gegensatz zu Sin als zunehmendem Mond? Die beiden Mondphasen prägen den gleichen Gegensatz aus, wie Sonne und Mond in Opposition.

[4]) s. Nathanael (Berl. Inst. jud.) 1902, S. 79.

[5]) s. S. 100f. und Motivregister unter סנה und Dornen. In Märchenform liegt das Motiv vom Dornbusch, der das verlorene Paradies versperrt, im Märchentypus vom Dornröschen vor, vgl. das Marienkind (Grimm Nr. 3.)

vorauszusetzende Lebenswasser in diesem Paradies[1] finde ich in dem ‚Wunderfelsen am Horeb' 2 Mos 17, 6.

Die Offenbarung des Namens Gottes bezeichnet ihn als *Ich bin, der ich bin*, d. h. was Gott an sich ist, soll in den zukünftigen Geschehnissen, die durch die Sendung Mosis vorbereitet wird, offenbar werden, zunächst im Sinne der hier angekündigten Rettung 2 Mos 3, 14. *Du sollst zu den Israeliten sagen*: יהוה[2] *hat mich zu euch gesandt* (vgl. 6, 2ff. und dazu S. 273).

Eine Analogie bietet die Geschichte der Entstehung des dodonäischen Orakels nach der Deukalion-Flut. Die Taubenpriesterinnen sagen: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o du großer Zeus" (*Ζευς ἠν, Ζευς ἐστι, Ζευς ἐσεται, ὠ μεγαλε Ζευ*), Paus. X, 12, 10. — Ähnlich die von Plutarch de Is. et Osir. c. 9b überlieferte Überschrift des Tempels zu Sais: *Ἐγω ειμι παν το γεγονος και ὀν και ἐσομενον*. Krișṇa sagt Bhagavadgita cp. X, 8, 32. 34: er sei der Dinge Anfang und ihr Ende, ihr Ursprung, Dasein und Untergang.

2 Mos 4, 24ff. Ein mystischer Kampf Mosis mit Gott, ähnlich wie der S. 390 vgl. 324 besprochene Kampf um die Urim und Tummim und wie der Jakobskampf (s. S. 323f.) endigt mit dem Sieg Mosis: *da ließ er von ihm ab.*

Die Legende vom Kampfe Mosis mit Gott ist verquickt mit einer Sage vom nächtlichen Kampf Mosis mit einem Dämon, der ihn töten will. Ṣipporah besänftigt den Dämon dadurch, daß sie den Sohn mit einem Steinmesser beschneidet, die „Füße" (d. h. die Genitalien — des Moses?) mit der Vorhaut berührt und ihn ‚Blutbräutigam' nennt. So nach dem masoretischen Text. Nach Sept. *warf sie* (die Vorhaut?) *vor die Füße* (des Dämon?) *und sagte*: *ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου.*

Trotz aller neueren Deutungsversuche bleibt die Sache dunkel. Sie ist offenbar schon im Altertum eine crux interpretum gewesen. Sicher ist, daß sich hinter der Szene eine archaische Deutung der kultischen Institution der Beschneidung verbirgt. Die Hauptsache ist hiernach das Blut der Beschneidung, das zur Abwehr und Versöhnung eines die Ehe störenden Dämons dient[3].

Nach Jos 5, 9 ist die israelitische Beschneidung ägyptischen Ursprungs. In Ägypten hatte sie priesterliche Bedeutung. Der Ritus der Ṣipporah (s. S. 354) weist auf minäische Heimat und auf einen Abwehrzauber.

2 Mos 5, 1a 3, vgl. 7, 15 ff. (E) treten Moses und Aaron vor Pharao mit dem Spruch des *Gottes der Hebräer*. Sie wollen in der Wüste (dreiTagereisen weit, am Horeb, s. S. 357 f.) ihrem Gott opfern, damit er sie nicht überfalle mit Pest oder Schwert[4]. 8, 25 macht Pharao das Zugeständnis: opfert eurem Gott im Lande (auf ägyptischem Gebiet). Der Gegensatz

---

[1]) s. 83f.

[2]) Wir stimmen Wellhausen zu, der mit Ibn Ezra יהוה für אהיה liest. Aber es wird nicht grammatische Form sein (יִהְיֶה im Munde Mosis und אהיה im Munde Gottes); vielmehr stammt die Lesung אהיה u. E. aus einer Zeit, in der man bereits eine grammatische Form in dem Namen suchte. Das Tetragramm mit verbotener Aussprache hat eine interessante Analogie im Tetragramm des Pythagoras, dessen Aussprache ebenfalls verboten war, vgl. Schultz in Steins Archiv f. Geschichte der Philosophie 1908, 240ff. Zur Frage nach dem etwaigen Zusammenhang des Namens יהו mit einem außerisraelitischen Gottesnamen s. S. 272f.

[3]) Zum Blutritus wider Dämonen s. unten S. 363f. Jos 5, 3ff wird die Beschneidung bei den Maṣṣeben des Gilgal ausgeführt. Es liegt nahe, anzunehmen, daß das Blut an die Maṣṣeben gestrichen wurde.

[4]) Zu den Strafgerichten vgl. Ez 14, 21 und dazu S. 362 und 621f. 625.

ist: sie wollen *eine Pilgerfahrt machen* (jaḥoggû 2 Mos 5, 1). Das Wort ḥag bezeichnet auch im späteren Kultus, wie im Arabischen, die kalendarischen Wallfahrtsfeste (vgl. S. 472). Bei dem hier beabsichtigten Wallfahrtsfeste sollen Schlachtopfer und Brandopfer dargebracht werden 10, 25.

2 Mos 5, 5. *Es sind viele — und ihr wollt sie feiern lassen.* Winckler, OLZ 1901, 249 verbessert den Text gut in „faul ist das Volk" (נרפים statt ורבים). Es wäre sonst kein Gegensatz. „Durch Arbeiten werden es doch nicht weniger; denn tot arbeitet sich kein Mensch im Orient." Allerdings sind auch 1, 8ff., worauf Greßmann, Mose und seine Zeit S. 1ff. aufmerksam gemacht hat, die Fronarbeiten in Zusammenhang mit der Verminderung der Volkszahl gebracht worden. Vielleicht ist die Lesung ורבים der gleichen Unlogik zuzuschreiben.

2 Mos 3, 7ff. und cp. 4: die Berufung Moses.

Moses zögert, die Berufung anzunehmen. Gott rüstet ihn mit besonderen Kräften aus und verspricht ihm Hilfe beim Reden.

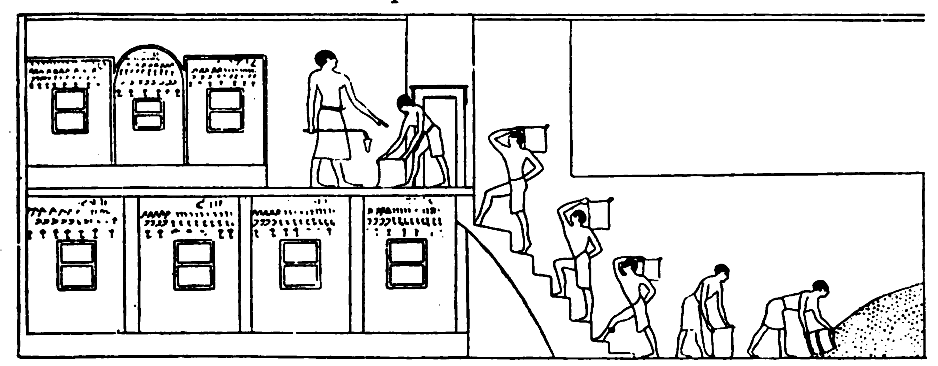


Abb. 148: Aufspeichern von Weizen unter Aufsicht eines Verwalters. Fortsetzung von Abb. 136. Nach Ball, Light from the East p. 110.

Durch drei „Zeichen" soll Moses vor Pharao seine göttliche Sendung beweisen.

An Stelle des Hirtenstabes, den Moses 7, 9ff. bei J in eine Schlange verwandeln soll, findet sich bei E 4, 17 ein Zauberstab, den Moses von Gott empfängt.

Er kehrt wieder bei E 4, 20; 7, 20; 9, 23; 10, 13. Sept. identifiziert ihn mit dem Stabe Mosis durch den Zusatz στραφεῖσαν εἰς ὄφιν. Die Verbindung von Stab und Schlange ergiebt die Vorstellung von dem heilkräftigen Stab (Äskulap-Stab), der in seiner Form und Idee zuerst im alten Babylonien nachweisbar ist (s. Abb. 149 und als Beweis für die Wanderung der Symbole Abb. 150). Vgl. auch 2 Kg 4, 29 S. 318f. zum Jakobsstab, der in der jüdischen Sage von Jethro stammt und zum Mosesstab wurde, und S. 401 zum blühenden Aaronsstab (s. Motivregister u. Stab).

Die Verwandlung des Nilwassers in Blut 4, 9ff. kommt in den ägyptischen prophetischen Texten als eines der Zeichen der Fluchzeit vor (s. HAOG S. 220 und unten S. 362), wie es 7, 14ff. die Reihe der Fluchzeit-Plagen eröffnet[1].

Die Hilfe beim Reden, die bei J einfach aus der Allmacht Gottes abge-

[1]) Ein Seitenstück zum 2. Wunder (Aussatz) findet sich 1 Kg 13, 1ff.

leitet wird, wird bei E 4, 14 ff. dadurch geleistet, daß Aaron als Redner dem Schweiger Moses beigegeben wird. 4, 16: *Aaron soll dein Mund sein, du sollst für ihn Gott sein.* Vgl. 7, 1: *Ich will dich für Pharao zu einem Gott machen, Aaron soll dein Sprecher* (nabî') *sein*[1].

Es liegt ein Motiv der Berufungslegende vor[2]. Der eigentliche Gottgesandte ist der Schweiger, den der Redner begleitet. Die Apostelgeschichte des Lukas erzählt 14, 12, daß die Leute in Lystra Barnabas (den schweigenden) für Jupiter hielten, den predigenden Paulus aber für Merkur (Hermes-Nabû, der göttliche Bote und Verkündiger). Bei der Sekte der Ismaeliten gilt der Mahdi als ṣâmit („Schweiger"); er hat einen nâtḳi („Redner") bei sich. Der Spruch über Moses, der gleich Gott ist, und über Aaron, den Sprecher, erinnert auch an das Programm des Islam: „Allah ist groß und Muhammed ist sein Prophet".



Abb. 149: Vasenmantel einer Gudeavase. Gefunden in Telloh. 3. Jahrtausend v. Chr. S. hierzu S. 403.

Der Hinweis auf die Erzählung der Apostelgeschichte ist lehrreich für die Erkenntnis, daß die Einmalung legendarischer Motive an sich nichts gegen die Geschichtlichkeit eines Vorganges beweist. Die Berufung des Moses enthält geschichtliches Gut. Aber die Gestalt des Aaron kann hier dem Motiv zuliebe von E eingetragen sein Bei J. kann Gott selbst den stammelnden Moses zum beredten Sprecher machen.



Abb. 150 u. 151: Verlegerzeichen einer in Rom im 16. Jahrhundert n. Chr. erschienenen Theokritos-Ausgabe.

Wer ist Aaron? Es heißt: *dein Bruder, der Levit.* „Bruder" kann nach 4 Mos 8, 26 ‚Priesterkollege' bedeuten. Levit ist hier deutlich Amtsname. Die Genealogie, die Moses und seine Familie mit dem Namen Levi verbindet 2 Mos 6, 16 ff. und Aaron als „Bruder" Mosis im genealogischen-Sinne auffaßt, ist künstlich

[1]) Die Stelle ist wichtig für die Bedeutung des Wortes nabî' Prophet; er ist der Sprecher Gottes, der die neue Zeit, die erwartete Errettung, verkündet. Zum Sprachfehler (Stummheit) des Moses s. Motivregister.

[2]) Auch die Weigerung zu reden ist Motiv der Berufungslegenden (vgl. die Weigerung des Yima in der eranischen Legende). Jeremia, den Gott vom Mutterleibe zum Propheten der Völker prädestiniert hat, sagt, er sei zu jung zum Reden (Jer 1, 4ff.); Jesaias erbietet sich zwar in der Berufungsvision (Jes 6) selbst, aber seine Lippen müssen vorher entsündigt werden. Hier ist das Motiv in wertvoller Weise religiös umgestaltet.

geschaffen. Die Vermutung[1], daß Aaron ein minäischer Priester ist, der in „Midian“ Moses zur Seite trat, ist nicht von der Hand zu weisen. Bei den Minäern ist lawi'u Priesterbezeichnung (S. 380), auch die Namensform scheint minäisch zu sein[2].

Wenn sich die Hypothese bewährt, so würden weitgehende Folgerungen zu ziehen sein. Der Kern der mosaischen Religion stimmt nach Mi 6, 8 nicht recht zum Zeremonialkultus (s. S. 369). Die Religiosen Israels haben immer Not gehabt, beide Elemente auszugleichen. Stammen wichtige kultisch-symbolische Elemente von den Minäern? Die Vergleichungsliste S. 380 zeigt den hohen Grad der Verwandtschaft zwischen israelitischem und minäischem Kultus. Der Name Aaron ist identisch mit der Bezeichnung der heiligen Lade. Ist sie von den Minäern übernommen?

2 Mos 6, 6: *mit ausgerecktem Arm* will Gott Israel vom Frondienst befreien. Vgl. die Haltung der Gottheit mit ausgerecktem Arm auf dem Relief von Maltaï S. 609 Abb. 278f. und des Königs auf dem Felsen von Behistun S. 644 Abb. 305. Auch inschriftlich ist die Vorstellung bezeugt: bei Nabopolassar Nr. 1, col 1, 14 und 4, 3 (VAB IV, 60 ff.) heißt der König „Gegenstand der Handausstreckung (tiriṣ ḳât) des Nabû und Marduk“. Da Moses Stellvertreter Gottes ist (4, 16), hat die Handausstreckung im Kampf 17, 11 (s. S. 368) vielleicht diese symbolische Bedeutung.

2 Mos 7, 1 s. S. 361.

2 Mos 7, 14—11, 10. Die ‚7 Plagen‘ sind im Sinne der Fluchzeit geschildert, die im Stil der orientalischen Weltzeitalterlehre der neuen Segenszeit vorausgeht.

Ps 78, 43—51 ist zu vergleichen. Jensen, Das Gilgameschepos I, S. 55ff. hat die Plagen in diesem Sinne ausführlich behandelt. In einem der prophetischen Fluchzeit-Texte der ägyptischen Literatur, die ich HAOG S. 219ff. im Zusammenhang behandelt habe, wird das „Verwandeln des Nils in Blut“ ausdrücklich als Plage der Fluchzeit genannt (ib. S. 220 und s. hierzu schon oben S. 360).

2 Mos 10, 25 ist der Sinn von גם־גם: *„selbst wenn du — so müßte doch“*.

Die Pesaḫ-Feier.

Was für ein Fest wollte man in der Wüste am Gottesberge feiern? Doch wohl das Pesaḫ-Fest, das dann bereits in der Auszugsnacht gehalten wurde, nachdem sich die Wallfahrt durch die Weigerung des Pharao verzögert hatte. Die Terminangaben 12, 1 ff., die im vorliegenden Text zu P gehören, werden auch für die ältere Quelle anzunehmen sein: Am Vollmondstage, der dem Jahresanfang in der Tagesgleiche nahe steht, ist Pesaḫ-Fest. Es handelt sich um ein kalendarisches Fest[3]. Pesaḫ heißt „Vorübergang“, babyl. nibiru (Höhepunkt der Ekliptik, s. HAOG S. 72ff.).

---

[1]) Zuerst von Nielsen, Die altarabische Mondreligion, aufgestellt; vgl. auch Erbt, Die Hebräer S. 82.

[2]) Zur Determination ôn (= ân) vgl. Šalḫân, Alaḫân im Minäischen, sabbatôn S. 366[2]; der Name Aharôn in Euting, Inschriften Nr. 25 ist vielleicht mit dem biblischen Namen identisch (so Hommel).

[3]) s. HAOG, S. 156f. Im Frühling oder Herbst, je nach der kalendarischen Lage s. unten S. 365.

Jahve geht vorüber[1]. Die Neujahrsvollmondnacht ist *die Nacht der* שמרים *für Jahve*, d. i. die Nacht der Mondbeobachtung (maṣṣartu)[2]. In der Vollmondsnacht (nur dann) kann Mondfinsternis eintreten, die als gefährliche dämonische Erscheinung gilt. Dann herrscht nach babylonischer Anschauung Ninib-Saturn, dem der Nibiru-Punkt gehört (HAOG S. 92f.); er heißt mušmit bûlim, „der das Vieh (scil. die Erstgeburt des Viehes) tötet", darum opfert man ihm erstgeborenes Vieh. Dem pesaḥ des Gottes der Hebräer liegt die gleiche Vorstellung zugrunde[3]. Jahve, in der Vollmonderscheinung sich offenbarend, *geht auf* (jôṣe' 11, 4, also in der älteren Quelle) über Ägypten, kulminiert ('abartî, 12, 12 vgl. 23 bei P) und *schlägt die Erstgeburt* (alle Erstgeburt in Tier- und Menschenwelt 11, 4 f.), aber der Würger *zieht vorüber* (עבר 12, 13. 23. 27) an den Häusern der Kinder Israel. Die Strafe für Unterlassung des Opferfestes (5, 3^{b}) trifft die Ägypter.

Die Festschilderung bei P geht nach dem Mondkalender: Am 10. Tag (7 Tage nach Neumond) Auswahl des Opfertieres, am Abend des 14. Opferung, in der Vollmondnacht ist Opferungszeit (am Morgen, wenn der Mond untergeht, muß alles erledigt sein 12, 7ff.)[4], dann 7 Tage, von Vollmond bis zum letzten Viertel: Essen der maṣṣoh. Der Vollmondstag und der 7. Tag nachher sind Ruhetage (12, 14—20), s. S. 186f. Sowohl P wie die ältere Quelle (s. oben zu jôṣê' 11, 4) kennen die kalendarische Naturgrundlage des Festes, die im Sinne der israelitischen Religion umgewandelt ist.

Das Vorüberziehen des Würgers wird 12, 7 durch Bestreichen der Türpfosten mit Blut erreicht.

מזוזה *Türpfosten*[5] ist das ass. manzazu, auch mazazu geschrieben, wie im Hebräischen (Ebeling, Religiöse Texte aus Assur I, Nr. 1, Rs. Z. 22). Das Wort bedeutet „Standort", „Türpfosten" als Standort kat exochen, Standort der Gottheit. Die Obelisken am Tempeltor zu Theben heißen assyrisch manzazu, s. unten S. 487. Was beim Tempel die Säulen am Eingang sind, (s. zu 1 Kg 7, 15ff. und vgl. Am 9, 1, wo Säulen und Schwellen mit Altären in Verbindung gebracht sind), das sind beim Privathaus die Türpfosten. Darum hat zu 2 Mos 21, 6 *und es soll ihn sein Herr zum Gotte führen* der Glossator hinzugefügt: *und er soll ihn zu der Tür oder zum Türpfosten führen*"[6]. Wenn die Israeliten am Hauseingange etwas Heiliges anbrachten (2 Mos 12, 7; 3 Mos 4, 7; 5 Mos 6, 8f.; Jes 57, 8), so liegt der Gebrauch auf derselben Linie. Die heilige מְזוּזָה der späteren Juden, die an der Türpfoste befestigte Scheide, in der die Stelle 5 Mos 6, 4—5 vgl. v. 9 auf Pergament geschrieben steht, hat ihren Namen vom (heiligen) Türpfosten[7].

---

[1]) Das schließt nicht aus, daß man auch an ein Wortspiel mit pašâhu „besänftigen (die erzürnte Gottheit)" dachte, s. Zimmern, Beitr. 92.

[2]) 12, 42 (s. z. St.) ist die Nacht der שִׁמֻּרִים rein astronomisch-kalendarisch = maṣṣartu, Nacht der Finsternisbeobachtung (erst im übertragenen Sinne „Nacht der Bewahrung"). Vgl. S. 581 u. Motivreg. שמר. Zur kalendarischen Bedeutung des pesaḥ s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, 206; Krit. Schr. IV, 65f., Nielsen l. c. 144ff.

[3]) Zu den arabischen Riten s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 97ff.

[4]) 12, 6 בֵּין הָעַרְבָּיִם: „zwischen den beiden Untergängen" (von Sonne und Mond), d. h. so lange der Mond am Himmel steht. So richtig Böhl, OLZ 1915, Sp. 321 ff.

[5]) In dem Texte 79—7—8, 170, 8 steht manzazu unmittelbar vor askuppu Schwelle; s. Zimmern, Gött. Gel. Anz. 1898, S. 821; vgl. zu manzazu = mezûzâh Schwally, ZDMG 52, S. 136 f.

[6]) s. Winckler OLZ 1901, 250 und unten S. 394.

[7]) Zu den *φυλακτήρια* (Schutzmittel gegen böse Geister; auch die Mezuzaḥ ist ein *φυλακτήριον*) s. BNT, 102.

Nach arabischer Anschauung liegt im Türpfosten der Schutz gegen feindliche Mächte. Züchtigung eines Kindes auf der Schwelle bringt Unglück. MDPV 1899, 10, Nr. 19. Vgl. Trumbull, The threshold covenant. Zur Schwelle als Sitz der Gottheit s. zu Jos 6, 26 und S. 642. Die Priester Dragons traten nicht auf die Tempelschwelle (1 Sam 5, 4f.). Das germanische Hufeisen an der Türschwelle deutet auf verwandte germanische Vorstellungen; das Hufeisen ist wohl Wotans Zeichen. An den Vorübergang erinnert die germanische Legende (Paulus Diak., Langob. 11, 5); der böse Engel schlägt auf Anweisung des guten Engels mit der Rute an die Türe und bringt den Tod nach der Zahl der Schläge.

Das Bestreichen der Türpfosten mit Blut (2 Mos 12, 13. 22 f.) setzt für die Religion der „Väter" eine Bekanntschaft mit einem Sühnopfer voraus[1], von dem unsere Quellen der israelitischen Urgeschichte nichts wissen. Es hat neben der versöhnenden Kraft des Blutes[2] wohl den Sinn: der Dämon geht vorüber, weil das Blut ihm die Annahme vorspiegelt, in diesem Hause sei die Arbeit schon vollbracht.

Das „Bestreichen der Schwellen mit Blut" ist vielleicht auch in den babylonischen Ritualtafeln bezeugt. Zimmern, Beitr. S. 126f., Nr. 26, III, 20f. heißt es:

„Der Beschwörer soll zum ......-Tore hinausgehen, ein Schaf im Tor des Palastes opfern, mit dem Blut dieses Lammes die Oberschwellen (?) ......" (Es ist vielleicht I. [DIB] = askuppatu zu ergänzen).

W. R. Smith-Stübe, Rel. der Semiten S. 261, berichtet von dem arabischen Brauch, eignes Blut an die Türpfosten des Beleidigten zu streichen. Trumbull, The treshold covenant und Curtiss, Ursemitische Religion bringen Belege aus dem heutigen Orient.

In Syrien und Arabien wird noch heute Blut des Opfertieres, das bei der Grundsteinlegung oder bei dem Legen der Schwelle geschlachtet wird, an die Türpfosten gestrichen. Man sagt: Wenn es nicht geschieht, stirbt jemand von den Bauleuten oder von den zukünftigen Hausbewohnern[3]. Die Annahme, daß der Geist des Hauses Blut haben wolle (s. auch Kittel, Gesch. Israels[2] S. 146), halte ich nicht für genügend. Den besprochenen Sinn hat wohl auch das Blutopfer, wenn es vor die Höhle, in der die Feldarbeiter ihr Lager bereiten, gebracht wird, um den „Höhlengeist" zu versöhnen, oder wenn man beim Einzug eines neuvermählten Paares vom Dache her das Opferblut über die Eintretenden rinnen läßt. Von anderer Art scheint der Blutritus zu sein, der „zum Zwecke eines Segens" vollzogen wird. In Curtiss' Gegenwart[4] wurde in Be'eršeba' in einem Araberzelt einer Ziege, nachdem sie auf die linke Seite gelegt und mit dem Kopfe nach Mekka gerichtet war, die Kehle durchschnitten; einer der Männer bestrich eine der Zeltleinen mit dem Blute „zum Zwecke eines Segens". Den gleichen Sinn scheint es mir zu haben, wenn Türpfosten und Tür der Weli's mit Blut bestrichen werden, wie es Curtiss an Weli's im Drusengebirge beobachtet hat[5]. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel S. 19 berichtet von der aussterbenden Sitte der Fellachen, alle vier Seiten des neugebauten Hauseinganges mit dem Blut eines Schafes zu bespritzen.

Curtiss l. c. S. 259 vergleicht einen jüdischen Ritus, bei dem der Priester mit dem Blut des Sündopfers die Türpfosten des Tempels, die vier Ecken des Altarrandes und die Pfosten des Tores zum innern Hof bestreichen muß[6].

Aus dem Vorhergehenden geht hervor, daß zwischen den Türpfosten (über die Schwelle) die Dämonen gehen. In der kosmischen Vorstellung aber ist der Ort der

---

[1]) אין כפורה אלא בדם „keine Sühne ohne Blut" Joma 5a u. ö.

[2]) vgl. aber KAT[3] 599.

[3]) s. Curtiss, Ursemitische Religion S. 206ff., Dalman, Pal. Jahrb. IV, 49f. Janssen, Rèvue bibl. 1906, 33ff. Curtiss bringt Zeugnisse bei für das Bestreichen der Türpfosten und Schwellen des Makam in den Drusenbergen und der Häuser in Palästina beim großen Pilgerfeste ('id ḍaḥije).

[4]) l. c. S. 208. So auch heute (1914/15) in den mohammedanischen Gefangenlagern.

[5]) l. c. S. 210f. Ob das häufig zu findende Beschmieren der Pfosten mit Semn (Butter) und hellrotem Henna gleichbedeutend ist mit Blut, wage ich nicht zu entscheiden.

[6]) vgl. auch Curtiss S. 264.

Dämonen die Talsenkung zwischen den Gipfeln des Weltberges (vgl. das Tal Siddim-šedim S. 288), der Paß (enges Tal) bez. die Furt, die den kritischen Übergang der beiden Kreislaufhälften bildet (babyl. nibiru, s. S. 324)[1]. Die beiden Gipfel des Weltberges, die den Paß flankieren, sind durch kosmische Bäume oder Säulen markiert, die den Gegensätzen „Sonne und Mond" entsprechen (s. S. 75). Im kosmischen Bauwerk sind die kritischen Punkte durch zwei Säulen gekennzeichnet (im Tempel Salomos Jakin und Boʿaz s. S. 23, Anm. 3), zwischen denen die Treppe herabführt (s. HAOG S. 187). Was aber im Tempel die Säulen sind (S. 487 f. 616), sind im Hause die Türpfosten.

Wenn die kosmische Vorstellung vom Höhepunkt des Weltalls (Nordpunkt, der dem Ninib-Saturn und Mond gehört, s. HAOG S. 89) auf den Kreislauf übertragen wird, so werden die Säulen entweder in den Osten oder in den Westen übertragen, je nachdem Ost oder West (Frühling oder Herbst) als Höhepunkt bez. Anfang des Kreislaufes gilt. Sie gelten dann in ihrer Lokalisierung wiederum als Repräsentanten des gesamten Kosmos als Nord- und Süd- bez. als Ost- und Westpunkt, je nachdem Zweiteilung oder Vierteilung angenommen wird. Die „Säulen" des Herkules, die ebenfalls eine Ausgestaltung der kosmischen Säulen sind, werden in der aus Phönizien stammenden Vorstellung im Westen gesucht. Auch das könnte dafür sprechen, daß im Westlande in alter Zeit der Herbst (Westen im Kreislauf) als Jahresanfang galt.

Nach 12, 1 ff. ist das Pesaḫ-Fest als Frühjahrs-Vollmondsfest gemeint. Ursprünglich aber ist es wohl in Israel wie in Phönizien Herbst-Neujahrsfest gewesen. S. 319 fanden wir im Stil der Erzählung die Spuren einer Neujahrsfeier im Herbst.

Mit der Pesaḫ-Feier ist ein Ritus verbunden, bei dem es sich um feierliches Brotbacken (maṣṣoth) handelt[2]. Es gehört ursprünglich nicht zum Pesaḫ, aber der Ritus gehört ebenfalls zu einem Fest des Mondkalenders, wie die oben besprochenen Datierungen zeigen[3].

Der Auszug.

2 Mos 12, 11. Als Wanderer mit dem ‚Stab' in den Händen feiern sie Pesaḫ Zum ‚Stab' beim Überschreiten der Furt (nibiru) s. zu 32, 10 S. 319, vgl. Motivreg.

2 Mos 12, 35. Aus Ägypten, dem ‚Unterweltsland', wird märchenhafter Reichtum mitgenommen, s. S. 264, Anm. 2; 312. Auch das ‚Stehlen' gehört zu den Unterweltsmotiven, s. S. 318.

2 Mos 12, 42. Zur Nacht der šimmurîm (nur hier) = Beobachtungsnacht (für Mondfinsternis) und erst übertragen = Bewahrungsnacht s. oben S. 363.

Die heilige Pilgerfahrt (Ḥag) zum Berge Gottes (2 Mos 15, 22 ff.) vollzieht sich nach kalendarischen Abschnitten, die Schritt für Schritt, wie die Riten der Pesaḫfeier (s. oben S. 363) mit dem Mondlauf rechnen. Mit der Ankunft am Sinai verschwinden die Monddatierungen. Die Ortsangaben bei P spotten der Geographie. Der Ḥag, s. S. 360 und 365, ist stilisiert als eine Himmelsreise nach dem Sitz Gottes. Die geographischen Namen werden Motive enthalten, die wir zurzeit nicht aufklären können.

---

[1]) Diesem nibiru entsprechen die hebräischen Motivworte עבר = פסח, vgl. S. 363. Vgl. das גיא העברים in den von Gog handelnden Kapiteln Ezechiels (Ez 39, 11).

[2]) s. Ed. Meyer, Die Israeliten S. 34.

[3]) Das siebentägige Fest der maṣṣoth, das nach 2 Mos 23, 15 im Monat Abib gefeiert werden soll zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, ist wohl von Haus aus andrer Art (Erntefest); von einem Lammopfer ist hier nicht die Rede.

Die Kalender-Datierung bei Pihaḫirôt 14, 2 ist verloren gegangen. Nach den Textresten, die wir P zuschreiben, scheint es, als ob es für die Israeliten Licht war, während die Ägypter die Dunkelheit der Nacht gehindert hat — also die Zeit vor Neumond[1]. Am Tage nach der Vollmondsnacht (15. Tag) des 2. Monats (babyl. Sivan, der Monat des Sin) kommen sie nach der Wüste Sin (Mondname), zwischen Elim und Sinai (16, 1). 16, 9—10 befiehlt Moses, *vor Jahve zu treten. Sie schauten nach der Wüste hin* (nach Osten); *da erscheint die Herrlichkeit Jahves in der Wolke:* der Vollmond erscheint! Wer im Orient je den Vollmond aufgehen sah, versteht, wie er *das Gesicht*, die *Herrlichkeit Jahves* verkörpern kann (vgl. S. 319). Auch hier ist mit der Mondfeier der Ruhetag (Sabbath Jahves)[2] scharf hervorgehoben, wie bei der Pesaḫ-Vollmondfeier cp. 12. 17, 1 ziehen die Israeliten aus der Wüste Sin *stationenweise:* lemass'ehem. Der Terminus ist der Wandergeschichte bei P eigentümlich (vgl. 4 Mos 10, 6. 12. 28; 33, 1f.) Wir fanden ihn bereits 1 Mos 13, 3 bei den Motiven, die Abrahams Wanderung als Mondwanderung kennzeichnen sollen (S. 277); die „Stationen" entsprechen den Mondstationen. Im 3. Monat sind sie 19, 1 am heiligen Berge. Es fehlt leider im vorliegenden Text 19, 1 die Tagesangabe. Die Angabe 19, 18 *(am dritten Tage)* zeigt aber, daß es sich um eine Neumondfeier handelt, der die Tage der Verdunkelung des Mondes als Abstinenztage und Vorbereitungstage zum Empfang des Neulichtes vorausgingen (zu der rechnerisch als „drei Tage" gerechneten Trauerzeit vor Neumond im babylonischen Kalender s. HAOG S. 76, im altarabischen Kalender Nielsen l. c. S. 71—74). In diesen Tagen sollte das Volk sich durch Lustrationen auf die Erscheinung Gottes vorbereiten (19, 10ff., in einem Zusammenhang, der im vorliegenden Text JE gehört). Am 3. Tage (19, 16), wenn das Horn geblasen wird, sollen sie an den Berg gehen. Dieser 3. Tag ist also Neumondstag. Das Horn (vgl. 4 Mos 10, 10, vgl. Ps 81, 4) verkündigt den Neumond. An diesem Tage offenbart sich Gott, s. Motivregister u. Neumondjubel und u. חלל. Nun folgt bei P wieder eine 7tägige Periode 24, 16: *Die Herrlichkeit Jahves thronte auf dem Sinai*; *die Wolken aber hüllten ihn 6 Tage lang ein*; *am 7. Tage rief er Mose aus der Wolke zu.* Nun ist die Reise zum Gottessitz beendet. Die Mond-Datierungen hören auf. Die Offenbarungsstätte Gottes ist vom Sinai an im 'ohel mo'ed.

Ein interessantes Beispiel für astrale Symbolik der Legende bietet Curtius, Alexander III, 7 bei der Schilderung des persischen Heeres: „Es ist eine von den Vätern her überlieferte Gewohnheit der Perser, erst nach Sonnenaufgang weiter zu marschieren. Wenn es schon heller Tag war, wurde vom Zelte des Königs mit dem Horn das Zeichen gegeben. Über dem Zelte, so daß es von allen gesehen werden konnte, erglänzte das in Kristall eingeschlossene Bildnis der Sonne. Die Ordnung des Zugs war aber folgende. Voran wurde auf silbernem Altar das sogenannte heilige und ewige Feuer getragen. Demnächst schritten Magier, die ein altes Nationallied sangen. Den Magiern folgten dreihundert fünf und sechzig Jünglinge in purpurnen Mänteln, an Zahl den Tagen des ganzen Jahres gleich, da auch bei den Persern das Jahr in soviele Teile geteilt ist. Hierauf zogen weiße Rosse den dem Jupiter geheiligten Wagen, worauf ein Pferd von ausgezeichneter Größe folgte, welches das Sonnenroß hieß. Goldene Peitschen und weiße Gewänder schmückten die Rosselenker. In geringer Entfernung kamen zehn Wagen mit reicher Gold- und Silberverzierung. Ihnen folgte die Reiterei der zwölf Perserstämme[3], verschieden durch Bewaffnung und Eigentümlichkeit ihrer Erscheinung". Vgl. hierzu Motivregister u. Weltherrschaft.

2 Mos 14, 21ff. Durchzug durch das Meer. Auch das für die Geschichte Israels entscheidende Ereignis ist im mythischen Stil erzählt:

---

[1]) Der Mondkalender setzt rechnerisch drei Tage Schwarzmond vor dem Neulicht an, s. HAOG S. 76.

[2]) 16, 21—26; v. 23 als šabbatôn mit minäischem Artikel bezeichnet, s. Aharôn S. 362[2]. Vgl. Nielsen l. c. S. 151. Zum Vollmonds- als Ruhetag s. S. 63f.

[3]) vgl. Xenophon, Kyrop. 1, 2, 4f. und oben S. 309.

2 Mos 13, 21; 14, 24: *Jahve erhob sich in der Feuersäule und Wolke.* Der assyrische König Asarhaddon empfängt das Orakel (IV R 61, col. IV, 69ff.): „Ich, Ištar von Arbela, werde zu deiner Rechten Rauch und zu deiner Linken Feuer aufsteigen lassen"[1]. Curtius Rufus V, 2, 7 erzählt, Alexander habe, da sich das Trompetensignal nicht als deutlich genug erwies, über dem Königszelt eine hohe Stange errichtet, auf der das allen gleich sichtbare Signal sich erhob: nachts ein Feuer, am Tage eine Rauchsäule.

2 Mos 14, 24. *In der letzten Nachtwache.* 3 Mond-Nachtwachen werden gezählt. Zur Dreiteilung nach Mond-Wachen s. S. 289 zu den 3 babylonischen Wachen (bararîtu, kablîtu, šaturru) s. HAOG S. 166[2].



Abb 152: Siegelrelief des Königs Anubanini (vor 2400 v. Chr.) Ištar als „Walküre".

Die Dionysos-Alexander-Legende bei Nonnus, Dionysiaca (ed. Ludwich) zeigt teilweise die gleichen Motive wie die Erzählung vom Zuge Moses durchs Meer (2 Mos 14, 21 ff.). In einzelnen Zügen ist sie vielleicht biblisch beeinflußt. Dionysos schlägt in Indien das feindliche Heer, das im Hydaspis (Orontes) umkommt, bis auf einen, der die Ereignisse verkündigte (B. 20—22). Dionysos heißt 21, 187 der Meerdurchschreiter (θαλασσαπόρειος). Er schlägt den Fluß mit dem Stab und geht trocken hindurch.

Zum Drachenkampf-Motiv der Durchschreitung s. S. 414; ferner Motivregister unter עבר und Handausstreckung.

2 Mos 14, 27 und 30 stimmt nicht; v. 27 liegen die Ägypter *mitten im Meer*, v. 30 liegen sie tot *am Meeresufer*. Gehört v. 30 zu E? Zur Erklärung s. Strabo 758, 26 und zur Dublette S. 504.

2 Mos 15, 20 Mirjam ist Motivname: „Tochter des Meeres", vgl. Išḫara bêlit tiâmat (eine Ištar-Gestalt als Herrin des Meeres), Aphrodite (s. Weidner, Handbuch I, S. 7, Z. 10) als die Schaumgeborene. Peiser MVAG 1900, Nr 2, S. 29ff. erklärt Margarethe als mâr galliti „Tochter des [Meer]drachen = Perle. Bekanntlich deutet auch die römische Symbolik Maria u. a. als Marjam „Tochter des Meeres". Zu Mirjams Tanz und Tanzreigen 15, 26f. s. Motivregister.

2 Mos 15, 22—26. Jahve zeigt sich als Arzt, indem er lehrt, die bittern Wasser von Mara durch eine Holzart gesund zu machen. Vgl. Offbg 8, 10f., wo das gleiche Legendenmotiv im eschatologischen Zusammenhang verwendet ist, und zur Elisa-Legende S. 547. Auch auf der Alexanderreise wird ein Bitterwasser erwähnt (Ps. Kallisthenes 3, 17). Zu 25^b s. zu 17, 1—7.

2 Mos 16, 1 ff. Vom Himmel fällt Mannah („*Was ist das?*"). Es wird allgemein angenommen, daß es sich um das für die Araber der Sinaihalbinsel noch heute wichtige zuckerartige „Himmelsman" handelt, das aus einer Art Tamariske fließt; es wird gummiartig zur kühlen Tages- und Nachtzeit und schmilzt an der Sonne[3]. Die Le-

[1]) vgl. auch Abb. 152, Ištar als Walküre im Kriege darstellend.

[2]) Dagegen ist es nach Berachoth 3b strittig, ob drei Wachen oder vier Wachen gehalten werden sollen. Vgl. Mt 24, 43. [3]) s. Guthe RPrTh[3] Bd. 21, S. 543.

gende von der Speisung ist nachträglich mit einer Einschärfung des Sabbath-Gebotes, das hier vor die Ereignisse am Sinai zurückdatiert wird, verbunden worden.

2 Mos 16, 12ff. Die Wachteln. Auch hier liegt ein bekanntes Legendenmotiv vor. Die Wachteln, die in Palästina im Februar—März in ungeheuren Schwärmen, oft in einer Nacht, auftreten, wurden bei den Phöniziern dem „Herakles" (Esmun) geopfert; s. von Baudissin, Adonis u. Esmun S. 208f. 305, Anm. 2, 308f. Winckler, F III, 467.

2 Mos 17, 1—7. Moses schlägt Wasser aus dem Felsen bei Massa und Meriba (ריב-Motiv, s. 17, 2 und 7). Hier müssen nach 5 Mos 33, 8f. alte wichtige Erzählungsstoffe lokalisiert gewesen sein, die verloren gegangen sind. Sicher scheint mir im Blick auf 5 Mos 33, 8f., daß die Angabe 2 Mos 15, 25[b]: *dort gab er ihm Gesetz und Recht*, zu Massa gehört und nicht zum Bitter-Wasser, s. S. 390. Eine Dublette liegt in der aus verschiedenen Quellen kombinierten Erzählung 4 Mos 20, 1—13 vor. Hier wird der Stab Jahves, mit dessen Hilfe das Wunderwasser aus dem Felsen geschlagen wird, im Heiligtum aufbewahrt. Bei Euripides, Bacchae 704f. schlägt eine Bacchantin mit dem Thyrsus-Stab Wasser aus dem Felsen des Kythairon. Ein anderes Legenden-Motiv (Esel finden das Wasser) verbindet Tacitus, Hist. 5, 3 mit der Erzählung (s. S. 349).

2 Mos 17, 8—16. Während der Feldherr Moses gegen die Amalekiter bei Rephidim kämpft, sichert Moses als priesterlicher Leiter den Sieg durch Emporheben der Arme, wobei nach v. 9 die rechte Hand offenbar den „*Stab Gottes*" hält. Ähnlich sichert Josua den Sieg über 'Ai durch Ausstrecken der Lanze, s. S. 415 zu Jos 8, 18. 26. und vgl. S. 362. Der geschichtliche Hintergrund ist, wie bei allen Erzählungen von den rätselhaften, mythisch anmutenden Amalekitern, sehr fraglich.

2 Mos 18, 1—12. 13—27. Mit der Gestalt des Jethro, der 18, 1 (J) ausdrücklich als Priester der Midianiter bezeichnet wird, tritt in den Gesichtskreis der religiösen Gemeinde der bene Jisrael neben Ägypten und Babylonien noch eine dritte Kulturmacht des alten Orients: die Minäer. Daß „Midianiter" hier wie in der Josephsgeschichte durch spätere Verwechslung für den Namen des südarabischen Volkes und Staates der Minäer getreten ist, wurde S. 353f. und 356 bereits besprochen[1]. Der Minäer Jethro ist hier der Lehrmeister des Moses; er gibt ihm Ratschläge für praktische Rechtsorganisationen und für die Orakelbefragung in wichtigen Rechtsangelegenheiten. Es ist nicht zu bezweifeln, daß hier historische Überlieferung zugrunde liegt. Der Einfluß der Minäer auf die mosaische Zeit ist aber vielleicht noch viel weiter gegangen. Wir haben oben S. 361f. ernstlich die Frage erwogen, ob nicht auch Aaron ein Minäer gewesen ist. Die neuere Monumentalforschung hat gezeigt, daß die südarabische minäisch-sabäische Religion der israelitischen in kultischen Dingen eng verwandt ist[2]. Eine Religionsverwandtschaft setzt übrigens auch der Erzähler 18, 11—12 voraus.

Daß Jethro Jahve-Verehrer gewesen sei, darf man daraus keineswegs schließen. Das spontane Bekenntnis, Jahve sei mächtiger als alle Götter, ist religionsgeschichtlich zu beurteilen wie das Bekenntnis des Naeman 2 Kg 5, 17 zu Jahve (S. 544). Und weil Jethro den Ort, an dem er Moses besucht, als zu Jahves Land gehörig anerkennt, darum rüstet er ein Opfer für ihn und hält mit den Gastfreunden ein Opfermahl. Eine Parallele findet sich Jos 9, s. S. 614.

---

[1]) Die jüdische Sage (Beer, Leben Mosis S. 60) sagt, daß er vorher Bilderschriftkundiger und Ratgeber am ägyptischen Hofe war. Er gilt hier als verbannt vom Hofe, wie Sinuhe (S. 194) und Moses selbst.

[2]) s. meine Allg. Religionsgeschichte S. 87ff. und vgl. unten S. 380.

Bei J (2 Mos 2, 18) heißt Jethro Reguel. In den minäischen Inschriften haben die Priester wiederholt 2 Namen. Die jüdische Legende (Beer, Leben Mosis S. 56) kennt 7 Namen des Jethro.

2 Mos 19, 4 (Adlerflügel) s. S. 408.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Bundesschluß und Gesetzgebung am Sinai.

2 Mos 19—40.

Das Volk Israel erhält durch die Kundgebung eines göttlichen Gesetzes und durch den auf Grund des Gesetzes geschlossenen „Bund" seine religiöse Rechtsgrundlage. *Er hat dir gesagt, Mensch, was frommt und was Jahve von dir fordert: das Rechte tun, Liebe üben und demütig zu sein vor deinem Gott.* Mit diesen Worten hat Micha (6, 8) die eine Seite des Bundesinhalts wiedergegeben. Auf der anderen Seite verspricht Gott, der bisher schon *Israel auf Adlersflügeln getragen hat* (2 Mos 19, 4 vgl. 5 Mos 32, 11), der Gott Israels im Sinne einer besonderen Erwählung zu sein[1].

Im gegenwärtigen Zusammenhang, in dem verschiedene Berichte (JEP) und Bearbeitungen verschlungen sind, beginnt die Erzählung mit einer Theophanie am Sinai.

Nach der einen Überlieferung scheint das Ereignis mit der Neumond-Erscheinung verbunden zu sein (der 3. Tag wird hervorgehoben und die Widderhörner werden geblasen 19, 11. 13b)[2], nach der anderen entsteht ein Gottesschrecken (19, 16)[3] durch einen vulkanischen Ausbruch des Berges Sinai. Moses redet mit Gott und Gott antwortet ihm[4].

Eine andere Theophanie findet beim Bundesschluß statt, der auf die Gesetzgebung folgt: 24, 1. 9—11. Moses und seine Begleiter[5] steigen auf den Berg. *Sie schauten den Gott Israels; zu seinen Füßen aber war ein Pflaster aus Saphir und wie der Himmel zur Zeit der größten Klarheit...; so schauten sie die Gottheit und aßen und tranken*[6].

Die Schilderung erinnert an die Theophanie bei Ezechiel (vgl. S. 383f. u. 618ff.) und zeigt babylonische Färbung. Daß es sich bei dem sakramentalen Mahle wenigstens

---

[1]) Als ihr König und Retter. 19 3—6 im deuteronomischen Sinne redigiert.

[2]) Zum 3. Tag als Neumondtag s. HAOG S. 76. Der Neumond wird durch Blasen der Hörner begrüßt s. S. 366.

[3]) Vgl. die Schilderung bei der Theophanie im babylonischen Tempel S. 281.

[4]) Man erinnert sich dabei an die babylonischen Texte, die von Ea und Marduk erzählen. Marduk fragt und Ea antwortet ihm, s. HAOG S. 239.

[5]) Es sind 72 neben Moses, 73 mit Aaron; 2 davon sterben 3 Mos 10, 1 wegen eines ungehörigen Feueropfers. Auch 4 Mos 11, sind es 73 mit Aaron, 25 ff. sind 70 + 2 Geweihte (s. S. 400); zur 70 und 72 und 73 (zusammengehörige Varianten) und ihrer Symbolik s. HAOG S. 153 und Motivregister.

[6]) Vgl. die Mahlzeit Adapa's im Himmel Anu's in der babylonischen Adapa-Legende (oben S. 41). An ein Opfertier ist nicht zu denken (Baentsch, Exodus S. 216), wohl aber an Brot und Lebenswasser (Wein). Schauen und Essen sind im Mysterium identisch s. S. 395 und zu Ps 11, 7. Zu 2 Mos 24, 4 s. S. 414.

im Sinne des Redaktors um ein Bundesmahl handelt, zeigt die Einschiebung der Erzählung v. 3—8, nach der Moses am Fuße des Berges auf Grund von Worten, die Jahve zu ihm geredet hat, mit einer Blutbesprengung den Bundesschluß vollzieht.

Die Worte Jahves (debarim), die zunächst mündlicher Unterweisung dienen, sind 2 Mos 20—23 in einem „*Bundesbuch*" kodifiziert, dessen Bekanntgabe an das Volk 19, 8 und 24, 3 notiert wird. Den Kern bilden die Gebote, von denen berichtet wird, daß sie auf Tafeln geschrieben waren.

Von mündlicher Überlieferung zur schriftlichen Aufzeichnung ist im alten Orient kein weiter Schritt. Das babylonische Wort für Botschaft (šipru) ist identisch mit dem hebräischen Wort für Buch (sepher) und bedeutet auch im Babylonischen gelegentlich Buch (vgl. S. 126. 245). Die babylonischen Texte reden von einem šipru des Ea, in dem Königsgesetze niedergeschrieben sind[1]. In den S. 584ff. behandelten Weisheitssprüchen ist von einer „Tafel" die Rede, auf der die Sprüche geschrieben stehen. Die sumerischen Familiengesetze sind auf Tontafeln geschrieben, die Gesetze Hammurabis auf einen Steinblock (S. 371)[2]. Die mosaischen Tafeln waren übrigens auf beiden Seiten beschrieben nach 32, 15, wie es auch bei den babylonischen Keilschrifttafeln üblich war. Nach Jos 8, 32 hat auch Josua auf Grund kodifizierter, auf Steine geschriebener Gesetze Recht gesprochen. Hingegen sind sie Jos 24, 26 f. in ein Buch geschrieben.

Daß die Kodifizierung von Gesetzen bis in mosaische Zeit zurückgehen kann, ist im Blick auf die kulturellen Voraussetzungen (s. S. 244ff.) nicht zu bezweifeln. Die Angabe: *Moses schrieb die Gebote auf die Tafeln* (5 Mos 27, 8) kann der Wirklichkeit sehr wohl entsprechen, ebenso wie Jos 8, 32[3]. Dann fragt es sich: in welcher Schrift hat Moses geschrieben? Das Nächstliegende ist schon im Hinblick auf den zweiseitig beschriebenen Stein und das Schreibmaterial die Annahme, daß er in babylonischer Keilschrift geschrieben hat.

Es sind Spuren vorhanden, die darauf schließen lassen, daß man noch in der prophetischen Zeit zu gewissen feierlichen Zwecken in Israel sich der Keilschrift bediente (s. S. 246f.). Jes 8, 1 ist von ‚*Menschenschrift*' die Rede, die auf Tafeln geschrieben wird (ḫereṭ 'enoš)[4]. Der Gegensatz wäre *Gottesschrift*. So aber (miktab elohim) wird 2 Mos 32, 16 die Schrift der Gesetztafeln genannt. Wenn unter „Menschenschrift" die ‚gewöhnliche' Schrift, also die hebräische Buchstabenschrift gemeint ist, so könnte der Gegensatz („Gottesschrift") die himmlische Schreibweise und in diesem Falle die babylonische Schrift bezeichnen[5].

Was stand auf den Tafeln? Etwa das ganze ursprüngliche (im

---

[1]) s. meinen Art. Oannes bei Roscher, Lex. III, Sp. 591 und unten S. 405.

[2]) Der Block (Abb. 153f.) ist 2¼ Meter hoch. Die 5 unteren Kolumnen sind ausgekratzt von den Elamiern, die die Stele erbeuteten. Die Einsetzung einer elamischen Inschrift ist aus unbekannten Gründen unterblieben.

[3]) Nach J (34, 1) hat sie Moses hergestellt, nach E und P im üblichen Stil der Legende (32, 15 f.; 31, 18) Gott selbst. Wenn es 2 Mos 31, 18 heißt: *der Finger Gottes hat sie geschrieben* (zu 32, 16 s. unten), so könnte man das als poetisch-religiöse Redewendung erklären wie 4, 16: *Moses ist wie Gott.* Es hat aber auch, buchstäblich genommen, genug Parallelen in Offenbarungs-Legenden der Religionsgeschichte. Nach der bildlichen Beigabe des Codex Hammurabi (Abb. 153f.) empfing Hammurabi die Gesetze in Audienz vor dem Sonnengott.

[4]) Der Ausdruck für den Schreibgriffel (ḫereṭ) ist hier derselbe wie 2 Mos 32, 4 beim Einritzen des Modells für das „goldene Kalb".

[5]) s. Winckler F. III, 164 ff.; Krit. Schriften II, 116.

gegenwärtigen Zustande überarbeitete und erweiterte) „Bundesbuch"? Die Tradition hat den Inhalt auf den Dekalog beschränkt und den Inhalt auf zwei Tafeln verteilt. Das kann aber nachträgliche Annahme sein[1].

2 Mos 31, 18 heißt es: *Er gab ihm die [beiden] Gesetzestafeln.* Ist *beiden* Glosse? Waren es etwa nach der Zahl der Gebote in der Vorlage 10? Vgl. 34, 4: *zwei Steintafeln*, nicht die zwei.

Die zur Gesetzgebung gewählten Dezemvirn der römischen Legende schrieben die Gesetze auf zehn Tafeln, zu denen zwei hinzukamen (Zwölftafelgesetz).

Die Erzählung vom Zerbrechen der Tafeln und dem Ersatz durch neue Tafeln stammt von späterer Hand. Es wäre dabei das legendarische Motiv zu erwarten, daß der Umfang der Gottesoffenbarung zur Strafe für die Mißachtung eine Verringerung erfährt. In der römischen Legende werden die sibyllinischen Bücher als Reste einer Gottesoffenbarung betrachtet, die durch Verbrennung immer mehr verringert wurde. Auch in der eranischen Offenbarungslegende findet sich das Motiv der Verringerung. Zum „goldenen Kalb" (2 Mos 32, 1—35) s. S. 396.

Die Anordnung der Gebote Nr. 4—10, die sich auf den Umgang mit den Menschen beziehen, scheint planetarisch zu sein (vgl. Winckler, Krit. Schr. II, 65).

1. Vater und Mutter ehren (Mond und Sonne)[3];
2. nicht morden (Nergal-Mars);
3. nicht ehebrechen (Ištar-Venus);
4. nicht stehlen (Nabû-Merkur), zum Diebesmotiv s. HAOG S. 277, Anm. 3 und oben S. 318.
5. nicht Eid brechen (Marduk-Jupiter als Schwurgott);
6. nicht das Haus des anderen begehren (Ninib-Saturn als Schützer des Hauses).

Das 7. dieser Gebote ist gewaltsam differenziert, v. 17^b gehört zum Vorhergehenden. Alles, was genannt ist, bildet den Begriff des „Hauses" (bît).

Die biblische und die babylonische Gesetzgebung.

Eine auf die Gottheit zurückgeführte in Stein gegrabene Sammlung von älteren Gesetzen besaßen die Babylonier im Codex des Hammurabi[4]. Wer in Babylonien einen Prozeß hatte, geht „vor die Gottheit", d. h. er bez.

---

[1]) Die babylonischen Schicksalstafeln (tupšimâti) Schicksalsbestimmung und göttliches Gebot sind eins), die die Gottheit um den Hals gehängt auf der Brust trug (HAOG S. 20), scheinen auch als zwei Tafeln gedacht zu sein. Wie es scheint, wurden sie in einem Tabernakel aufbewahrt (s. unten S. 381).

[2]) Bücher der Ratschlüsse Jupiters bietet Amaltheia zunächst Tarquinius an (Laur. Lydus, de mens. I, ed. Münch. p. 104, 35 ff.); nach Servius ad Vergil. Aen. 6, 72 waren es neun Bücher.

[3]) Wie in den planetarischen Listen der Babylonier verbunden und den 5 übrigen Planeten vorangestellt.

[4]) Wie andere öffentliche und private Urkunden der Babylonier hat der Block die Gestalt eines Phallus (zuerst in meinem Artikel Nebo bei Roscher Lex. III, Sp. 96 bemerkt). Er stellt am Kopf Hammurabi vor dem thronenden Sonnengott stehend dar; s. Abb. 154. Transkription und Übersetzung am bequemsten bei Winckler, Die Gesetze Hammurabis 1904. Altbabylonische Abschriften aus Nippur sind von Langdon, BEUP XXXI. Pl. 20 f. und p. 49 ff. und von Poebel, Historical and Grammatical Texts, Nr. 93 vgl. OLZ 1915, Nr. 6 ff., veröffentlicht worden; vgl. Schorr in Poln. Archiv für Orientalistik I, 124 f., Bulletin I, 5 f. Über einen sumerischen Prototyp des Codex Hammurabi hat Clay, OLZ 1914, Sp. 1 ff. einige Mitteilungen gemacht. Die Literatur zum babylonischen Recht findet man bei Schorr VAB V, S. XLIX ff.; vgl. ferner Koschaker, Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht (1911) und rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapi's (angekündigt) und in der Kritischen Vierteljahrschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft XVI, S. 402 ff.

sein Anwalt stellt nach dem Codex die Rechtslage fest. Während im biblischen Bundesbuch die religiösen gegenüber den privatrechtlichen Satzungen überwiegen, notiert der babylonische Codex keinerlei religiöse Gebote. Die Einleitung und der Schluß tragen religiösen Charakter, die Gesetzsammlung selbst ist völlig areligiös. Man darf aber daraus keineswegs schließen, daß die Babylonier keine religiöse Gesetzsammlung gehabt hätten. Neue Funde können die Lücke ergänzen. Die gesetzartige Spruchweisheit, von der S. 584ff. gesprochen werden soll, redet von einer Tafel. Die sumerischen, religiös orientierten „Familiengesetze" sind auf Tafeln geschrieben.



Abb. 153: Der Codex Hammurabi. Gesamtansicht.



Abb. 154: Szene am oberen Teile des Codex Hammurabi. Der König vor dem Throne des Sonnengottes.

Die Sündenregister der Beschwörungsrituale (HAOG S. 330 ff.) setzen wie die Sündenregister der ägyptischen Totentexte Gegenstücke zu dem 4—10. Gebot, aber in gewissem Sinne auch zum 2. und 3. Gebot, voraus.

Der sittlich-religiöse Abstand der babylonischen Gebote von den biblischen ruht in dem Mangel an geschichtlicher und praktischer Gotteserfahrung. Die Dichter der babylonischen Bußpsalmen klagen über den Mangel an solcher Erfahrung. Auch fehlt das Gebot der reinen Nächstenliebe und die Forderung, Begierde und Selbstsucht zu bekämpfen. Die babylonisch-biblischen Parallelen behandelt Johannes Jeremias, Moses und Hammurabi (2. Auflage 1903). Hier sind auch die auffälligen Übereinstimmungen des Bundesbuches (2 Mos 21—23) mit dem Codex Hammurabi dargelegt und in Tabellenform erläutert. Vgl. noch Öttli, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels, Leipzig 1903; Kohler und Peiser, Hammurabis Gesetz, Leipzig 1903; D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis, Wien 1903. Zur Vervoll-

ständigung des Bildes wurden im Folgenden an einigen Stellen die Bestimmungen des anderweit bezeugten altbabylonischen Privatrechts (s. Schorr VAB V) herangezogen.

Die Ethik des Codex Hammurabi[1].

Die Grundlage des staatlichen Lebens ist die Familie, die Sippe mit dem Vater als Oberhaupt. Die Familie ruht auf der Einzelehe. Die Annahme einer Nebenfrau und die Zubilligung von Kebsmägden ist gesetzlich geordnet, s. S. 293 ff. Daß Geschwisterehen als möglich gelten, kann man e silentio schließen; die Ehen zwischen Eltern und Kindern, auch Stief- und Schwiegerkindern, sind streng ausgeschlossen.

Die Eheschließung erfolgt auf Grund eines Ehevertrages durch Brautkauf, der Bräutigam gibt dem Vater Geschenke, zahlt den Frauenpreis[2] und erhält die Mitgift. Die Frau ist Eigentum des Mannes. Er kann sie wegen Schulden verkaufen oder zu Zwangsarbeit vergeben. Wenn sich die Frau vergeht, so wird sie gesackt. Scheidung ist leicht zu erreichen. Beim Manne genügt der Spruch: „Du bist nicht meine Frau"[3]. Wenn genügender Grund zur Scheidung vorliegt, sagt der Mann: „Ich verstoße dich." Er braucht ihr dann nicht das Eingebrachte zurückzustellen, ja er kann sie sogar als Dienerin behalten (CH 141). Auch die Frau kann Scheidung verlangen wegen böswilligen Verlassens und wegen rechtlich festgestellter Vernachlässigung (CH 142). Verbannung des Mannes löst unter Umständen die Ehe (CH 136). Ehebruch der Frau wird an beiden Ehebrechern mit Wassertod bestraft; der Ehemann kann die Frau, der König kann den Ehebrecher begnadigen, vgl. oben S. 334.

Über Kindererziehung finden sich im CH keine rechtlichen Bestimmungen. Reich ausgebildet sind die Bestimmungen über Adoption. Nicht nur in kinderlosen Ehen findet sie statt, häufig zum Zweck der Aufnahme in eine bestimmte Handwerkergilde (CH 188 ff.). Autoritätsvergehen[4] gegen den Vater wird schwer geahndet. Es hat Ausstoßung aus dem Kindesverhältnis zur Folge, aber wie 5 Mos 21, 18 f. nur auf Grund richterlicher Entscheidung (CH 168).

Sklavenschaft entsteht infolge von Kriegsgefangenschaft und durch Verschuldung im Zivil- oder Strafrecht. Das Sklavenrecht ist hart und grausam. Der Sklave ist Sache, sein Herr hat Recht über Leben und Tod[5]. Die Schuldknechtschaft erlischt im CH im 4. Jahre (CH 117)[6]. Dann gilt die Schuld für alle Fälle als abgearbeitet. Gegen Körperverletzung ist wenigstens der fremde Sklave geschützt: die Verletzung bedeutet ja vermögensrechtliche Schädigung.

Als Rechtsgüter sind geschützt: Vermögen, Ehre, Leben. šarraḳ iddâk, „der Dieb wird getötet" (CH 7)[7]. Ehrabschneider werden bestraft. Wer durch

[1]) Vgl. Meißner, Theorie und Praxis im altbabylonischen Recht: MVAG 1904, Nr. 4, S. 25 ff. Es wird dort gezeigt, daß die Bestimmungen des Gesetzes in der Praxis oft sehr milde gehandhabt oder gar umgangen wurden. Auch in Israel ist die Gesetzgebung in vielen Stücken ja nur Idealgesetzgebung.

[2]) tirḫâtu, der mohar des altisr. Rechts, s. S. 295 f.

[3]) s. Kohler und Peiser, l. c. 120.

[4]) Nicht Pietätsvergehen, wie J. Jeremias annimmt. Der ungehorsame Sohn hat das Eigentumsrecht des Vaters verletzt. Von der Mutter schweigt der CH. Vgl. aber den HAOG S. 335 zitierten sumerischen Text: „Auf das Wort deiner Mutter, wie auf das Wort des Gottes sollst du dein Ohr richten."

[5]) Auch in dem Bundesbuch ist der Sklave keseph, aber Leben und Gesundheit ist geschützt.

[6]) Vgl. 2 Mos 21, 2; 3 Mos 25, 40; 5 Mos 15, 12 und Jer. 34, 8 ff.: 6 Jahre, eventuell nur bis zum Halljahr. Zu dem auch hier vorliegenden sozialen Fortschritt s. S. 374 Anm. 3.

[7]) Strenge Ahndung, wie in altgermanischen Rechten, vorübergehend auch in der „Neuzeit" (z. B. unter Jakob I. und anderen europäischen Königen). Die Gestalt der Nummer 7 des Gebotes, so sagen die alten Volksprediger, zeigt das Bild des Galgens. Der Dieb wird gehängt.

Denunzierung des Bräutigams eine Verlobung rückgängig macht, darf das Mädchen nicht heiraten, deren Bräutigam er schlecht gemacht hat (CH 161. Wie weise!). Besondere Bestrafung ist angedroht für falsches Zeugnis vor dem Richter (CH 3f., vgl. 5 Mos 19, 15). Von Kapitalverbrechen wird nur die Anstiftung zum Gattenmorde erwähnt (CH 153).

Die Strafen sind grausam: Tod, Körperverstümmelung in zehn Variationen kennt der CH[1].

Der Grundsatz der Talion (Wiedervergeltung) beherrscht das Strafrecht des CH.

Mit denselben Worten, wie im CH (z. B. 196 f. 200), begegnet uns die Talion in sämtlichen Schichten der Thora: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Knochen um Knochen (2 Mos 21, 24; 3 Mos 24, 10; 5 Mos 19, 26). Aber allenthalben ist hier, mit einziger Ausnahme der vorsätzlichen Tötung, ein Ersatz, eine Ermäßigung der Talion durch Buße oder Reugeld vorgesehen[2]. Das Recht der Mischna bestätigt die auch in der Thora mehrfach vorgesehene Verwandlung der Vergeltungsstrafe in eine in das freie Ermessen des Geschädigten gesetzte Vermögensbuße.

Die Blutrache ist im CH bereits überwunden[3], aber nicht durch religiösen sondern sozialen Fortschritt[4]: die staatliche Gewalt sichert die Rechtsgüter.

Für die Strafbarkeit der Handlung ist im CH nur der Erfolg des Vergehens maßgebend, der Grad der Vermögensbeschädigung[5]. Dem Arzte wird für eine unglückliche Operation die Hand abgehauen (CH 218). Arnu heißt der Schade, der aus dem Rechtsbruch erwächst, ḫiṭîtu ist der objektive Schaden, s. S. 329. Doch sind Ansätze zu einer feineren Rechtsanschauung vorhanden in der Unterscheidung von vorsätzlicher und unvorsätzlicher Körperverletzung CH 206 (derselbe Ansatz im Recht des Bundesbuches 2 Mos 21, 18 ff.).

Zu den Beweismitteln gehört neben Zeugenaussagen und Eid das Gottesurteil. Der Beschuldigte muß die Wasserprobe bestehen[6].

---

[1]) Die Thora redet nur einmal von Handabhauen bei besonders ausgeklügelten Vergehen (5 Mos 25, 12); das ist ein zufällig erhaltener Rest alter grausamer Gesittung. Zum Verlust des Auges bei Ungehorsam des Sohnes (CH 193) vgl. die Bilderrede Spr 30, 17.

[2]) Vgl. hierzu Anm. 4.

[3]) In der Thora ist Blutrache noch vorhanden s. Ri 8, 18—21 vgl. 2 Sa 21, 1—4, aber gemäßigt durch das Asylrecht (Jos 20) und den religiösen Grundsatz, daß Jahve der eigentliche Bluträcher ist (Ps 9, 13; 3 Mos 24, 17; 4 Mos 35, 18 ff.).

[4]) Diesen sozialen Fortschritt zeigt auch die vorerwähnte Verwandlung von Talion in Buße. Nach der herrschenden rechtsgeschichtlichen Auffassung stammt der Talionsgedanke, den u. a. noch Kant verteidigt hat, aus der Zeit, wo über den Geschlechtern noch nicht der Staat herrschte und das Forum der Rechtsbrüche der Geschlechterkrieg (vgl. Blutrache) war. Die Talion ist, wie mich mein Bruder E. Jeremias belehrt, der erste geniale Versuch, einen gerechten Strafmaßstab zu finden, nach dem wir heute noch suchen. Ebenso ist die S. 373 erwähnte Entwickelung des Sklavenrechts ein Stück sozialen, nicht notwendig sittlichen Fortschritts, wobei zu bedenken ist, daß (z. B. in Rom) der Sklavenstand auch politisch nicht bedeutungslos war. Die juristische Denkform: Sklave = Sache schließt übrigens im patriarchalischen Zeitalter gute Behandlung nicht aus. Frau, Sohn und Tochter waren ja auch der unbeschränkten Gewalt des pater familias unterstellt.

[5]) In der Thora entscheidet die Versündigung gegen die Gottheit.

[6]) s. Winckler, Die Gesetze Hamm. S. 9 Anm. 4. Wasserprobe bei Ehebruch auch CH 132; s. ib. S. 38 Anm. 2. Das israelitische Recht kennt das Gottesurteil des Fluchwassers 4 Mos 5, 15 ff. (vgl. den Traktat Sotar, der das Ordale des Bitterwassers für des Ehebruchs Verdächtige behandelt) und das Gottesgericht durch das Los 2 Mos 22, 8 u. ö. S. Kohler und Peiser, l. c. 132. 2 Mos 32, 20 müssen die Leute Wasser mit Metallstaub trinken (J). Wer mit dem Leben davon kommt, gilt als schuldlos. Das ist der Sinn. Bei E 2 Mos 32, 26 ist das Verfahren anders:

Humane Ansätze finden sich CH 32: Lösung eines Gefangenen durch seine Angehörigen; CH 48: Zinserlaß bei Mißernten; CH 116: Schutz für Leib und Leben der Schuldgefangenen. Im übrigen ist Mangel an Ethik zu konstatieren. Man kennt keinen Respekt vor der Individualität, soweit nicht der pater familias in Betracht kommt, der in seinem Eigentum nicht geschädigt werden darf. Daneben ist das Sippenbewußtsein stark ausgeprägt[1].

Biblisch-babylonische Verwandtschaft im Opfer-Ritual[2].

Auch in der intergentilsten Erscheinung des religiösen Lebens, im Opferwesen, zeigen sich parallele Erscheinungen zwischen Babylonien und der biblischen Thora. Aber gerade hier zeigt sich, daß Israel eigne und höhere Wege gegangen ist.

1. Namen.

Biblisch.	Babylonisch-assyrisch.
minḫâ „Gabe".	Entspricht šurḳînu, das vielleicht „Geschenk" bedeutet[3].
ḳorbân (PC) Opfergabe	Würde einem noch nicht nachgewiesenen babylon. ḳurbânu entsprechen (s. Zimmern KAT[4] 596); vgl. kurrubu Opfer darbringen.
tamîd, an Zeit und Pflicht gebundenes Opfer.	Entspricht sachlich sattukku, eig. „das Beständige" oder ginû, „die Gerechtsame". Die beiderseitigen Ausdrücke bezeichnen die jährliche, monatliche, selten tägliche Tempelabgabe (Zimmern KAT[3] 596).
n^edabâ.	Ein entsprechendes nindabû gibt es nicht (KAT[3] 441. 546). Das assyr. nindabû „Brotopfer"[4] ist etymologisch davon zu trennen.
בזח „Opfer"[5].	zîbu (selten, s. Delitzsch, Handw. 250a).
menaḳḳît, Opferschale, von נקח „ausgeleert sein".	naḳû eig. ausgießen, Libation darbringen, dann aber auch vom Opfer, speziell Schafopfer, gebraucht[6].

Her zu mir, wer Gott angehört! Die andern werden niedergemetzelt. Auch die Slaven kennen Feuer- und Wasserprobe, s. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[2], 933 f. Bei den Griechen findet sich Durchgehen durch die Flamme und glühendes Eisen, Soph. Antig. 264. Dasselbe Gottesurteil z. B. bei den Dschagga-Negern. Auch bei vielen andern Völkern ist es nachweisbar, vgl. Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts 1903. Die Ordalien haben auch in der christlichen Ära der Germanen Geltung behalten, vgl. J. Grimm, l. c. S. 908ff. Im Mittelalter wurden sie seit dem 9. Jahrh. kirchlich sanktioniert, s. Augusti, Denkmäler der christl. Archäologie 10 S. 250ff.

[1]) Noch heute im Orient. Wenn sich die einzelnen Familienglieder noch so sehr hassen, — innerhalb des Familienverbandes kommt kein Rechtsbruch vor.

[2]) Vgl. J. Jeremias, Die Kultustafel von Sippar, Leipzig 1889 (Dissert. mit Anhang) und Artikel Ritual in Encycl. Bibl.; H. Zimmern KAT[3] 594 ff.; P. Haupt, Babylonian Elements in the Levitic Ritual, S.-A. aus Journal of Biblical Literature 1900.

[3]) Zimmern KAT[3] 595 „Schüttopfer" von šarâḳu beschütten (das Räucherbecken).

[4]) Ideogr. bedeutet „Brot der Ištar", s. zu Jer 7, 18.

[5]) Dem בעל־זבח auf der Opfertafel von Marseille, Corp. Inscr. Sem. I, 165 entspricht wörtlich der assyrische bêl niḳê „Opferer".

[6]) vgl. 1 Sa 7, 6, wo die Libation eine auffällige Rolle spielt; 2 Sa 23, 13—17; 1 Chr 11, 15—19. PC kennt die Libation nicht!

עָשָׂה לַיהוָה, Jahve opfern (eig. tun).	epêšu opfern, eig. tun, z. B. epêš nikê-ia parallel nadân zibê-ia.
ṭabaḫ.	ṭabâḫu „schlachten".
כִּפֶּר sühnen, urspr. abwischen.	kuppuru „zudecken", dann „abwischen, läutern, reinigen" (Subst. takpirtu, term. techn. des Sühnerituals)[1].
šelem.	= šalamu, šalammu in den Kontrakten.

2. Opfermaterial.

Zum Menschenopfer im babylonischen Kulturkreis und in der althebräischen Volksreligion s. zu 1 Mos 22 (S. 303) und zu 3 Mos 18, 21 (S. 399f.).

In Israel werden nur Erzeugnisse von Viehzucht und Ackerbau geopfert, in Babylonien auch andere Vegetabilien[2], karânu, kurunnu; šikaru Bier (vgl. 4 Mos 28, 7), aus Korn und Datteln oder Honig und Datteln zubereitet; dišpu, Honig; ḫimêtu, Butter; šamnu, Öl; suluppu, Datteln; ṭâbtu, Salz, s. KAT^3 548.

Rauchopfer wird bei Jer 6, 20 und 1 Sam 2, 28 zuerst erwähnt; zum heidnischen Rauchopfer s. S. 623.

Zu den 12 Schaubroten (s. S. 395) ist zu bemerken, daß auch nach den babylonischen Ritualtexten[3] 12 Brote oder 3 × 12 Brote vor der Gottheit aufgelegt werden, von denen gesagt wird, daß sie aus feinem Mehl hergestellt und daß sie akal mutki, d. h. süß, sein müssen.

Abb. 155: Altar aus dem Palaste Sargons II. in Khorsabad[4].

Als blutiges Opfer werden beim babylonischen Opfer Lämmer (nikû), Schafe (šu'u, hebr. שֶׂה), Ziegen (enzu u. a.), Stiere (gumaḫḫu) genannt; von Vögeln: Tauben, Hühner u. a., s. HAOG S 289ff.

Mit Vorliebe werden einjährige Tiere geopfert: apil oder mârat šatti, wie in PC בֶּן־שָׁנָה. Daneben zwei-, drei- und vierjährige Tiere. Das Opfertier muß kräftig und von tadellosem Wuchs sein: rabû, duššû, marû. Vor allem muß es „rein" sein: ellu, ebbu (bibl. תָּמִים). Im haruspicium soll die (unverschuldete) Wahl fehlerhafter Tiere das Orakel nicht beeinflussen[5], wie im Dankopfer des PC (3 Mos 22, 23) fehlerhafter Wuchs freigelassen ist.

In der Regel ist das Opfertier männlichen Geschlechts; doch kommen

---

1) vgl. Zimmern, Beiträge 92; Hehn BA VI, 373.

2) Selten in Israel: Wein 4 Mos 15, 5; 28, 7; 1 Sa 1, 24. Öl: 1 Mos 35, 14; Mi 6, 7. Weihrauchopfer (s. unten zu Ez 8, 1 ff.) kennt nur PC, Jesaias polemisiert dagegen 65, 3. Die Heimat ist Südarabien.

3) vgl. Zimmern, Beiträge 94 ff.

4) Ein ähnlicher Altar mit Inschrift Asurnaṣirpal II. bei Layard, Niniveh and its Remains II, S. 446. Ein assyrischer Altar mit Gilgameš-Figuren HAOG S. 305 Abb. 206. Zum Ta'anek-Altar (?) s. S. 229.

5) vgl. Knudtzon, Gebete an den Sonnengott, dazu Zimmern, Beiträge, Index s. v. šalâmu.

auch **weibliche** Tiere vor, z. B. Sanh. Bav. 33. Bei Reinigungen werden wohl immer weibliche Tiere verwendet[1].



Abb. 156: Von den Bronzetoren von Balawat.
Oben: Zeremonien vor einer Felsenhöhle an den Tigrisquellen.



Abb. 157: Von den Bronzetoren von Balawat.
Weihe eines Denkmals für den König am Van-See mit Opferhandlung.

---

[1]) Vgl. Gilg.-Ep., Taf. VI, 60. Oft ist in Einleitungen zu Hymnen vom Opfer eines weiblichen Tieres (lâ pitû) die Rede. Man vergleiche hierzu 4 Mos 15, 27, wo für das Sündopfer des einzelnen eine einjährige **weibliche** Ziege gefordert wird.

Das Opfer wird gekocht (vgl. 1 Sa 2, 14; Ez 46, 23) oder verbrannt[1].

3. Ort, Zeit und Ausrichtung des Opfers.

Opfer werden spontan dargebracht, vor allem bei Staatsaktionen und Festen. Vom jährlichen Opfer wie 1 Sa 20, 6 spricht Tiglatpil. VII, 16. In den Kontrakten ist oft von täglichen (2 Mos 29, 38ff.) Opfern die Rede. Die Ausrichtung des Opfers liegt in Babylonien in spä-



Abb. 158: Altbabylonische Opferszene. Nach Fondation Piot, Monum. et Mémoires de l'Acad. des inscriptions XVI p. 19.

terer Zeit, ausschließlich dem Priester ob. Auch der König bedarf ihrer Vermittelung. In Assyrien hingegen ist der König Oberpriester und Opferer[2], wie in der ältesten erreichbaren sumerischen Zeit Königtum und Priestertum verbunden war (HAOG S. 284).

Über den Anteil des Priesters vgl. J. Jeremias, Kultustafel von Sippar S. 19 f. Über die Makellosigkeit des Priesters (vgl. 3 Mos 21, 21) gibt Aufschluß der Enmeduranki-Text, Zimmern, Beitr. 116 ff., s. HAOG S. 16, u. unten S. 400.

4. Idee des Opfers.

Der Opferer bringt seinen Tribut dar, ebenso die Erde ihrem Großherrn (vgl. IV R 20, Obv. 22 ff.). Die Gottheit wird als die Opferspeise

[1]) Teile des Opfers nennt die Liste II R 44, 1—5 ef; 14—18 gh, vgl. J. Jeremias, Die Kultustafel von Sippar.

[2]) vgl. HAOG S. 284 und die Kontrakte, die häufig die Opfer des Königs und Kronprinzen nennen.

genießend vorgestellt; vgl. Sintfl. Z. 151[1]; 1 Mos 8, 21; 5 Mos 33, 10[b] klingt die Vorstellung noch an; s. hierzu S. 141.

Neben dem Opferer steht auf den Abbildungen der Beter. Das Opfer soll die Gottheit zugunsten des Gebers beeinflussen, vgl. 1 Sa 13, 12. „Die Götter freuen sich über die Mahlzeit", heißt es in Asarhaddons Anfragen an den Sonnengott.

Aber es fehlt auch der Gedanke der Sühne nicht. Der term. t. ist kuppuru „sühnen" (hebr. כִּפֶּר, s. S. 376). In den neubabylonischen Kontrakten ist vom alap tapṭiri die Rede, „Stier der Loslösung (?)", vgl. 3 Mos 4, 3.

5. Reinigungen[2].

Den Reinigungen liegt der Gedanke zugrunde, daß das Reine sympathetische Kraft hat. Neben Wasser wirkt reinigend Wein, Honig, Butter, Salz, Zedernholz (IV R 16, 32; V R 51, 15 vgl. 3 Mos 14, 4), Zypressenholz, Palmenholz und allerlei Rauchwerk (S. 623). Dem קנה הטוב Jer 6, 20 entspricht ḳanû ṭâbu. Der „Sündenbock" wird in die Wüste geschickt, 3 Mos 16, 8 vgl. Henoch 10, 4[3]. Im Babylonischen heißt die Wüste ašru ellu, „reiner Ort", IV R 8, 43b u. ö. Das ist euphemistisch zu verstehen von der



Abb. 159: Opferszene aus Nimrud-Kelaḫ (Palast Asurnaṣirpals). Britisches Museum. Links Diwan im Tor[4].

Wüste als Ort der Dämonen. Jos. Ant. III, 10, 3 wird der zu verbrennende Bock εἰς καθαρώτατον geschickt[5]. Berührung von Toten und geschlechtlich Unreinen verunreinigt bei den Babyloniern, wie in Israel, vgl. IV R 26, Nr. 5[6].

Auch für die Speisen gilt das Gesetz von rein und unrein. Zu den Verboten für bestimmte Tage s. oben S. 63 f.; HAOG S. 290.

---

[1]) „Sie rochen den süßen Duft und scharten sich wie Fliegen um den Opfernden."

[2]) vgl. Schrank, Babylonische Sühneriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büßer, Leipzig 1908 (Leipz. Sem. Stud. III, 1); Morgenstern, The Doctrine of Sin in the Babyl. Religion (MVAG 1905, Nr. 3).

[3]) s. zu 3 Mos 16, 8. S. 398 f.

[4]) Vgl. die Verhandlung „im Tor" oben S. 325; Klagel 5, 14. Eine wiederholt vorkommende Redensart der Babylonier spricht von pû babbânûtu „Stadtklatsch im Tor", s. Hrozný BA IV, S. 550. Vgl. dazu Ruth 3, 11.

[5]) Wüste als Sitz der Dämonen auch bei den Juden gedacht. To 8, 3 wird Asmodi in die Wüste („nach Ägypten" = Unterwelt s. Reg.) geschickt. Belegstellen aus dem Talmud bei Nork, Rabb. Quellen LXXXIV und 19. Mt 4 ist die Wüste Sitz des Teufels. Darum ist Esau die Wüste im Fluchspruch angewiesen, s. S. 315 zu 1 Mos 27, 40. Vgl. auch Luc 4, 1 f.: *in der Wüste umgetrieben, versucht vom Teufel.* Marc 1, 13: *und war bei den wilden Tieren* (oder hier Motiv der hilfreichen Tiere? s. Motivreg.).

[6]) = Cun. Texts XVII, 41 und s. ibid. pl. 38. Auch das Fallen in schmutziges Wasser verunreinigt kultisch, s. Frank in ZA XXIV, S. 157 ff.

Im babylonischen Ritual IV R 4, 2b; 59, Nr. 2, Rs. 14 soll ein Vogel die Unreinigkeit forttragen; ebenso 3 Mos 14, 7. Die 3 Mos 14 spezifizierten Vorschriften behufs Reinigung des Aussatzes, die durchgängig nicht religiös, sondern kultisch zu werten sind, stimmen zum babylonischen Ritual: Zedernholz, Wolle und Ysop, ebenso die siebenmalige Besprengung und die den Schluß der Manipulationen bildende Opferung des Lammes.

Babylonische Opferszenen: Abb. 156—159; 24 (S. 78): 197 (S. 447).

Minäische Elemente im mosaischen Ritualgesetz.

In dem midianitischen Fürsten Jethro (Reguel) erkannten wir einen Minäer[1]. Da wir annehmen durften, daß ihr Kult am Sinai mit dem israelitischen irgendwie zusammenhängt, so ist es von Bedeutung, daß die minäischen und sabäischen Inschriften kultische termini aufweisen, die in dem mosaischen Kultus wiederkehren.

a) Aus den minäischen Inschriften im biblischen Midian (el Öla):

lawi'u und lawi'ât Priester und Priesterin.

Man beachte dazu, daß 2 Mos 4, 14 Aaron, der die erbliche Priesterschaft bekommt, als Levit bezeichnet wird. Übrigens kannte wohl auch der altisraelitische Kultus Levitinnen (s. S. 435, Anm. 1; 530, Anm. 1), die später erst um naheliegender Mißstände willen abgeschafft wurden; Sanherib nennt unter den besonderen Tributgaben aus Jerusalem Musikanten und Musikantinnen, s. S. 530. Das sind doch sicher Tempelmusiker.

Mašlam-Altar = Ort des Šalem-Opfers?

baššala weihen (eig. Opferfleisch kochen?) s. unten sabäisch mabšal. Die Jahre werden hier, wie zeitweilig bei den Sabäern, nach Kabiren (kabîr), d. h. Oberpriestern gerechnet[2].

b) Aus den sabäischen Inschriften in Harim, das zum ehemaligen minäischen Dschof gehörte:

Hal. 156, vgl. 151 die Sonnengöttin Ḏât-Ḥimaj, d. i. die „Herrin des heiligen Geheges" (Hommel, Grundriß 144).

Bronzetafel Gl. 1054 (Wiener Hofmuseum): „Weil ihr am 3. Tage des Festes und noch dazu während sie unrein war, ein Mann genaht war", vgl. 2 Mos 19, 15 (Hommel, Grundriß 144, der noch die folgenden Parallelen erwähnt):

tannaḫaja „er brachte Dankopfer" (vgl. hebr. מִנְחָה?), mabšal Heiligtum (eig. Ort, wo das Opferfleisch gekocht wird? vgl. Ez 46, 23).

aḥḍâr „Opferhöfe" (vgl. hebr. ḥaṣêr Vorhof), makânat (Opfergerät) (Abb. 205 S. 488 Hal. 485 Gl. 1076), die mekonah von 1 Kg 7, 27 ff. Jer 52, 17 ff. vgl. kên 2 Mos 30, 18 u. ö. das Gestell des Beckens im Vorhofe.

aḥlâj wahrscheinlich die süßen Brote, hebr. ḥallôt.

Stiftshütte und Bundeslade.

2 Mos 25—31.

An die Erlebnisse am Sinai schließen sich im vorliegenden Text Berichte über das am Sinai begründete Heiligtum an[3].

---

[1]) s. oben S. 368.

[2]) vgl. allerdings hierzu Grimme, Lit. Rundschau 1904, 347.

[3]) s. zum Folgenden Klostermanns entscheidende Untersuchungen Pentateuch II, 1906, 67 ff. Ib. S. 67 (vgl. I 1883, 77 ff., Gesch. Isr. 76): „Der Pentateuch hat als maßgebendes Gemeindebuch Rezensionen erfahren, die in praktischer Ver-

Der „Gott der Väter", zu dessen Offenbarungsstätte am Gottesberge die Hebräer gewandert sind, wird künftig in einem Zeltheiligtum dem Volke gegenwärtig sein und seinen Willen kundtun, nachdem er sich durch die Rettung aus Ägypten als der Erlösergott erwiesen und durch den „Bund" seine göttliche Herrschaft über das Volk normiert hat.

Moses hat nach der biblischen Überlieferung, wie sie 2 Mos vorliegt, auf dem Gottesberge nicht nur das Gesetz Gottes erfahren, sondern hat dort das Modell zu dem Heiligtum der künftigen sakramentalen Gegenwart Gottes im Geiste geschaut. Die Annahme knüpft an einen Grundgedanken der orientalischen religiösen Weltanschauung an, nach dem jedes Heiligtum Abbild des himmlischen Heiligtums ist[1]. Moses soll das Heiligtum nach dem himmlischen Modell bauen. 25, 9: *Genau nach dem Modell* (תבנית) *der Wohnung und aller ihrer Geräte, das ich dir zeige (gezeigt habe), sollt ihr es errichten*, vgl. 25, 40 (auf Lade, Tisch, Leuchter und Räucheraltar[2] bezüglich): *Sieh zu und mache sie entsprechend ihrem Modell, das dir zu schauen gezeigt wurde.* Die Gottesrede 25, 1 ff., die die Anweisungen zur Ausführung des Baues gibt, setzt eine Erzählung über die entsprechende Vision auf dem Berge voraus, die in dem uns vorliegenden Texte ausgefallen zu sein scheint. Die Ausführung der heiligen Bauhütte ist kunstverständigen Männern übergeben, denen Jahve *Einsicht gegeben hat*, 2 Mos 31, 1 ff., 36, 1. Über die Möglichkeit eines Kunstbauwerks auf minäisch-ägyptischem Kulturgebiet ist kein Wort zu verlieren[3].

---

ständigkeit das Mißdeutbare umschrieben und störende Differenzen ausglichen." — Gegen das Buch von M. Dibelius, Die Lade Jahve's 1906 (dort die Literatur) und die zustimmenden Ausführungen von Gunkel, Ztschr. f. Missionsk. u. Religionsw. 1906, wendet sich Buddes Abhandlung in Theol. Stud. u. Krit. 1906, 489 ff. Dibelius zeigt einen gesunden Sinn für Auffindung der alten Elemente. Aber die Schule, der seine Methode angehört, benutzt nur Einzelheiten des einheitlichen altorientalischen Weltbildes. Die kritische Voraussetzung bei Dibelius weicht von dem herrschenden (übrigens von seinem Verfasser später zurückgezogenen) Urteile Vatkes vom Jahre 1835, daß „wir berechtigt sind, die Nachrichten von der mosaischen Stiftshütte und Bundeslade für Dichtung zu erklären, die erst später nach dem Vorbilde des Tempels, dessen Typus man von Mose und von Jehova selbst herleiten wollte, entworfen wurde" (Religion des A. T., S. 333) insofern ab, als er die geschichtliche Existenz der Lade und des Zeltes in Israel weiter hinaufrückt. Aber mit dem mosaischen Kultus soll sie nichts zu tun haben. Sie sei in Kanaan angefertigt oder übernommen worden. Dabei wird wenigstens mit der Anschauung gebrochen, nach der die Lade ursprünglich einem fetischistischen Kult gedient haben soll (S. 118). — An der Hypothese einer Fiktion durch den Priesterkodex, gegen die z. B. auch Kittel, Geschichte der Hebräer (bereits in der 1. Aufl.) sich ausgesprochen hatte, mußte schon der Umstand irre machen, daß der zweite Tempel, dem die neue Gemeindeordnung gelten sollte, gar keine Lade im Heiligtum gehabt hat, wie auch den geistigen Leitern nach Jer 3, 16 gar nichts an einem Ersatz für dieses Heiligtum gelegen war.

[1]) s. HAOG S. 286 ff. vorher BNT 62 ff., vgl. auch AG 7, 44.

[2]) 25, 38 ist, wie Klostermann gezeigt hat, der Rest der Bauangabe für den Räucheraltar. Auch der Opferaltar entspricht einem himmlischen, auf dem Berge vorgezeigten Modell 27, 8 vgl. 26, 30. Zum „Modell" vgl. auch S. 467.

[3]) Auch Gunkel (l. c.) nimmt im Gegensatz zu Dibelius Anfertigung in mosaischer Zeit an.

Das Heiligtum heißt 'ohel mo'ed *Zelt der Versammlung* (Sept. *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*) und allgemein משכן יהוה[1] *Wohnung Jahves*. Es sind zwei Namen für dieselbe Sache. Den besonderen Namen 'ohel mo'ed setzt Moses nach 33, 7 fest, weil darin das Orakel Jahves erteilt wird: *Wer irgend Jahve befragen wollte, der begab sich zu dem 'ohel mo'ed hinaus vor das Lager*. Die Israeliten mögen bei „Zelt der *Versammlung*" an die Versammlung des Volkes gedacht haben, wie ja die großen Feste מעדים hießen. Aber der religionsgeschichtliche Ursprung des Namens (ebenso wie bei har mo'ed Jes 14, 14, s. S. 601) liegt in der orientalischen Vorstellung vom himmlischen bez. irdischen Heiligtum, in dem sich die Götter zum Zweck der Schicksalsbestimmung versammeln: 'ohel mo'ed ist eigentlich „Zelt der Versammlung zum Zweck der Schicksalsbestimmung".

Im 'ohel mo'ed steht nach P an erster Stelle (2 Mos 30, 26) die „Lade" ארון העדה (Sept. *ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου*)[2], angefertigt aus Akazienholz, „dem einzigen Bauholz, das es auf dem Sinai gab"[3], das übrigens als „Lebensholz" galt[4]. Sie enthält die Tafeln des Bundes (לוחת הברית, auch einfach ברית „Bund" genannt)[5] 5 Mos 10, 1 ff.[6].

Wir bezweifeln nicht, daß diese Angabe des Pentateuchs der historischen Wirklichkeit der mosaischen Religion entspricht, s. hierzu oben S. 370f. Die auf den Tafeln niedergelegten Satzungen Gottes entsprechen den Schicksalstafeln, die im babylonischen Schicksalsgemach bei der Versammlung der Götter beschrieben werden[7]. Bei der Prozession Marduks, dem die Schicksalstafeln (tup-šimâti) verliehen worden sind, wird eine Art Monstranz (parak šimâti, vgl. die Kästen Abb. 161f.) von Dul-azagga in Esagila aus nach dem Opfer- oder Hochzeitshaus auf einem Götterschiff gefahren[8]; Hommel vermutet, daß in diesem parak[9] šimâti die tup-šimâti (Schicksalstafeln als himmlische Gesetze) aufbewahrt wurden, wie in der Bundeslade die Gesetzestafeln. Es scheint mir, als ob unser Text eine alte Terminologie verriete, nach der die Lade mit den Tafeln auch im mosaischen Kultus parakku (paroket) hieß. Entspricht etwa 3 Mos 24, 3 paroket ha-'eduth direkt dem babylonischen

---

[1]) vgl. auch Jos. 18, 1; 22, 19. Beide Bezeichnungen in Parallele z. B. 4 Mos 3, 38.

[2]) vgl. 2 Sa 7, 2. 6. 7, allerdings deuteronomisch überarbeitet.

[3]) Der Fiktionshypothese gilt das natürlich als Raffinement der Dichtung, ebenso wie der Umstand, daß „Bronze" statt Eisen bei P als Material gilt. Die biblischen Schriftsteller waren aber keine modernen Archäologen.

[4]) Sept. *ξύλον ἄσηπτον* u. 2 Mos 26, 32 etc. *στύλοι ἄσηπτοι*, Säulen von Akazienholz. Nach Kircher, Oedip. Aegypt. III, p. 137 war es in Ägypten dem Sonnengott heilig.

[5]) Vgl. 1 Kg 8, 9 und s. Klostermanns Kommentar zu dieser Stelle.

[6]) Die Tafeln heißen auch „Tafeln der 'eduth" 2 Mos 32, 15 (= Tafeln der berith 5 Mos 9, 15). 'Eduth sind die schriftlich fixierten Zeugnisse des göttlichen Willens, Jos 4, 16 heißt die Lade „Lade der 'eduth" als die für die Steintafeln gebaute Kiste. In 'eduth hörte das Sprachgefühl des Volkes denselben Begriff, wie in mo'ed, s. Klostermann l. c. 69.

[7]) s. HAOG S. 18. 20. 29. 280.

[8]) Nach Mitteilung Hommels aus einem für die Expository Times bestimmten Aufsatz, in dem die Verwandtschaft der Gesetzestafel-Lade mit dem die tup-šimâti wahrscheinlich enthaltenden parak šimâti nachgewiesen werden soll.

[9]) Syrisch perakka „Götzenschrein".

parak šimâti?[1] Ebenso würde dann 2 Mos 27, 21 zu beurteilen sein. Wie dort der Räucheraltar[2], so soll hier der Leuchter neben der Lade im Heiligtum Aufstellung finden[3].

Die Lade ist aber nicht nur Behälter für die steinernen Tafeln, sondern sie gilt symbolisch als Thron Jahves. Das muß von vornherein aus der orientalischen Grundidee geschlossen werden, daß das irdische Heiligtum Abbild des himmlischen Heiligtums ist. Im himmlischen Heiligtum aber thront die Gottheit[4]. Klar und deutlich zeigt Jer 3, 16 f., daß die Lade als zum Thron der Gottheit gehörig gedacht war: *Einst wird die Lade mit dem Bund Jahves niemand mehr in den Sinn kommen; man wird zu jener Zeit Jerusalem ‚Thron Jahves' nennen.* Klostermann hat mich davon überzeugt, daß es sich in der Symbolik des Kultus bei der Lade zunächst allerdings nicht um den Thron selbst, sondern um den Schemel des Thrones handelt[5]. 2 Mos 24, 10 erblicken Mose und seine Gefährten auf dem Berge den Gott Israels auf seinem Thron: *Zu seinen Füßen war ein Pflaster aus Saphir und wie der Himmel zur Zeit der größten Klarheit* (s. oben S. 369). Wenn der Bericht des Vorgangs vollständig wäre, so hätten wir eine Beschreibung des göttlichen Thrones auf dem Berge, dem nach dem Gesetz der Entsprechung der Gottessitz im 'ohel mo'ed gleichen muß. Dem geschilderten Fußgestell entspricht die kapporet der Lade. Über die kapporet breiten die Kerube ihre Flügel. 2 Mos 25, 20 werden die Kerube an dem Deckel der Lade angebracht: *Es sollen die Kerube ihre Flügel nach oben [gegen die Deckplatte hin] ausgebreitet halten, indem sie mit ihren Flügeln die Deckplatte überdecken, während ihre Gesichter einander zugekehrt sind; eins gegen das andere[6] sollen die Gesichter der Kerube gerichtet sein[7].*

---

[1]) מחוץ dürfte dann allerdings nicht im Sinne von „außerhalb" (Gegensatz: „drinnen") gefaßt werden, sondern wie Ez 41, 25 מהחוץ „an der Außenseite" (im Sinne von אֵצֶל „neben").

[2]) Der zu den alten Kultstücken des 'ohel mo'ed gehört, s. S. 381.

[3]) 2 Mos 26, 34 hat Sept. paroket, der hebräische Text hat kapporet. Zu 30, 6 sagt Sept.: „vor die paroket, die die Lade bedeckt", der hebräische Text fügt als Dublette hinzu: „vor die kapporet, die die Lade bedeckt". Auch hier bezeichnete paroket (zur Bedeutung vgl. Motivregister unter פרך) im ursprünglichen Texte vielleicht den heiligen Schrein. Es besteht etymologischer, vielleicht aber auch kultischer Zusammenhang mit parakku.

[4]) Zur babylonischen Vorstellung vom Throne der Gottheit (kussû ilûti) s. HAOG S. 177.

[5]) Klostermann l. c. II, S. 73. Vgl. Ps 132, 7: *Laßt uns in seine Wohnung eingehen, vor dem Schemel seiner Füße niederfallen; brich auf, Jahve, nach deiner Ruhestätte, du und deine mächtige Lade.* Ez 43, 7: *Hast du gesehen die Stätte meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen?* 1 Chr 28, 2 erscheint die Lade als *Schemel der Füße* Jahves (v. 18 nennt die Keruben, die das Adyton im Tempel decken, merkabah, wie Ez 1 der Keruben-Thronwagen Gottes heißt).

[6]) *gegen die Deckplatte* haben wir in den ersten Teil des Satzes verlegt. So fällt die unnatürliche Haltung (vornüber auf die Lade gebeugt) weg. Das *gegen die Deckplatte hin* bezeichnet m. E. nur die Richtung zur Deckplatte von der Seite her, vgl. Abb. 160.

[7]) Klostermann nimmt vielleicht mit Recht 4 Kerube an, wie bei der Merkabah Ezechiels.

Auch die Merkabah Ezechiels (s. S. 618ff.) ist ein (fahrender) Thron Gottes (ass. narkabtu, Wagen). Ez 1, 22: *Über den Häuptern der Tiere war ein Gebilde wie eine raķîʿa, glänzend wie Kristall.* Raķîʿa ist hier das Untergestell, auf dem der Thron zu denken ist (zur kosmischen Bedeutung s. S. 38f.). Die Kerube sind hier Thronträger.

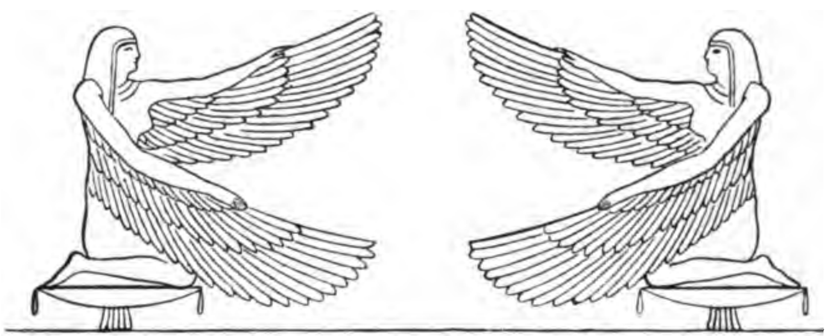


Abb. 160: Keruben aus dem Tierkreis von Dendera. Nach Dibelius, Die Lade Jahves.

Die Verwandtschaft der Lade mit der Merkabah bestätigt die jüdische Überlieferung, wenn 1 Chr 28, 18 die Kerube der Lade merkabah genannt werden; vgl. dazu die S. 396 zitierte Stelle aus Schemoth rabba.

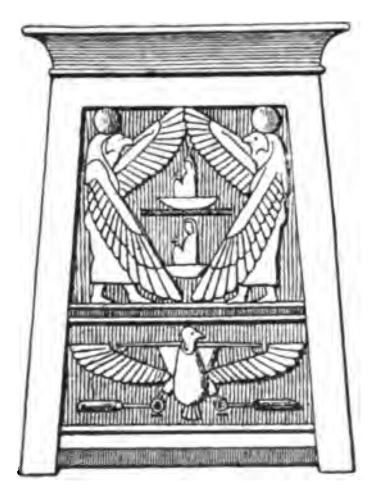


Abb. 161: Heiliger Schrein vom ägyptischen Götterschiff. Nach Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel und Homer.

Die Lade als Kasten und die mit Keruben geschmückte kapporet[1] als Thron bez. Thronschemel haben einen logischen Zusammenhang, der in der mosaischen Kult-Symbolik nicht mehr zu erkennen ist. Hier ist die Lade der heilige Schrein für die Gesetztafeln. Sofern die Lade zum Throne gehört, stellt sie in der altorientalischen mythologisierten Erlösererwartung den Kasten dar (bez. das Schiff, Schiff der Isis, Arche der Sintflut), in dem der zukünftige Retter geborgen wird. Nachdem die Wasser (Winterzeit) durchschifft und die Gefahr überwunden ist (s. die Beispiele HAOG S. 211 ff), tritt er die Herrschaft an. Der Retter entsteigt dem Kasten und der Kasten wird zum Thron, auf dem der Bringer des Weltenfrühlings sitzt. S. 353 wurde bereits auf Offbg 11, 19; 12, 1 ff. hingewiesen. Der Seher sieht die Lade (κιβωτός, wie Sept. zu 2 Mos 27, 21; 39, 35 usw.) im Heiligtum. Dann hat er die Vision von der Geburt des Sonnenkindes, das vom Drachen bedroht und im himmlischen Heiligtum geborgen wird. Ist der Thron, auf dem er Offbg 12, 5 sitzt, die 11, 19 gezeigte Lade im himmlischen Heiligtum? Die junge Quelle würde dann wieder einmal die Zusammenhänge deutlicher zeigen, als die alten Berichte. Aber auch die religiöse Phantasie der alten biblischen Erzähler kannte vielleicht die Zusammenhänge. Die Lade heißt 'arôn, wie 1 Mos 50, 25 die Kiste, in die der Leichnam Josephs gelegt wird, dessen Gestalt mit den Motiven

[1]) Für das Verhältnis von Lade und Thron wäre die Frage von Wichtigkeit, ob die kapporet als Deckel der Lade oder als Aufsatz auf der an sich schon oben verschlossenen Lade gilt. Nach 2 Mos 25, 17ff. bildet sie ein gesondertes Stück, dessen Anbringung besonders befohlen wird; 2 Mos 26, 34; 31, 7 usw. wird sie auch als etwas Besonderes erwähnt.

der Errettererwartung (Tamuz-Osiris) ausgestattet wird (s. S. 329 ff.), und ebenso ist wohl der Leichnam Jakobs, der 40 Tage balsamiert und 70 Tage beklagt wird (1 Mos 50, 2) und um den man siebentägige *Ägyptertrauer auf der Hadad-Tenne* hält (1 Mos 50, 10 f., s. S. 343). im 'arôn aufgebahrt zu denken. 'Arôn entspricht also der Tamuz-Osiris-Lade. Der volkstümliche Mythos verkörpert die Erlösererwartung in Osiris und Tamuz. Darin liegt ja auch der Sinn der Osiris-Tamuz-Marduk-Motive, die wir in den Erzählungen fanden. Am deutlichsten fanden wir das Motiv des verfolgten und geborgenen Erretters in Mosis Kindheitsgeschichte. Wie das Offbg 12 geborene Sonnenkind tritt er nach seiner Errettung als Drachenkämpfer auf (Befreiung aus Ägypten, s. S. 353 ff.). Aber Moses ist doch nur ein Heros, der im Auftrag Gottes handelt. Der Retter ist Gott selbst. Daß er der Erlösergott ist, ist der Sinn der Offenbarungen am Horeb-Sinai. Darum liegt es sehr nahe, daß die Symbolik des Kultus am Sinai an die Requisiten des Mythos anknüpfte. Die von

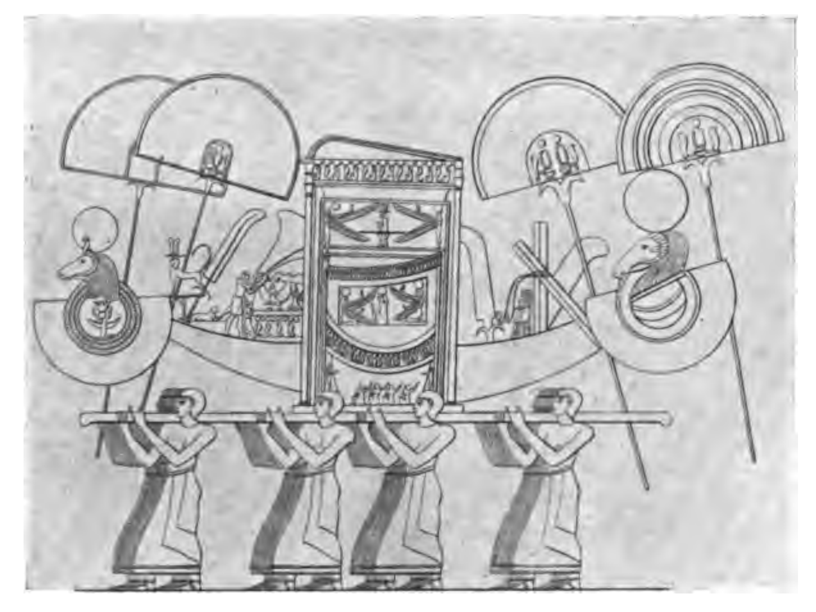


Abb. 162: Das Götterschiff mit dem heiligen Schrein, von 4×10 Priestern getragen. Von den Skulpturen aus Karnak. Nach den Abbildungen zu Creuzers Symbolik, tab. XVII, Nr. 1.

Gott mit göttlicher Einsicht begabten Künstler (S. 381) werden an die Osiris-Tamuz-Lade gedacht haben, als sie die Lade, den heiligen Schrein für die steinernen Tafeln, herstellten. Die Voraussetzung unsrer Ansicht ist natürlich die, daß Jahve selbst für den Israeliten die Züge des heidnischen Osiris-Tamuz trug. Das ist auch sehr verständlich; denn in den Tamuz-Osiris-Mythen sind religiöse Realitäten verborgen: Erwartung eines göttlichen Erlösers (s. S. 303 f.). Das Volk wird freilich gröbere Verbindungslinien gesehen haben. In der reinen Jahve-Religion war nur das Symbol übriggeblieben, das in feinen Konturen die poesievollen Formen des Mythos zeigt. An Stellen wie 2 Mos 34, 23[1]; Mal 3, 1; Ps 114, 7 könnte übrigens 'Adôn direkt dem phönizischen Gottesnamen Adonis (= Tamuz) entsprechen[2]. Um Jojakim soll

[1]) Samarit. hat 'arôn Jahve.

[2]) Für die spätere Zeit (Ahas) ist für die Jahve-Volksreligion Adoniskult durch die Erwähnung der Adonisgärtchen (Jes 1, 29; vielleicht auch 17, 10) direkt bezeugt, s. S. 592. — Zu adôn s. S. 613.

(Jer 22, 18) nicht geklagt werden: hoj adôn (Adonis als der Hinabgesunkene, dessen Auferstehung und Sieg man erwartet). Hingegen klagte man so um Josia, den man als Erlöser betrauerte und wiederersehnte, s. S. 539. Es wäre wohl denkbar, daß man den Errettergott, der im Heiligtum sich offenbart, mit dem gleichen Namen angerufen hätte.

Von dem Bildermaterial, das für die Frage nach dem Sinn der Lade aus den altorientalischen Monumenten herangezogen werden kann, kommen besonders die Abb. 160—162 wiedergegebenen Geräte in Betracht. Abb. 163[1] wird der auf ein Schiff gestellte Thron, auf dem die Gottheit einherfährt[2], von Tiergestalten getragen. Abb. 164 S. 387 zeigt babylonische tragbare Throne in einer Götterprozession, Abb. 166 den Thron der Gottheit Šamaš in Sippar. Abb. 160 (Kerube aus Dendera) illustriert uns die 2 Mos 37, 9 (vgl. S. 383) vorgeschriebene Flügelstellung



Abb. 163: Siegelzylinder, ein Götterschiff mit Götterthron (Sonnengott über das Meer fahrend?) darstellend.
Brit. Mus. Gipsabguß im Besitze des Verfassers.

der Kerube. Abb. 162 zeigt einen ägyptischen, heiligen Mysterienkasten, von Priestern getragen.

Der Bau des Heiligtumes bedeutet also einen kultischen Aufbau des himmlischen Gottessitzes auf Erden. Moses sah auf dem Berge den mit Dornen und Waberlohe umzäunten Gottessitz (s. S. 358f.) und mit seinen Begleitern feierte er das sakramentale Mahl beim Sitz der Gottheit auf dem Berge. Klostermann[3] hat gezeigt, wie der Redaktor der Erzählungen, der Verfasser des Pentateuchs, auf die Zusammenhänge mit dem einstigen

---

[1]) Diesen Keruben-Thron, auf ein Schiff gestellt, den wir ATAO[1] zu Ez 1 (Merkabah) gestellt hatten, hat Dibelius, aus dessen Buche die Heranziehung von Abb. 160f. übernommen wurde, übersehen.

[2]) Der Sonnengott? Vgl. Abb. 165.

[3]) l. c. II, S. 93ff.

paradiesischen Gottessitz hat hinweisen wollen[1]. Der Bau dauert nicht sieben Jahre, wie der salomonische Tempel, nicht sieben Tage, wie der Weltenbau, sondern sieben Monate[2]. Den sieben Schöpfungswerken entspricht die

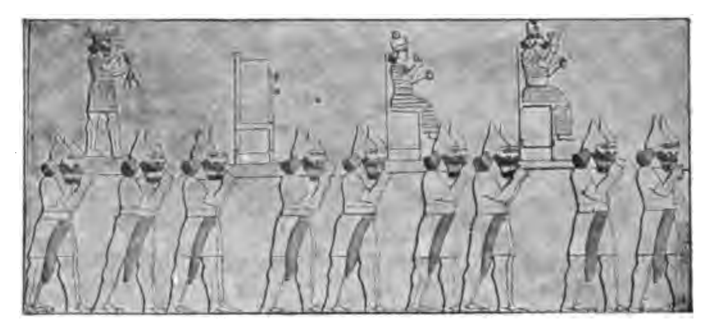


Abb. 164: Assyrische Götterprozession. (Aus Layard, Monuments of Niniveh I, 65.)

siebenmalige Formel: *wie Jahve Mose befohlen hat*[3]. Die Fertigstellung des Materials 2 Mos 39, 32 wird mit Worten begleitet, die ausdrücklich



Abb. 165: Das Heiligtum des Sonnengottes von Sippar.

an 1 Mos 2, 1 f. erinnern. Und wie Gott am Ende des Werkes befriedigt ist (1 Mos 1, 31) und Segen austeilt (1, 28; 2, 3), so segnet Moses 2 Mos 39, 43 die Baumeister.

---

[1]) Dem paradiesischen Heiligtum (Paradies als Bergheiligtum s. S. 66) entspricht der Sinai als Gottesberg. Das zeigt auch die jüdische Zahlensymbolik, die S. 114 behandelt wurde. Sofern der Gottesberg irdisch lokalisiert gedacht ist, ist er seinerseits wiederum ein Abbild des kosmischen Heiligtums auf dem Höhepunkt des Weltalls.

[2]) s. Klostermann l. c. I, S. 162ff. II, S. 93ff.

[3]) 2 Mos 40, 19. 21. 23. 25. 27. 29. 32. Dieser siebenmaligen Formel muß ein siebenmaliges göttliches Gebot entsprochen haben (vgl. 2 Mos 25, 1; 30, 11. 17. 22; 31, 1. 12; 40, 1). Ebenso sieben Schnitte bei Anfertigung des Priestermantels 39, 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31; sieben Abschnitte bei der Erzählung über die Priesterweihe und die erste Opferhandlung der Priester, s. Klostermann l. c. II, S. 95.

1 Mos 2, 1f.: *So wurden vollendet der Himmel und die Erde mit ihrem ganzen Heer. Und Gott vollendete am 7. Tage sein Werk, das er gemacht hatte.*	2 Mos 39, 32: *So wurden sämtliche Arbeiten für 'ohel mo'ed vollendet und die Israeliten taten ganz, wie Jahve Mose befohlen hatte — so taten sie.*
1 Mos 1, 31; 1, 28; 2, 3. *Und Gott sah, daß alles, was er gemacht, sehr gut sei .... Da segnete sie Gott und sprach zu ihnen ..... Und Gott segnete den 7. Tag.*	2 Mos 39, 43. *Als aber Mose wahrnahm, daß sie nunmehr die ganze Arbeit getan hatten, wie Jahve befohlen hatte, so hatten sie getan — da segnete sie Mose.*

Im 'ohel mo'ed ist die Lade mit dem Keruben-Deckel also die Stelle, an der man sich Jahve gegenwärtig denkt. Als 1 Sa 4, 3 ff. die Lade Jahve's Ṣebaoth, der auf Kerubim thront, in das Lager geholt worden ist, gilt das als ein Kommen Gottes ins Lager[1], und die Geschichte vom Schluß des Kapitels (Ikabod) zeigt, daß mit dem Verlust der Lade der Kabod, die Herrlichkeit Jahves, von Israel genommen ist[2]. Dies sakramentale Heiligtum heißt auch הקדש, weil es sich in einem gegen das übrige Zelt abgeschlossenen Raume befindet. „*Vor dem* קדש" ist dasselbe wie *vor der 'eduth-Lade* oder *vor dem 'eduth*[3]. Von dem Kerubenthron soll die Stimme Gottes kommen, wenn Gott sich offenbart und mit Mose redet. Der Vorgang der Orakel-Einholung ist 2 Mos 33, 7—10; 34, 33—35 geschildert. Die Stellen sind versprengte, eng zusammengehörige Fragmente. Sie geben folgendes Bild:

Jahve offenbart sich außerhalb des Lagers. Wer Jahve befragen will, begibt sich hinaus aus den Zelten des Lagers vor das Offenbarungszelt und wartet auf den Bescheid. Die Einholung des Orakels geschieht durch Moses. Wenn er zur feierlichen Kulthandlung hinausgeht, erheben sich alle Leute innerhalb des Lagerzeltes und schauen ihm ehrfurchtsvoll nach. Sobald Moses das Zelt betritt, senkt sich die Wolke, die nach 40, 34 seit der Vollendung des Baues das Zelt bedeckt, zum Zeichen, daß hier Jahve gefunden werden kann, herab an den Eingang des Zeltes. Drinnen redet Gott persönlich mit Mose, *wie jemand mit seinem Freunde redet.* Wenn Moses dann zurückkam, sahen die Israeliten, *daß die Haut des Antlitzes Mosis leuchtete.* So legte er jedesmal, wenn er aus dem Zelte kam, den Schleier vor sein Angesicht[4].

Das heilige Zelt bildet das templum des israelitischen Lagers. Das Lager selbst ist nach den vier Weltrichtungen orientiert. Die Lade samt der Wohnung schützt das Lager, und das Lager wiederum bildet den Schutz der Lade. Wie das Heiligtum der Kaaba in Mekka für uns eine Illustration zu dem israelitischen Zeltheiligtum bildet, so ist die muhammedanische Lagerordnung noch von den gleichen Grund-

---

[1]) 1 Sa 4, 7 (nicht Rede der Philister) vgl. v. 3, wo durch Glosse der aktive volkstümliche Ausdruck *unser Gott* (= Lade; vgl. die Verba „*er soll ausziehen*", „*er soll erretten*") verwischt ist, s. Klostermann im Kommentar zur Stelle.

[2]) 1 Sa 4, 21. S. Dibelius l. c. S. 17f. Vgl. unten S. 463 f.

[3]) Klostermann II, 72: „Daß dies aber nicht die Steintafeln sind, sondern die Lade in ihrer ins Auge fallenden Kunstform, geht aus 2 Mos 25, 22 und 4 Mos 7, 89 hervor, wo die redende Stimme zwischen den Keruben hervorkommt."

[4]) Der Zusammenhang, in dem das Fragment 2 Mos 34, 33—35 jetzt steht, hat zu der verkehrten Ansicht geführt, als ob Moses jedesmal auf den Sinai gestiegen sei und als ob die Verschleierung und Entschleierung mit diesen Bergbesteigungen zusammenhinge.

sätzen aus gestaltet. Auch die Parallele der von Polybius geschilderten römischen Heerlagerordnung, die ja wohl etruskischen und damit orientalischen Ursprungs ist, wurde mit Recht zur Vergleichung herangezogen[1]; dem 'ohel mo'ed entspricht hier das templum des Augurs, nach dessen Angaben das Lager nach den vier Weltrichtungen ausgemessen wird.

Die Lade war tragbar eingerichtet[2]. Die Angaben 2 Mos 25, 13 ff. werden durch die Träger 2 Sa 6, 13; 15, 24 ungesucht bestätigt. Jedoch beziehen sich die Anweisungen für das Tragen der Lade nur auf den Transport aus dem Adyton zum Wagen und vom Wagen ins Adyton, und sodann auf den Gebrauch der Lade bei Prozessionen, z. B. beim Umzug um die Mauern Jerichos (Jos 6, s. S. 414)[3]. Bei den Wanderungen von Station zu Station wurde ein mit Rindern bespannter Wagen als Transportmittel benutzt. Die Zugtiere und Rinder dienen demselben Zweck wie die Räder der Merkabah bei Ezechiel. 4 Mos 7, 3 wird ausdrücklich berichtet, daß die Stammeshäupter Rinder und Wagen stellen mußten zum Dienst am 'ohel mo'ed. Daß der Transport auf dem Ochsenwagen dem heiligen Usus entsprach, zeigt die Behandlung der Lade durch die Philister (1 Sa 6, 7 ff.). Sie werden sich gewiß im eignen Interesse genau nach der Zeremonie gerichtet haben, die der Lade gebührte. 4 Mos 10, 33 wird angenommen, daß die Lade bei der Wanderung drei Tagereisen vorauszog. Drei Tagereisen ist wohl symbolische Zahl. Aber die Annahme, daß man dem Instinkt der Tiere, die z. B. für Wasser Witterung haben, die Leitung überließ, ist sehr einleuchtend[4].

4 Mos 10, 35 f. sind die liturgischen Formeln aufbewahrt, die beim Aufbruch zu einer neuen Station und bei der Ankunft an einer neuen Station gesprochen wurden[5].

Wenn die Lade sich auf den Weg machte (beim Suchen nach einer neuen Station), sprach Mose:

---

[1]) Klostermann l. c. II, S. 144.

[2]) Der Einwand Buddes, Stud. u. Krit. 1906, 492 gegen die unwürdige Stellung, die dem thronenden Jahve zugewiesen wird, wenn er beim Tragen der Lade seitlich sitzt oder gar rittlings mit dem Angesicht nach vorn, wird sich durch einen Blick auf Abb. 164 erledigen (vgl. auch Abb. 278f. S. 609). So würde der getragene Thron zu denken sein.

[3]) Auf Tragen in der Prozession bezieht sich wohl auch 2 Chr 35, 3: *Setzt die heilige Lade in den Tempel .... ihr braucht sie nicht mehr auf der Schulter zu tragen.* Es ist kaum an Kriegsgebrauch zu denken, s. z. St. Dibelius l. c. 44. Vgl. auch das Prozessionslied Ps 24, 7ff. und Ps 132, 8 (*brich auf, Jahve, nach deiner Ruhestätte, du und deine mächtige Lade*).

[4]) So Klostermann, auch von Holzinger, Exodus angenommen. Parallele Beispiele bei Curtiß, Ursemitische Religion. Das Weli wird dort errichtet, wo das zum Opfern bestimmte Schaf sich niederläßt. Stucken l. c. 18f. erinnert an die wegweisende Kuh des Kadmos, die wegweisenden Kamele in altarabischen Mythen (Wellhausen, Skizzen III, 147) und die wegweisenden Hirsche in germanischen Sagen.

[5]) Die termini sind נסע und נוח. Beides sind Motivworte. Der Sinn von נסע, wie er sich uns S. 277 und 366 aus dem Ausdruck מסעות erschlossen (Stationen, kosmischer Sinn: Stationen des Mond- bez. Sonnenlaufs), ist entscheidend für das Verständnis.

Mache dich auf, Jahve, daß deine Feinde sich zerstreuen
und deine Widersacher vor dir fliehen.
und wenn sie den Lagerplatz erreichte, sprach er:
So sammle[1] wieder, Jahve,
die zehntausendmal Tausende Israels.

Der Gedanke ist wohl der: Bei der Wanderung ist die in der Lade verbürgte Gegenwart Jahves die schützende Führung des Zuges, im Lager bildet er den Israel umgebenden Schutz, wie bei Sach 2, 8f. der Herr *Jerusalem umgibt gleich einer feurigen Mauer.*

In den Kriegen Jahve's wurde die Lade in ähnlicher Weise als Kriegssymbol gebraucht. Daß es in alter Zeit nicht Regel war, zeigt 1 Sa 4, 7, wo das Herbeiholen der Lade als etwas Außergewöhnliches empfunden wird. 2 Sa 11, 11 wird diese kriegerische Bedeutung für die Kriege Davids vorausgesetzt.

Die weitere Geschichte der Lade wird S. 464ff. behandelt werden.

Die Urim und Tummim der mosaischen Zeit.

2 Mos 18, 13 ff. wird die Richtertätigkeit des Moses geschildert (s. S. 368f.). Die Entscheidung wird der Gottheit zugeschrieben. Der Prozeß wird „vor Gott" geführt (maḫar ili heißt es im Codex Hammurabi). Darum kommen die Leute vor Moses Gerichtsstuhl, *um Gott zu befragen* (לדרש אלהים 2 Mos 18, 15. 19).

Der Rechtsprechung durch Moses entspricht die Abraham zugeschriebene Tätigkeit, wenn er am Baum More' (1 Mos 12, 6 s. S. 275) tätig ist. Ein Beispiel seiner Rechtsprechung fanden wir S. 374f. More' heißt Belehrung und entspricht vielleicht schon dem Worte nach der späteren Thora-Unterweisung, die im wesentlichen religiöse Rechtsprechung ist. Nach 1 Mos 14, 7 lag bei Kadeš eine Quelle, die mit einer Gerichtsstätte verbunden war (עין משפט). Wenn die „Wasser Merîba" („Streitwasser") s. zu S. 368 2 Mos 17, 1—7 in der Wüste Ṣin mit diesem Ort identisch sind[2], so würden wir hier die Gerichtsstätte Moses suchen dürfen. Denn zu Massa und Merîba gehört die nach 2 Mos 15, 25^{b} versprengte Stelle: *dort gab ihm Gott Gesetz und Recht* (חק ומשפט).

Die Rechtsprechung hängt also aufs engste zusammen mit der Orakelbefragung. Nach 5 Mos 33, 8 f. hat in Massa Moses mit Gott um den Empfang der Urim und Tummim gerungen, hier empfing er (mythisch gesprochen) die Schicksalsbestimmung (vgl. S. 323f.), d. h. im Sinne der praktischen Wirklichkeit die richterliche Gewalt.

Wie Abraham einen fremden (kanaanäischen) Orakelort okkupiert hat (vgl. 1 Mos 35, 4 ff.), so wird es auch bei Moses der Fall sein. Fand Moses in Ḳadeš die Urim und Tummim als kultisch-rechtliche Institution vor? Sind sie minäischen Ursprungs? (Aaron?) Dann hat Moses sie im Sinne der Jahve-Religion verwendet, „wie später die Priester Israels, die in diesem Stücke seine Nachfolger waren"[3].

---

[1]) Der hebr. Text hat שׁוּבָה, Budde vermutet שבה (s. Kittel, Bibl. Hebr. z. St.). Sept. hat ἐπίστρεψε. Zur Bedeutung „sammeln" für das transitive שׁוּב s. Barth ZDMG 1887 S. 616ff. Keinesfalls kann (wie in der Übersetzung von Dibelius l. c. S 11) שׁוּבָה mit dem folgenden persönlichen Akkusativ als Ziel der örtlichen Bewegung verbunden werden (*Laß dich nieder zum* usw., *kehr' heim zum* usw.).

[2]) 'Ain Ḳadiš im Wadi Ḳadiš, s. Guthe ZDPV VIII, 182ff.

[3]) Smend, Altt. Religionsgesch. S. 34f.: „Auch Moses wird schon durch das heilige Los der Urim und Tummim entschieden haben".

Der Priesterkodex hat die Benutzung der Urim und Tummim auf Aaron und seine Nachkommen beschränkt (2 Mos 28, 30; 3 Mos 8, 8 ff. vgl. Sir 45, 10.) Aber er benutzt altes Material, und es sind noch Spuren vorhanden, aus denen sich erkennen läßt, daß es eine Überlieferung über die Benutzung der Urim und Tummim durch Moses gab.

Im Hilprecht Anniversary Volume 1909, S. 223 ff. habe ich die Frage der Urim und Tummim behandelt. Der Ephod ist hiernach das priesterliche Kleid, das bei der Orakelbefragung unerläßlich ist, und zu dem untrennbar die Orakeltasche (ḥošen mišpaṭ) mit den darin aufbewahrten Urim und Tummim gehört[1]. Die jüdische Überlieferung über die Gewandsymbolik macht es wahrscheinlich, daß Urim und Tummim Edelsteine waren, von denen der eine (helle) die Ja-Antwort und der andre (dunkle) die Nein-Antwort des göttlichen Orakels ergab (vgl. Hos 6, 5, wo משפט Gottes gleich אור leuchten soll). Der Versuch einer etymologischen Deutung der beiden Worte findet sich in dem oben zitierten Aufsatz S. 225 f. Der Zusammenhang von Urim mit אור *leuchten* ist zweifellos; zu dem tam-Motivwort, das wir in Tummim finden, s. das Motivregister.

2 Mos 33, 7 ff. scheint ein altes Fragment erhalten zu sein[2], das den Verkehr Moses mit Gott im Offenbarungszelte ergibt. *Wer immer Jahve befragen wollte, zog zum 'ohel mo'ed.* Hier (an einer Stelle vor 11a) wird in der Vorlage gestanden haben, wie Moses die Urim und Tummim handhabte. Wenn aber der Zusammenhang der Urim und Tummim mit Moses feststeht (s. S. 390 zu 5 Mos 33, 8ff., wo sie Moses im Kampf mit Gott gewinnt), so wird auch die Vorlage des P für 2 Mos 25, 1—28, 13, wo 28, 6—30 in sieben Sätzen der Ephod und die Tasche mit Urim und Tummim geschildert wird, Angaben enthalten haben, die sich auf die priesterliche Tätigkeit des Moses und des priesterlichen primus inter pares der nachmosaischen Zeit bezogen haben.

Für alle Fälle wird anzunehmen sein, daß der Gebrauch der Urim und Tummim zur Erkundung der göttlichen Meinung in Prozeßangelegenheiten abgenommen hat, sobald sich eine Rechtspraxis auf Grund analoger Fälle herausgebildet hatte. Der Priester war in der Lage, aus schriftlichen Aufzeichnungen (vgl. Hos 8, 12) die חֻקִּים und תּוֹרוֹת Jahves (2 Mos 18, 16) zur Entscheidung heranzuziehen. Sir 33 (36), 3 heißt es im griechischen Text: *die Thora ist zuverlässiger wie eine Frage an die Urim.* Das wird auch im Sinne dei alten Zeit gesprochen sein.

Von der Benutzung der Urim zur Zeit Josuas, der nach 2 Mos 33, 11 Hüter der Lade war, redet 4 Mos 27, 21. Wenn wir die Stilisierung des P, der dem Hohenpriester das Privileg zuschreibt, auflösen, wird als historisches Gut das Zeugnis übrigbleiben, daß neben der Thoraunterweisung durch Josua ein Priester als primus inter pares in wichtigen, wohl besonders in kriegerischen Angelegenheiten die Urim vor Jahve im Heiligtum befragt. Die *Befragung des Mundes Jahves* Jos 9, 14 bezieht sich vielleicht

---

[1]) Im Unterschied zum Orakelkleid heißt das einfache Linnengewand der Priester Ephod bad 1. Sam 2, 18; 2 Sam 6, 14 (22, 18 ist mit Sept. bad zu streichen). Zu Ephod vgl. auch unten 420. 426; Sellin, Der israelitische Ephod (Sonderabdruck aus der Noeldeke-Festschrift) 1906.

[2]) s. Klostermann, Pentateuch II, 81 f., der zwischen 6 und 7 eine Lücke vermutet, in der von der Lade die Rede war.

darauf. 1 Sam 14, 23—46 wird Urim und Tummim befragt. Wenn Saul und Jonathan schuld sind, soll Urim erscheinen, wenn das Volk schuld ist, soll Tummim erscheinen. Bei der engeren Losung zwischen Saul und Jonathan trifft das schwarze Los Jonathan[1].

In der späteren Zeit verschwinden Urim und Tummim. 1 Sam 28, 6. 15 läßt erkennen, daß sie schon zu Sauls Zeit im Sinne der höheren Religion in Mißkredit gekommen waren. Aber im Volke behielten sie ihren Ruf. Esra 2, 63; Neh 7, 65 zeigen, daß man sich in der Zeit des zweiten Tempels danach sehnte, wieder eine Orakelbefragung mit Urim und Tummim zu haben. Auch Ps 43, 3 hat vielleicht den gleichen Sinn: schon de Lagarde hat vermutet, daß אוּרֶיךָ וְתֻמֶּיךָ die ursprüngliche Lesung ist. Der Sänger hofft auf die Zeit, wo Urim und Tummim ihm aus der Verbannung die Rückkehr zum Tempel verheißen und gewähren. Sie sind hier dann gleichsam personifiziert wie Kittu und Mešaru, die bei den Babyloniern den Sonnengott begleiten[2]. Wenn der Sänger ein Hoherpriester war, wie Duhm z. St. annimmt, so könnte man daraus schließen, daß in nachexilischer Zeit das Orakel wirklich gehandhabt wurde. Nach Josephus, Ant. 13, 8, 9 verschwand das Orakel erst 200 Jahre vor seiner Zeit. Auch Sir 33 (36), 3 (s. oben S. 391) kommt als Zeugnis in Betracht.

Die Gottesnamen des mosaischen Kultus.

Mit der Lade erscheinen im Laufe der Geschichte aufs engste verbunden die Gottesnamen Jahve Ṣebaoth und Jahve, der auf Kerubim thront. Das Heiligtum in Silo gehört Jahve Ṣebaoth, der auf Kerubim thront 1 Sa 4, 4; 2 Sa 6, 2. Besonders charakteristisch ist 2 Sa 6, 2 f.: Vor der Gotteslade, die auf einem neuen, mit Rindern bespannten Wagen von dem Bergheiligtum Abinadabs nach dem Ṣion gebracht werden soll, heißt es: *die Lade, über der ein Name genannt ist, der Name Jahve Ṣebaoth, der auf Kerubim thront.* Auch Jes 37, 14 ff. gehört hierher. Hiskia breitet einen Brief im Tempel *vor Jahve Ṣebaoth* aus und betet: *Jahve Ṣebaoth, Gott Israels, der auf Kerubim thront,* d. h. doch gewiß: er breitet ihn vor der Lade aus[3]. Ps 80, 2; 99, 1 wird *Jahve, der auf Kerubim thront,* angerufen. Beide Namen haben zunächst den gleichen kosmischen Sinn: Jahve ist Herr der gestirnten Welt[4]. Die Kerube

---

[1]) s. z. St. S. 303. 440. Man erwartet umgekehrt bei der Unschuld Urim, bei der Schuld Tummim. Zur Umkehrung der Motive s. meinen oben zitierten Aufsatz S. 225 f. 239 und oben S. 316. Die Entscheidung wird vielleicht durch Herausschütteln aus der Tasche (ḥošen) herbeigeführt.

[2]) s. Hehn, Gottesidee S. 12.

[3]) Zum Vorlegen des Briefes vor Jahve s. S. 247 und 554; vgl. ferner Dibelius l. c. S. 47. In der Variante 2 Kg 19 fehlt Ṣebaoth.

[4]) Die hexaplarischen Übersetzungen haben für Jahve Ṣebaoth neben *κύριος Σαβαωθ* die Namen *κύριος τῶν δυνάμεων, κύριος τῶν στρατιῶν, κύριος παντοκράτωρ.* Zu der kosmischen Bedeutung von *δυνάμεις* und *στρατιά* im N. T. s. oben S. 323. Die Sterne sind Kriegsscharen Gottes, s. Ri 5, 20. Die Übertragung auf Israels Kriegsscharen lag sehr nahe. Besonders charakteristisch für die Beziehung der Herr-

sind die Thronträger Gottes, ornamental angedeutet an der Lade Jahves und hernach im Adyton des salomonischen Tempels. Erst im übertragenen Sinne ist Jahve Ṣebaoth *Herr der Heerscharen Israels*[1].

Das Fehlen der Namen im Pentateuch ist auffällig. Wenn die Lade für die mosaische Zeit historisch ist, werden auch die Namen alt sein[2]. Daß sie im jetzigen Texte, der den Pentateuch getrennt vom Buche Josua als redigiertes Gemeindebuch darstellt, fehlen, wird darin seinen Grund haben, daß die Namen in gewissen Kreisen zu allen Zeiten einen heidnischen Klang hatten (s. S. 555 f.). In den Psalmen ist der Name merkwürdigerweise stehen geblieben. Die Redaktoren des Pentateuch aber tilgten aus dem Gemeindebuch alles, was mißdeutet werden konnte. Wie es scheint, hat man dafür eingesetzt: *Herr der ganzen Welt* (adon kol ha-areṣ, Sept. *κύριος πάσης τῆς γῆς*). So Jos 3, 11. 13. Daß sie in dem Geiste der späteren Zeit liegt, sieht man Sach 4, 14, wo die beiden Gesalbten, die zur Seite des Leuchters stehen, Diener des adon kol ha-areṣ heißen, während man in diesem kosmischen Gemälde einen Namen wie Jahve Ṣebaoth erwarten würde[3].

Amos setzt den Namen als bekannt voraus. Er will dem Volke sagen, daß der gewaltige Gott, der in dem kosmischen Ereignis des Erdbebens sich offenbart, identisch ist mit dem Gott Israels, und nennt ihn יהוה אלהי(ה)צבאות[4]. So auch oft die anderen Propheten, außer Ezechiel, Joel, Obadja, Jona.

---

schaft Jahves zur gestirnten Welt ist Jes 24, 21 ff., s. z. St. und S. 405 und 407 zu 5 Mos 4, 19 und 32, 7 ff. und S. 422. Die gestirnte Welt des heidnischen Gnostizismus wurde entweder mit dem Jahve-Gedanken vereinigt (die Gestirne und ihre Emanationen stehen im Dienste Jahve's (s. S. 555, Anm. 5; S. 607) oder sie wurde als die gottfeindliche Welt angesehen, die Jahve bei der großen Welterneuerung besiegt (vgl. S. 602). Paulus hat im Epheser- und Colosserbrief das Problem vom neuen vorchristlichen Standpunkte aus aufgenommen. — Zu Jahve als dem Herrn der Gestirne vgl. auch unsere Ausführungen S. 322 f. und S. 555 f. zu 2 Kg 21, 5; 23, 5.

[1]) vgl. oben S. 383[5] zu 1 Chr 28, 18, wo die Kerube der Lade mit der Merkabah in Verbindung gebracht werden unter Beziehung auf Ez 1, 2 ff. Die vier Kerube der Merkabah entsprechen den kosmischen Repräsentanten der vier Weltecken.

[2]) Auch Dibelius tritt wenigstens für das relative Alter der Namen ein, l. c. S. 21; den Namen Jahve Ṣebaoth läßt auch Budde, Bücher Samuelis, als ursprünglich gelten.

[3]) Klostermann l. c. S. 76 f. möchte nach dieser Analogie in dem modern und abstrakt klingenden Namen *Jahve, Gott der Geister alles Fleisches* 4 Mos 16, 22; 27, 16 eine Umschreibung des Namens *Jahve, der auf Kerubim thront*, sehen. Das erscheint mir sehr einleuchtend, da es sich um die schwierige Einbeziehung der Tiere in die Repräsentation der Herrlichkeit Gottes handelt. Man beachte, daß Ezechiel die Tiere der Merkabah cp. 1 nur ḥajjôt „Lebewesen" nennt, und später erst (cp. 10), nachdem er die Deutung bekommen hat, nennt er sie kerubim.

[4]) אלחים צבאות Ps 80, 8. 15, יהוה אלהים צבאות Ps 59, 6; 80, 5. 20; 84, 9.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Einzelne Glossen zum 2.—5. Buch Moses.

2 Mos 18, 13 ff. s. S. 390. — 2 Mos 20, 4 s. S. 53.

2 Mos 21, 2—11. Das Recht der israelitischen Sklaven (vgl. 5 Mos 15, 12—18 und 3 Mos 25, 39 ff.; von den fremden Sklaven handelt 3 Mos 25, 44 ff.)[1]. Die „Hörigkeit" wurde nach 21, 6 (vgl. 5 Mos 15, 17) symbolisch dadurch zum Ausdruck gebracht, daß den Sklaven das Ohr am Thürpfosten durchbohrt wurde. Die Sitte ist in der Antike weit verbreitet (s. Riehm, Handwörterb. 2. Aufl. S. 1525). Der ursprüngliche Sinn ist kultisch. Die Türpfosten sind der Ort der Penaten (babylonisch gesprochen der šêdu und lamassu), mit denen der Hörige in Verbindung trat. Wie 12, 7 ff. (s. oben S. 363) schimmert diese Bedeutung der Türpfosten durch. Im israelitischen Gesetz ist nur die Rechtssitte übrig geblieben, wie z. B. vielfach in den christlich-germanischen Rechtsbräuchen alte kultische Elemente stecken. Der Sklave wird durch die symbolische Handlung als Höriger in die Familie aufgenommen. S. Motivreg. unter Ohr.

2 Mos 21, 18 ff. s. S. 374.

2 Mos 21, 24 u. ö.: *Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Knochen um Knochen* s. Cod. Hamm. § 196 f. 200 und vgl. oben S. 374.

2 Mos 22, 17: *Eine Zauberin sollst du nicht in Nahrung setzen.* מְכַשֵּׁפָה (Pi. von כשׁף, zaubern, wie bab. kuššupu). Zauberinnen nur hier. Jer 27, 9 steht der kaššap („Zauberer") neben Traum- und Omendeuter. Nach 2 Mos 7, 11 könnte man an ägyptische Zauberer denken. Das Wort deutet auf babylonische Herkunft (vgl. Nah 3, 4; Jes 47, 9. 12; Dan 2, 3). Nach 2 Chr 33, 6 blühten die Geheimkünste in Israel besonders unter Manasse. Vgl. das entsprechende Verbot 5 Mos 18, 10. Auch Mi 5, 11; Mal 3, 5 eifern gegen die Zauberer. Gudea, Statue B, 3, 15 ff. (VAB I, S. 68 f.) werden „die schrecklichen Zauberer" (auch Weiber) aus der Stadt vertrieben.

2 Mos 22, 30. Die aasfressenden Hunde bilden im Orient die Landplage, aber auch die Wohlfahrtspolizei. Asurb. Ann. VII, 74 ff. (VAB VII, 39) enthält ein Bild der babylonischen Städte, wie es noch heute wenigstens in Bezug auf die Hunde im Orient zu finden ist. Hunde und Schweine versperren die Straßen und füllen die Plätze und nähren sich vom Aas; s. S. 548 zu 1 Kg 14, 11; S. 552 zu 2 Kg 9, 35 ff., Ps 22, 17. 21; vgl. Jer 15, 3; Winckler, F. I, 472 f.

2 Mos 24, 18 (vgl. 34, 28): 40 Tage und Nächte (Sinn)Zahl s. S. 139 f. 141. 331. 545).

2 Mos 25, 4: Die fünf Farben: blau, rot, gelb(?), weiß, schwarz sind die 5 planetarischen Farben, s. hierzu HAOG S. 84 ff.

2 Mos 25, 20 s. S. 383.

---

[1]) vgl. R. Grünfeld, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach biblischen Quellen 1886; J. Winter, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach talmudischen Quellen; M. Mandl, das Sklavenrecht des A. T. 1886.

2 Mos 25, 23 ff. Zwölf Schaubrote.

Ähnliches Kultstück im babylonischen Ritual, s. S. 376; vgl. auch die „süßen Brote" (?) ahlaj in den minäischen Inschriften (S. 380). Die *Brote des Angesichts* vermitteln im Mysterium des Kultus das Anschauen Gottes, s. S. 369, Anm. 2; S. 573. 2 Mos 24, 11: Die Ältesten, die zum Gottessitz auf dem Berge steigen, *schauten Gott, indem sie aßen und tranken.* Das Essen der Brote „an heiliger Stätte" (3 Mos 24, 9) soll die gleiche sakramentale Wirkung haben. Wie alle kultischen Symbole, so haben auch die zwölf Brote kosmischen Sinn. Jos. Ant. 3, 7,7 sagt:

„Die zwölf Brote entsprechen den zwölf Monaten des Jahres (bez. den zwölf Sternbildern im Tierkreis); der aus 70 Teilen bestehende Leuchter bedeutet die Zeichen, durch die die Planeten gehen, die sieben Lampen die Planeten selbst."

2 Mos 25, 31 ff. Der siebenarmige Leuchter.

Er hat sein Urbild in der Vision des Sacharja (s. S. 645) und gehört dem zweiten Tempel an. Auf dem Titusbogen in Rom ist Schaubrottisch und Leuchter des hero-



Abb. 166: Relief im Titusbogen in Rom.

dianischen Tempels abgebildet s. Abb. 166. Wenn das Chronicon Paschale (Bohlen, Genesis LXX) den Tempel (er ist dreigeteilt wie das All, s. Jos. Ant. 3, 6, 4) einen Abdruck (ἐκμάγειον) der Welt nennt, so gibt das die kosmische Symbolik richtig wieder, die der israelitische Kultus mit dem übrigen Orient gemeinsam hat. Eine Variante zu den 7 Leuchtern als Repräsentanten der Offenbarung Gottes in den Planeten sind die *sieben Augen Gottes, die die Welt durchschweifen,* s. S. 645 zu Sach 4, 10.

2 Mos 28, 6 ff. 31 ff. Das hohepriesterliche Gewand.

Das Gewand stellt den Kosmos dar nach Zeit und Raum[1]. Der Hohepriester trägt es als Stellvertreter Gottes. Die jüdischen und christlichen Ausleger kennen den Sinn[3]. Sie sagen, die Zahl der Granatäpfel sei 12 oder 72 oder 365 gewesen, das sind die Zahlen des Zyklus.[4] Übrigens sind auch die Granatäpfel als Glöckchen zu denken.

[1]) Zu den Parallelen in der Offbg Joh s. BNT 24ff.

[2]) Ebenso der Prophetenmantel, s. Register.

[3]) Josephus 30, 17 vgl. 8, 9 hat den Sinn nicht mehr recht verstanden. Nach Sap 18, 24 hat sein Gewand die ganze Welt abgebildet.

[4]) Stellen bei Bär, Symbolik des mos. Kultus 2, 100.

2 Mos 28, 17 ff. Urim und Tummim, s. hierzu S. 390 ff.

Zu den zwölf Edelsteinen auf der Orakeltasche vgl. im Babylonischen die zwölf Edelsteine VAT 7847, die in einer astrologischen Tabelle 12 Tempeln, 12 Pflanzen, 12 Bäumen entsprechen (vgl. S. 309; HAOG S. 87. 192; Bischoff, Babylonisch-Astrales S. 53) und die sieben Edelsteine IV R 18* Nr. 3, die würdig sind, „die Gestalt der Gottheit und die Brust des Königs zu schmücken":

1. ḫu-lal i-ni, Diamant des „Auges"
2. muš-gar-ru, Schlangenstein
3. ḫu-la-lu Diamant
4. sa-an-du roter Stein (Rubin?)
5. uk-nu-u Lapislazuli
6. du-šu-u
7. aban ni-siḳ-ti (Edelstein) el-me-šu.

Die Siegelstecherkunst (28, 11) gehört wie die Ziegelemaillierung zu den hohen technischen Künsten des alten Orients, die die okzidentalische Welt bis heute nicht völlig erreichen konnte.

Zum Ephod s. oben S. 391 und die im Register unter Ephod aufgeführten Stellen.

2 Mos 30, 17ff. (ehernes Meer) s. S. 488.

2 Mos 30, 13 müssen die Erwachsenen Tribut zahlen, soweit sie *eingetreten sind in die Zahl der Eingeweihten*[1].

2 Mos 32, 1—35. Das goldene Kalb.

Bei der Gestaltung des Gottesbildes, das mit einem Griffel vorgezeichnet wird[2], handelt es sich doch wohl um ein Stierbild. Die Vorstellung der Gottheit als heiliger Stier ist in Ägypten wie im vorderen Orient allgemein bekannt (Abb. 167 zeigt den ägyptischen heiligen Stier, Abb. 168 ein im Ostjordanland gefundenes Stierbild). Ihr entspricht die Auffassung der Muttergöttin als Kuh (s. S. 33, Anm. 1). Selbst die höhere israelitische Jahve-Religion bedient sich im poetischen Sinne des Stieres als eines Jahve-Symbols (s. Register). Das durch Jerobeam in Bethel und Dan errichtete Stier-Bild (S. 548) wird wohl mit Recht in ähnlichem Sinne aufgefaßt, wie das in der Wüste hergestellte Gottesbild. Die Bezeichnung als עֵגֶל („Kalb"; vgl. Hos 8, 6; 13, 2) wird kaum im Sinne einer Verächtlichmachung des „heidnischen" Kultus zu beurteilen sein. Unter den in Samarien bezeugten Namen findet sich der Name 'Egel-Jau.

Midrasch Schemoth Rabba Par III zu 3, 8 sagt: „Gott sagt, er werde mit seinem Viergespann (Merkabah) auf den Sinai kommen, die Israeliten werden eins von den ḫajjot (also den Kerub, der den Stier darstellt) losmachen und ihn erzürnen: das ist das goldene Kalb." Der Mann, der dies spintisierte, kannte den Sinn. Die Stelle ist auch interessant durch die Verbindungslinie, die sie zwischen dem 2 Mos 24, 10 fragmentarisch geschilderten Thron Jahves auf dem Sinai und der Merkabah Ezechiels herstellt.

---

[1]) Winckler OLZ 1901, 289; nicht *vorübergehen beim Zähler*. Es handelt sich um einen feierlichen Akt, dem die Beschneidung im 12. oder 13. Jahre bei den Arabern, das Nehmen der toga virilis bei den Römern entspricht.

[2]) *Eingeritzt*, Socin bei Kautzsch irrtümlich: „*bearbeitete es*", Luther richtig. Der Griffel (ḫereṭ) wird mit demselben Ausdruck bezeichnet wie Jes 8, 1 der Schreibgriffel für die monumentale Schrift, s. unten zu 32, 16.

Das Volk verlangt nach dem Verschwinden Moses, der ihnen als göttlicher Begleiter erschien, für die weitere Wanderung einen *Wegegott* (32, 1). Was das im Sinne der Volksreligion bedeutet, kann man sich an dem „Amon des Weges" der den ägyptischen Boten im Papyrus Golénischeff nach Byblos begleitet, klar machen (s. S. 253). Vor dem Wegegott werden orgiastische Tänze ausgeführt (צחק 32, 6 erotisch, s. Motivreg.).

2 Mos 33, 7 ff. s. S. 391.

2 Mos 33, 13: Moses bittet Gott, er möge ihn in seine „Wege" einweihen, d. h. in die Schicksalsbestimmungen, s. Motivreg. unter „Weg"; vgl. HAOG S. 315 f.

2 Mos 34, 33 und 35 *Moses bedeckt sein Antlitz*. Die Vulgata findet 29 f. 35 den *gehörnten Moses* (cornutus). Der Mann, der die Übersetzung schuf, wußte, daß ‚Schleier' und ‚Hörner' zwei parallel laufende mythische Symbole sind. Das Wortspiel v. 35: כי קרן עור deutet in der Tat die Hörner an. Die Hörner sind in der babylonischen Symbolik das Zeichen der Gottheit und des vergöttlichten Königs (z. B. Naramsin Abb. 60). „Moses war wie Gott" (s. zu 4, 16), darum kann er gehörnt gedacht sein. Der Schleier ist Ištar-Tamuz-Symbol (s. oben S. 312 und 327 f.); die Entschleierung bedeutet Tod, die Verschleierung Leben. Darum kann Moses Gott nur verschleiert begegnen[1]. Wie Moses „gehörnt" oder „verschleiert" ist, so wird der dhû-'l-ḥimâr „Schleiermann" der islamischen Legende dem dhû-'l-ḳarnain „Hörnermann"[2] gleichgesetzt. Alexander der Große sagt: „Ich weiß, daß du meine Hörner auf meinem Haupte hast wachsen lassen, daß ich die Reiche der Welt zerstoße"[3]. Zum Leuchten des Gesichtes vgl. Achilleus Il. 18, 205 f.



Abb. 167: Ägyptischer heiliger Stier. Aus dem Museum zu Gizeh.

2 Mos 35, 25 f. Spinnen als Frauenarbeit, vgl. Spr. 31, 19; Tob 2, 19. Eine altbabylonische Spinnerin zeigt Abb. 169. Das Bild ist in Susa gefunden, stammt aus Babylon und gehört etwa in die Gudea-Zeit um 2500. Die Ritualtafeln kennen die Hexe mit der Spindel[4].

3 Mos 2, 13. Salz beim Speiseopfer. Das Salz ist den Alten heilig. Homer: *θεῖον ἅλα*, Plato nennt dasselbe *θεοφιλές*; Tacitus bezeugt es für die Germanen; bei den Römern fordert die Ehrfurcht vor den Penaten, daß das Salzfaß nie auf dem Tische fehlt. Mc 9, 49 f.: „*Alles*

[1]) Im Sinne des mythologischen Stils kann noch ein anderer Grund zur Verschleierung vorliegen. Moses war 40 Tage auf dem Sinai. Das ist in der Kalendermythologie die Zeit, die dem Anbruch des neuen Jahres vorangeht (s. Motivregister). Nach den 40 Tagen tritt der kritische Moment ein, in dem Ištar-Tamuz, aus der Unterwelt emporsteigend, den Schleier anlegt..

[2]) Vgl. B. Beer, Welche Aufschlüsse geben die jüdischen Quellen über den „Zweihörnigen" des Koran, ZDMG 1855, 791 ff.

[3]) S. Kampers, Hist. Jahrb. der Görresgesellsch. XIX, 434 ff.

[4]) Šurpu V/VI, 150 (Zimmern, Beitr. S. 32 f); vgl. die spinnende Hexe in den Märchen. Jes 59, 5 f. spinnt der Basilisk, der König der bösen Geister.

Opfer wird mit Salz gesalzen." Beim Schlachtopfer Ez 43, 24[1] mag ein sanitärer Grund hinzugekommen sein[2].

Im Babylonischen dient das Salz ebenfalls zum Opfer (ṭu-ub-ba-a-ta neben siḫlu-Kraut), s. Zimmern, Beitr. S. 98f., Z. 34; siḫlu-Kraut und Salz wird über die eroberten Gebiete gestreut (s. hierzu S. 302). Salz dient zur Konservierung des Leichnams; Asurbanipal läßt den Leichnam des Nabû-bêl-šumâti in Salz legen und nach Assyrien bringen[3]. In einem Omen-Bericht an den assyrischen König (CT XXVII, pl. 45) sagt der Priester, er habe ein neugeborenes Schwein mit 8 Füßen und 2 Schwänzen in Salz gelegt und (als Kuriosität) aufbewahrt.

3 Mos 4, 3, s. S. 379.

3 Mos 5, 16. Es wird also in diesem Falle (Unterschlagung) 1/5, d. i. 20 Prozent Schadenersatz (in Babylonien üblich)[4] gezahlt.



Abb. 168: Bronzestier, gefunden im Hauran beim Bau der Mekkabahn in der Nähe von Damaskus unter einem Bauwerk. Original (ungefähr die gleiche Größe, photographiert Frühjahr 1912) beim Händler Dimitri Tarazzi in Damaskus.[5]



Abb. 169: Altbabylonische Spinnerin (Gudea-Zeit). Gefunden in Susa.

3 Mos 12, 8. Opfer der Reinigung: *Der Wohlhabende ein Schaf; der Arme zwei Tauben*; vgl. Lc 2, 24. In den Ritualtafeln soll der rubû, der Adlige (Vollbürger), eine Taube zu Asche (?) verbrennen, der muškênu, der Hörige, soll das Herz (?) eines Schafes verbrennen[6].

3 Mos 14 s. S. 380.

3 Mos 16, 8. 16. 26. Azazel (vgl. S. 379) gilt nach Henoch 9, 6 u. ö. als Anführer der gefallenen Engel.

An die Zeremonie erinnert der Vertragsschluß zwischen Assurnirari und Mati'ilu von Arpad[7], wo zum Vollzuge der Eidschwüre (nicht zum Opfer) ein Bock von der

---

[1]) Ebenso bei den Babyloniern, wofür Beispiele in den Ritualtafeln sich finden.

[2]) Jalkut Šimᵉoni sagt (merkwürdigerweise zu 3 Mos 2, 13), man habe bituminöses Salz genommen, um das Verbrennen zu beschleunigen und den üblen Geruch zu mildern. Nach Menachoth 20a müssen nicht nur die Opfergaben, sondern auch das Feuerholz beim Opfer gesalzen sein. Vgl. ferner Berachoth 5a.

[3]) Annalen VII, 40 (VAB VII, S. 60f.); vgl. Winckler F. I, 250.

[4]) Belege bei Kohler und Peiser, Bab. Verträge.

[5]) Andere kanaanäische Stiere bei Volz, Die bibl. Altert. S. 170 u. Taf. X.

[6]) KAT[3] 598f. Zu den Ständen s. S. 146f. 306 und 418f.

[7]) Peiser in MVAG 1898, 228ff.

Herde gebracht wird, dessen einzelne Körperteile die Körperteile des Mati'ilu und seiner Familie darstellen. Henoch 10, 4 wird Azazel (er ist mit seinem Tiere identisch) in eine Grube in der Wüste geworfen (bôr = Unterwelt, s. S. 330 f.). Der Bock ist, gleich Azazel, die Unterweltsmacht, der Teufel[1]. Er wird in die Wüste, d. h. in die Unterwelt gejagt. Vgl. Jes 13, 21 und S. 379.

Prince, Le bouc émmissaire chez les Babyloniens (Journ. As., 10. Sér. II, p. 133 ff.) glaubt die babylonische Parallele in dem sumerischen Texte ASKT 12 gefunden zu haben. Wilde gehörnte Steinböcke sollen auf Befehl Marduks „an die Grenzen des Abgrunds" geschickt werden. Nach der Entsühnung des Königs wird befohlen, „die gehörnten Steinböcke (vgl. Abb. 171 ?) von dort wegzutreiben."

Apulejus schildert ein Frühlingsfest „des Lachens" (deus risui) in Thessalien Metam. 3 (ed. Vliet, p. 47 ff.).

Bei der japanischen O-harai-Zeremonie, die der Entsühnung des Volkes dient, übergibt der Priester das Kata-shiro („Repräsentant der Gestalt"), ein in Gestalt eines menschlichen Gewandes geschnittenes Papier; man schreibt darauf die Daten der Geburt, reibt es über den Körper und haucht es an, um die Sünden darauf zu übertragen. Dann wird es ins Wasser geworfen in der Erwartung, daß die vier Reinigungsgottheiten die Sünden verschwinden lassen (vgl. S. 93).



Abb. 170: Assyrischer Siegelzylinder. Menant Glypt. orient. Fig. 95. Menschenopfer?

3 Mos 18, 18, s. S. 256 u. 295.

3 Mos 18, 21 Molech (Moloch) s. S. 248.

Daß die Forderung eines Menschenopfers in der althebräischen Volksreligion denkbar war, wurde oben S. 302 f. zu 1 Mos 22 erwiesen. Zum Menschenopfer im babylonischen Kulturkreis sei hier folgendes notiert[2]. Inschriftlich ist keine bestimmte Spur von Menschenopfern bei den Babyloniern zu finden. In den Inschriften wurde wohl dergleichen verheimlicht.



Abb. 171: Babylonischer Siegelzylinder. Ward, The Seal Cylinders p. 56. Links der Sonnengott (mit Säge), einen dreistufigen Turm emporsteigend. Hinter dem Gott ein Altar. Rechts Menschenopfer? oder Sühnung des Königs? (s. oben zu ASKT 12). Zur Seite des Opfers Antilope (Steinbock?) und Raubvogel.

Zimmern[3] weist auf folgende Spuren: In einem Beschwörungstext[4] scheint die Möglichkeit des Opfers eines Sklaven (amêlûtu) neben der eines Rindes oder Schafes

[1]) s. S. 316 f. zu Se'îr = Bock in den Motiven der Esau-Jakob-Geschichte.

[2]) Sayce, „On human sacrifice among the Babylonians" (Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. 4, 25; vgl. ZK 2, 282) beruht auf Mißverständnis: von Getreide, das in der Sonnenglut verbrennt, ist die Rede (III R. 64). Und die von Lenormant, Ét. accadiennes 3, 112 bezeichnete Stelle spricht nicht von Kinderopfern, sondern ist eine Beschwörung, bei der die Körperteile des Menschen behandelt werden (IV R. 26 Nr. VI).

[3]) KAT[3] 599; vgl. meinen Artikel Moloch in Roschers Lexikon II, 3106; Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer S. 40 ff.

[4]) Bu 88-5-12, 51 (CT IV, 5), Z. 34.

ausgesprochen zu sein. In einem juristischen Texte[1] wird für den Fall des Vertragsbruchs die Verbrennung des ältestens Sohnes oder der ältesten Tochter auf dem Altar des Sin und der Bêlit-ṣêri angedroht. Darin verbirgt sich vielleicht die Erinnerung an frühere Kinderopfer. Das gleiche gilt vielleicht von Stellen in den Königs-Inschriften, wie bei Asurnaṣirpal II.[2]: „Ihre Knaben und Mädchen verbrannte ich in der Glut" (vgl. S. 553). Zeremonielle Menschenschlächtereien sind bei den Assyrern nichts Unerhörtes. Asurbanipal erzählt (V R 4, 70ff.), er habe bei demselben Stierkoloß, bei welchem einst Sanherib, sein Vater, ermordet wurde, babylonische Kriegsgefangene als Totenopfer hingeschlachtet.[3] Neben dem Abb. 170 wiedergegebenen Siegelzylinder könnte für Menschenopfer vielleicht noch Abb. 171 in Betracht kommen (doch vgl. S. 399 oben)[4].

3 Mos 21. Vorschriften über die Qualifikation zum Priestertum. Vgl. die Vorschriften über die Makellosigkeit HAOG S. 16: der Priester muß ohne Gebrechen sein und von legitimer Geburt. Auch die Form stimmt überein: direkte Anrede in der 2. Person des Präsens, nicht Imperativ[5].

3 Mos 23, 24 (Blasen beim Neumond) vgl. S. 414. — 3 Mos 25, 39ff. s. S. 394.

3 Mos 26 vgl. 5 Mos 27. Die Vertragsformeln für den „Bund" (berît) werden mit Fluchformeln versehen, wie in den babylonischen Verträgen.

Vgl. D. H. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli S. 31. 5 Mos 29, 20ff. spricht von urkundlich aufgezeichneten Fluchformeln, deren Erfüllung die kommenden Geschlechter erleben werden. Ganz ähnlich heißt es bei Asurbanipal Ann. IX, 60ff. (VAB VII, 76f.): „den Flüchen gemäß, so viele ihrer in den Vertragsurkunden geschrieben waren, brachten sie die Götter Assurs ins Verderben". Zur Stilverwandtschaft s. D. H. Müller, Ezechielstudien S. 60; vgl. Ez 17, 15ff.

4 Mos 5, 15ff., s. S. 374 Anm. 6.

4 Mos 6, 24—26 (aaronitischer Segen), s. den dreigeteilten Segensspruch S. 292 (S. 84, Z. 22ff), wo sich die gleichen Termini finden. Das „Erheben des Angesichts" entspricht dem babylonischen niš eni „Erhebung der Augen". Nabonid Nr. 1 (VAB IV, 224f.) heißt es:

„Sin, der König der Götter Himmels und der Erde möge mich in Erhebung seiner gnadenvollen Augen (ina var. ini) freudig anblicken."

Babylon heißt Nab. Nr. 14, col. II, 1 (VAB IV, 114f.) die Stadt der Augenerhebung der Gottheit (nis enija).

Verwandt ist die Redensart von der „Erhebung der Augen" S. 321. 333. Vgl. Motivreg. u. שׁמר.

4 Mos 7, 3 s. S. 389. — 4 Mos 10, 35ff., s. S. 399f.

4 Mos 11, 11—12. 14—17. 24b—30 wird eine Organisation von 70 Ältesten (vgl. die 70 Ältesten 2 Mos 24, 1ff.) vorausgesetzt, die nach Art der altisraelitischen Propheten in Verzückung geraten. Sie ist unvereinbar mit der 2 Mos 18, 13ff. berichteten Organisation. Zur kosmisch-symbolischen Bedeutung der 70 (bez. 72 und 73 s. S. 369 zu 2 Mos 24, 10ff; HAOG S. 153 und Motivregister.

4 Mos 11, 25 s. S. 546. — 4 Mos 12, 1 (Ṣippora), s. S. 354. — 4 Mos 13, 23 (Kundschafter) s. S. 339. — 4 Mos 16, 22; 27, 16 s. S. 393.

4 Mos 16, 30. Die Erde verschlingt die Rotte Korah, vgl. Jes 5, 14. Die Erde als Drache gedacht, der Rachen als Eingang zur Unterwelt, s. S. 107.

---

[1]) Johns, Assyr. Deeds I, Nr. 310, Rs. 10. [2]) KB I, 71. 75. 77. 81. 91.

[3]) Niedermetzelung von Gefangenen wird auch im Alten Testament metonymisch als זֶבַח לַיהוה bezeichnet: Jes 34, 6; vgl. 1 Sa 15, 33 und zu Ri 9, 5.

[4]) Zu ähnlichem Resultat kommt W. H. Wards, Human sacrifices in Amer. Journ. of arch. V, 1, 34—39. Abb. 189 stellt das Zerschlagen einer Götterstatue dar.

[5]) s. hierzu Zimmern KAT[3] 589; Beitr. zur Kenntnis der Bab. Rel. S. 81ff.

Das gleiche Legendenmotiv bei Plutarch, Parallel. hist. gr. et rom. 5, wonach Midas' Sohn Anchuros sich in einen sich öffnenden Erdschlund stürzt, um eine Pest zu vertreiben. Wie sich dergleichen Legendenmotive an geeignete Örtlichkeiten anlehnen, zeigt das Beispiel des vulkanischen mit Asphalt künstlich überdeckten Lacus auf dem Forum von Rom (Abb. 172)[1], an das sich die bekannte Sage von Curtiüs Rufus angeschlossen hat, vgl. hierzu Roscher, Lexikon II, 250f. (Steuding).

4 Mos 17, 16ff. Der blühende Stab des Stammes Levi („Aaronstab"). Ring (Siegel) und Stab fanden wir als Zeichen des freien Mannes (s. S. 327, Anm.2), insbesondere des Königs. Hier ist der Stab (wahrscheinlich mit dem entsprechenden Symbol) das Zeichen des Stammesoberhauptes[2]. Der Stab Levis treibt auf wunderbare Weise die Blüten und Früchte des Mandelbaumes. Auf Aaron ist die Legende wohl erst nachträglich übertragen worden, wobei der wunderbare Mosesstab zum Aaronsstab geworden ist.

Dem ‚blühenden Stabe Aarons' (Hebr. 9, 4) liegt das neṣer-ṣemaḫ-Motiv zugrunde (s. S. 274). Dieselbe Idee liegt u. a. Paus. 2, 31, 10 der Keule des Herakles zu-



Abb. 172: Künstlich erweiterter vulkanischer Spalt auf dem Forum von Rom (Lacus Curtius, Eingang zur Unterwelt). (Nach einer photographischen Aufnahme des Verfassers).

grunde, die, an eine Hermes-Säule gelehnt, zu grünen begann. Auch Tannhäusers (hieratischer Name; die Tanne vertritt den Lebensbaum) grünender Stab nach der Rückkehr aus dem Venusberg hat das gleiche Motiv (vgl. Stucken, Astralm. S. 571f.).

Eine interessante Kopie des blühenden Stabes Aarons weist Salzberger. Die Salomosage, S. 66f. aus der Salomo-Legende nach.

4 Mos 20, 1—13 (Haderwasser) s. S. 368.

4 Mos 20, 14ff. Edom verweigert die Erlaubnis zum Durchzug. Es handelt als gehorsamer Vasall Ägyptens, wie Belgien im Weltkrieg 1914 als Vasall Englands bez. Frankreichs handelte.

4 Mos 20, 27 (ff.). Der Berg Hor, Aarons Todesstätte. An der Umgebung des edomitischen Petra hängen Legenden von Moses und

[1]) Der Spalt ist künstlich erweitert, wie das auch sonst bei dergleichen Erdspalten, die als Eingang zur Unterwelt galten, üblich war.

[2]) Zur Komposition des Textes und zum Stab s. Greßmann, Mose und seine Zeit, S. 275ff.

Aaron. Durch die Felsen von Petra zwängt sich von den Mosesquellen her der Mosesbach und der aus der Wüste aufsteigende Dschebel Nebi Harûn trägt das von den Moslems verehrte Aaronsgrab[1]. Es liegt kein



Abb. 173: Schlangenwürgender Knabe. Relief aus den Ruinen der Stadt Petra. Nach einer Originalphotographie von Dr. Fr. Jeremias.

Grund vor, an der Identität des Dschebel Harûn mit dem Berg Hor der Bibel zu zweifeln.

Petra wird in der Bibel nicht erwähnt (Selaʿ 2 Kg 14, 7? und LXX zu 2 Chr 26, 7); es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß die spätere Stadt der Nabatäer auf



Abb. 174: Bamah von Petra. Nach einer Originalphotographie von Dr. Fr. Jeremias.

dem Boden uralter Kultstätten lag. Auf der Höhe, an deren Abhängen die ältesten nabatäischen Gräber sich befinden, erheben sich zwei Obelisken, die Wahrzeichen der Götter von Petra: Dusares und Allat (zu Dusares-Tamuz s. meinen Artikel Tamuz

[1]) Das Folgende beruht auf Reisebeobachtungen meines Bruders Fr. Jeremias. Vgl. Brünnow u. Domaszewski, Die Provincia Arabia Bd. I; Dalman, Petra; Ders., Neue Petraforschungen.

in Roschers Lexikon der Mythologie). Das Hauptfest des Dusareskults wurde in der Wintersonnenwende gefeiert. Unter den Trümmern der römischen Stadt fand sich zweimal das Relief eines Kindes, das in beiden Händen aufsteigende Schlangen würgt, deren Leib auch von den Tatzen zweier Löwen umkrallt wird, s. Abb. 173. Unweit



Abb. 175: Spendestätte der Bamah von Petra.

der Obelisken steht auf freiem Platze mit dem Ausblick auf den Berg Hor ein Doppelaltar, das besterhaltene deutliche Beispiel einer bâmâ. Der Hauptaltar hat einen in den Felsen gehauenen Umgang und diente zu Brandopfern. Der Nebenaltar weist Einrichtung für Spendeopfer auf. Vor den Altären liegt ein großer in den Felsen gehauener Hof mit einer Steinplatte in der Mitte und mit erhöhten Sitzgelegenheiten in Form eines Trikliniums an den drei freien Seiten, s. Abb. 175.



Abb. 176: Schlangenmonument (Petra). Nach einer Originalphotographie von Dr. Fr. Jeremias.

4 Mos 21, 4 ff. „Die eherne Schlange.“ Im Süden von Petra, auf dem Wege nach dem Berge Hor, also in der Gegend, in deren Nähe die Geschichte von der ehernen Schlange spielt, erhebt sich eins der merkwürdigsten Monumente Petras. Auf einem gewaltigen Sockel in Würfelform windet sich eine riesige Schlange um einen Steinkegel (Abb. 170). Der Unterbau enthält ein Grab. Zur Sache (Heilung beim Anblick der Schlange) vgl. Abb. 161 den Schlangenstab des Heilgottes Ningirsu und S 554 zu 2 Kg 18, 4.

4 Mos 21, 17. Das Brunnenlied. Alois Musil hat in seinem Berichte über die 3. Reise nach den Wüstenschlössern Kuṣejr ʿAmra auf Ḥedâwi-Lieder hingewiesen, die am Brunnen beim Tränken der Kamele gesungen

werden. Im Wâdi at-Tamad ertönt noch heute das Ṣahari Ḥedâwi-Lied:

Ebḫerâj ma',
crḍi ğemâma,
Quill auf, o Wasser! Fließe über![1]

Schon Nilus Eremita (Ende des 4. Jahrh.) bezeugt, daß die Beduinen der Sinai-Halbinsel bei Auffindung einer Quelle Gesänge anstimmten.

Bileam.

4 Mos 22, 2 ff. Balaḳ, ‚Sohn Ṣippors' (s. S. 354) ist nach 5 ff. König (Eroberer) von Moab. Er schickt zu seinem Volksgenossen Bileam, dem König von Pethôr (vgl. 22, 40, wo die Häuptlinge [שׂרים] um ihn versammelt sind). Bileam ist Midianiter aus Edom! Vgl. Jos 13, 21 f.! Mit Marquart[2] nehmen wir an, daß unter dem ‚Flusse', an dem Pethôr, die Heimat Bileams, liegt, der naḫal Muṣri zu verstehen ist (Wadi el Ariš), s. hierzu S. 501[3].

Das Auftreten Bileams in der Geschichte Israels hat seine Analogie im Auftreten des Simon Magus in der Apostelgeschichte. Die jüdische Theologie kannte die Beziehungen, und die patristische Literatur betont die Verwandtschaft. Im Sinne des Legendenstils ist Bileam Repräsentant der feindlichen Macht (dunkle Welthälfte, Drache) bei der Befreiung aus Ägypten. Darum sind in der Legende Jannes und Jambres, die Zauberer Pharaos, Söhne Bileams (s. 2 Tim 3, 8)[4]. Die Rabbinen nennen ihn „den Bösen" (הרשע), vgl. 2 P 2, 15, Jud 11, Offbg. 2, 14 (vgl. 6 und 15 die Übersetzung *Νικόλαος*), wo die Tradition in der Namengebung nachwirkt. Auch die Gestalt des Armillus ist eine Wiederholung Bileams[5].

Die Erzählung trägt wohlbekannte Züge der orientalischen Mystik:[6]

1. Bileam erkennt Jahves Macht und Geltung innerhalb seines Gebietes an und erwartet von ihm Offenbarung: 23, 3 ff (vgl. das Opfer Jethros vor Jahve S. 368).
2. Die Siebenzahl beim Opfer ist hier wohl Unterweltszahl; es soll ein Fluch vorbereitet werden. Der Fluch wird in Segen verwandelt.
3. Im ekstatischen Zustande empfängt er Weisungen 24, 16 f. (6, 16 Schaumotiv). Die orientalischen Propheten hören Worte im visionären Zustande und die alten arabischen Dichter heißen „Wissende", deren feierliche Sprüche Segen oder Fluch bringen.
4. Der redende ‚Esel' ist Requisit der orientalischen Erlösererwartung. Er ist das Tier des Messias, s. S. 646 zu Sach 9, 9[7], vgl. auch S. 346. 406 u. Motivregister. Bei Homer, Ilias 19, 404 ff. verkündet das Roß des Achilles den Tod.

Nach der zitierten Targum-Stelle, die den Bericht über die Bileams-Sprüche weiter ausführt, hat Bileam alle Schicksale des erwarteten Erlösers vorausverkündigt.

---

[1]) s. Anz. der philos. hist. Kl. der Wiener Ak. d. Wiss. vom 16. 3. 1904, Nr. IX.

[2]) Fundamente der isr. und jüd. Geschichte S. 74, vgl. Winckler KAT[3] 148.

[3]) Das Pitru der Keilinschriften, z. B. bei Salmanassar II., KB I, 133, das in Mesopotamien am Sagur, einem Nebenfluß des Euphrat, liegt, kann nicht als Heimat Bileams in Betracht kommen.

[4]) Auch mit Laban, ‚der Jakob vernichten wollte', und der ebenfalls als Unterweltsmacht stilisiert, wird Bileam im jer. Targ. zu 4 Mos 31, 8 in Parallele gestellt.

[5]) Die jüdischen Tholedoth Ješu (s. die Ausgabe von Krauß) machen Jesus zu einem Messias-Zerrbild, dem dieselben Züge anhaften wie Bileam im jer. Targum zu 4 Mos 31, 8 (Luftreise mit Hilfe der schwarzen Kunst usw.).

[6]) Zu den Motiven s. Erbt, Unters. z. Gesch. der Hebräer, II, S. 58 f.

[7]) Der Gegensatz ist das mythische Roß des Eroberers (z. B. Bukephalos Alexanders). Beim festum asinorum im Mittelalter ist der redende Esel Verkündiger des Messias; man kannte also noch das Motiv.

5. Die Embleme des von Bileam verkündigten Erretters 4 Mos 24, 17 (Stern und Zepter) bezeichnen ihn als eine königliche Himmelserscheinung, die das goldene Zeitalter bringen wird, in ähnlichem Sinne wie der „Löwe aus Juda, der den Herrscherstab (Regulus, Königstern) zwischen den Füßen hat", s. S. 345. Der Bileamsspruch stellt dem erwarteten Erlöser das Horoskop. Er sieht im Geiste das Glück bringende Gestirn, das sein Erscheinen ankündigt, wie Mt 2. Als ‚Sternenkönig' im Sinne des Bileam-Spruches gab sich unter Hadrian, eine Zeitlang geschützt durch den großen Akiba, Bar Kochba (d. h. Sternensohn) aus (s. Abb. 177) ganz im Sinne der orientalischen Erlösererwartung. Zum Stern als Königs-Emblem s. auch S. 478, Anm. 3.

6. Als Vertreter der feindlichen Macht sind 24, 18 genannt: die Moabiter und benê-šet. Vielleicht sind mit letzteren die S. 602 u. 626 besprochenen Suti gemeint.

4 Mos 25, 4 (Aufhängen vor Jahve im Angesicht der Sonne), s. S. 415. — 4 Mos 25, 43 zu Jos 8, 29. — 4 Mos 27, 14 s. S. 313.

4 Mos 31, 8: 5 Könige werden getötet. Jos. 13, 21 sind sie Statthalter Siḫons. Die 5 ist Unterweltszahl, s. Motivregister.

5 Mos 3, 9 *Senîr* (Ez 27, 5 neben Libanon) ist Name für den Hermon, assyr. Saniru.



Abb. 177: Sekel des Bar-Kochba.

5 Mos 4, 19 wie 32, 7 ff. (s. S. 407). Bei der Schicksalsverteilung (חלק) hat Gott den Völkern die Gestirne zur Anbetung zugewiesen, Israel ‚nahm er' (לקח Motivwort der Apotheose s. S. 110) und rettete es aus Ägypten. Die höhere Religion Isreals ruht im Gegensatz zum heidnischen Gnostizismus auf geschichtlicher Offenbarung; vgl. S. 322 und S. 602 zu Jes 24.

5 Mos 6, 8f. s. S. 362.

5 Mos 7, 1ff. Über das eroberte Landesgebiet soll der Bann (חרם) verhängt werden. Nach 5 Mos 20, 10ff. ist der Befehl nicht zur Ausführung gekommen. 20, 15—18 könnte darum Zusatz sein, der das Verfahren bei der Eroberung gegen das Gesetz rechfertigen soll.

5 Mos 7, 14f. (Motiv der Segenszeit) s. Motivreg. u. Fruchtbarkeit. — 5 Mos 17, 3 s. zu 2 Kg 23, 5. — 5 Mos 11, 29; 27, 11ff. vgl. Jos. 8, 30ff. (die kultische Handlung am Ebal und Garizim), s. S. 415. — 5 Mos 11, 29f. s. S. 358.

5 Mos 12, 23: Im Blute ist das Leben. Es liegt der Gedanke zugrunde, daß man beim Essen die Seele des Tieres in sich aufnimmt. — 5 Mos 15, 12—18 s. S. 394.

5 Mos 17, 8 (Tor als Ort des Gerichts) s. Abb. 159. — 5 Mos 19, 15 s. S. 374. — 5 Mos 20, 19 s. S. 516 Anm. 1 und Abb. 222. — 5 Mos 21, 18f. s. S. 373.

5 Mos 17, 16. Das sog. Königsgesetz ist vielmehr eine Sammlung von Weisheitssprüchen für die Könige. Eine Parallele dazu bietet der babylonische Text IV R 48, wo dem König ebenfalls Mahnungen gegeben werden[1]. Wie 5 Mos 17, 19 von einem Buche die Rede ist, in das die Weisheitsregeln geschrieben werden sollen, so ist in dem genannten babylonischen Texte von šipir ^{ilu}Ea die Rede (šipru = hebr. sepher), auf das der König achten soll (vgl. S. 370, zu sepher S 126, Anm. 5 und S. 245).

---

[1]) Zuerst besprochen in meinem Artikel Oannes, Roschers Lex III, 1, Sp. 591.

5 Mos 21, 14. Die aus der Ehe entlassene Kriegsgefangene muß gut behandelt werden, denn sie ist durch die vorausgehende Ehe als אמה in die Familie aufgenommen worden.

Zu 5 Mos 21, 22 s. S. 415.



Abb. 178: Fahrt des Dionysos in die Unterwelt (Vasenbild). Nach P. Carus, The Story of Samson, S. 135.



Abb. 179: Dionysos auf dem Esel. Antike Terracotta aus Attica. Nach P. Carus, The Story of Samson, S. 105.

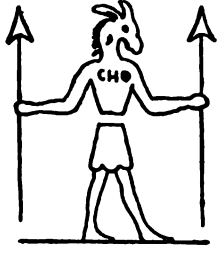


Abb. 180: Set mit dem Eselskopf (koptische Inschrift: Seth). Nach P. Carus, The Story of Samson, S. 104 linkes Bild. Die Figur ist im apotropäischen Interesse nach uraltem ägyptischem Usus auseinander geschnitten.

5 Mos 22, 9—12, Es dürfen nicht zusammenkommen:

Korn und Wein in einem Garten,
Ochs und Esel beim Pflügen,
Wolle und Flachs beim Kleid.

Es handelt sich um kosmische Gegensätze, die oben und unten, Oberwelt und Unterwelt bedeuten, wie Faden und Schuhriemen (S. 290), Milch und Honig, Weinstock und Feigenbaum, Stroh und Gold (s. hierzu S. 290) usw.

Der Wein gehört, babylonisch gesprochen, zu Tamuz im oberweltlichen Sinne. Das Korn gehört wie alle chthonischen Erscheinungen zu Tamuz in der Unterwelt, denn aus der Unterwelt[1] sproßt das Getreide hervor (zu Tamuz und Wein und Getreide s. meinen Artikel Tamuz in Roschers Lexikon V, Sp. 51)[2]. Es ist der Gegensatz wie bei Dionysos und Ceres in der griechischen Legende. In den Berufen kommt der Gegensatz Korn und Wein zum Ausdruck in Bäcker und Mundschenk, die ebenfalls unten und oben repräsentieren, wie wir S. 331 sahen. Die Zusammenfassung beider ergibt das kosmische Mysterium; darum sind Brot und Wein die Elemente des antiken Sakraments.

Ochs und Esel enthalten denselben Gegensatz (Stier und Esel des Dionysos, Esel des Seth (nach späterer Deutung) Silen, s. Abb. 178 — 180). Beide sind messianische Tiere, denn sie vertreten miteinander verbunden wie Brot und Wein das

---

[1]) Wie immer in den Kreislauf-Motiven kann ebensogut die Umkehrung eintreten, so 1 Mos 49, 12: *die Augen trübe vom Wein* (Unterweltsmotiv) ***und die Zähne weiß von Milch*** (Oberweltsmotiv) in der Stilisierung des Joseph-Tamuz.

[2]) Brot sumer. NINDA = bab. akâlu (Speise schlechthin) Wein sumer. GEŠTIN = bab. karanu; kurunnu ist zunächst der Name eines Biergetränkes; wenn es aber z. B. Salm. Bal. VI, 4 heißt: „er veranstaltete ein Gastmahl und setzte

kosmische Mysterium. Verbunden repräsentieren sie den gesamten Kosmos. Wenn die Legendenbildung Ochs und Esel an die Krippe des Christkindes setzt, so mag das an Jes 1, 3 anklingen, aber in beiden Fällen liegt der Zusammenstellung das kosmische Motiv zugrunde. Vgl. Motivregister.

Wie sich die Gegensätze in Wolle und Flachs erklären, weiß ich nicht.

5 Mos 22, 5 (Männer in Frauentracht, Frauen in Männertracht) deutet auf Kultgebräuche im Dienste der mann-weiblichen Astarte, s. HAOG S. 253, Anm. 2 und unten S. 469 u. 484, auch Motivreg. unter Mannweiblichkeit. Die moslemischen Knaben tragen bei der Beschneidung Mädchenkleider.

5 Mos 23, 13ff. Es werden Vorkehrungen für Wegschaffung der Exkremente getroffen. Jeder soll zum Verscharren ein Gerät im Gürtel (v. 14 so zu übersetzen, nicht: unter den Geräten) tragen. Hinter der sanitären Vorschrift steht ein kosmisch-mythischer Gedanke: die Exkremente gehören der Unterwelt (s. Motivreg. u. Dreck). Darum gehören sie auch außerhalb des Lagers, wie alles Verfluchte.

Die babylonischen Ausdrücke für die Örtlichkeit hat Hunger MVAG 1909, Nr. 3, S. 96, Anm. 9 besprochen, verbessert durch Holma, Körperteile S. 172. Im Kulturlande war man längst zum Bau von Abtritten gekommen. Die Abbildung eines Zimmer-Abortes im Palaste Tukulti-Ninibs I. zu Ašur findet sich MDOG Nr. 28, S. 3. Im Talmud (Bab. Aboda Zara 16^{b}. 17) wird erörtert, ob man für Hurengeld, das man nach 5 Mos 23, 19 nicht als Tempelabgabe benutzen darf, etwa Abtritte im Tempel bauen solle. Ein Schüler beruft sich dafür auf einen Ausspruch Ješu von Nazareth. Der Meinung liegt auch das kosmische Motiv zugrunde: die Hure gehört der Unterwelt (s. Motivreg. u. Hure) und der Kot gehört der Unterwelt (S. 97).

5 Mos 26, 5: mein Vater war ein ארמי אבד, „ein nomadisierender Aramäer" (s. Winckler F. II, 246, Anm. 3).

5 Mos 27 s. S. 400.

5 Mos 27, 9 סכת Schweige-Motivwort, s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 166.

5 Mos 27, 11—13. Garizim, Berg des Segens, und Ebal, Berg des Fluchs s. S. 415. Der kosmischen Mythologisierung der beiden Berge kommt die Wirklichkeit entgegen; der Garizim ist reich an Quellen, der Ebal ist gänzlich wasserlos.

5 Mos 29, 20ff. (urkundliche Fluchformeln) s. S. 302.

5 Mos 30, 12 setzt Bekanntschaft von Mythen voraus, die von der Erlangung eines ersehnten Gutes im Himmel (Etana, Adapa) oder jenseits des Meeres (Gilgameš) erzählen, s. hernach zu 5 Mos 32, 11.

5 Mos 32 „Lied Moses". Die Dichtung mag auf einer alten Vorlage ruhen. In der vorliegenden Gestalt wird sie einer bestimmten religiösen und politischen Situation entsprechen. Das Volk, von Beginn der Welt von Gott ausersehen und wunderbar errettet, ist zu heidnischen Kulten abgefallen. Gott straft dadurch, daß er ein fremdes, nicht stammverwandtes Volk[1] über Israel herfallen läßt. Ist das Lied auf den Abfall der Omriden gemünzt? Das ‚fremde Volk' wären dann die Assyrer unter Jehu.

Die Dichtung verwendet bekannte Motive.

v. 7ff. wird an die Urzeit erinnert. Bei der Schicksalsverteilung (חלק v. 9, damit korrespondiert לקח v. 11, wie 5 Mos 4, 19f. s. S. 405), wo ebenfalls von der Schicksalsverteilung an Gottes Volk die Rede ist) überließ Jahve die übrigen Völker der Beschützung durch Engel (s. Ehrlich, Randglossen z. St.), d. h. der Gestirne vgl. 5 Mos 4, 19, während er selbst die Beschützung Israels sich vorbehielt.

---

ihnen akâlê ku-ru-(um-)ma vor, so bedeutet es doch wohl Brot und Wein. NINDA und GEŠTIN galten als Lohnzahlung für die Arbeiter (so und soviel Ḳa Brot und so und soviel Ḳa Wein heißt es oft in den Ablösungsquittungen von Drehem und Djocha.).

[1]) v. 21. לא־עם, Gegensatz: עם = Stammverwandte.

10 *Jahve fand es im Bereiche der Wüste*
und in der Öde, im Geheule (?) der Wildnis.
Er[1] *umwarb es, verlor es nicht aus den Augen,*
er behütete es wie seinen Augapfel.
11 *Wie ein Adler, der sein Nest umkreist*[2]
und über seinen Jungen schwebt,
Breitete er seine Flügel aus und nahm es auf[3]
und trug es auf seinen Fittichen.
12 *Jahve allein leitete es*
und kein fremder Gott stand ihm zur Seite.
13 *Er hob es auf die Höhen der Erde*[4],
gab ihm zu genießen die Erzeugnisse des Gebirges[5]:
Er ließ ihn Honig saugen aus Felsen
und Öl aus Gestein.

Das Adlermotiv[6] findet sich auch 2 Mos 19, 4: *auf Adlersflügeln getragen*; Assumptio Mosis 10, 8: *du wirst glücklich sein, Israel, und auf den Flügeln des Adlers* (zum Himmel) *emporsteigen* (Gegensatz Jes 14, 12—15 s. hierzu S. 369).



Abb. 181: Etanas Auffahrt (?). Zylinder 89767 des Brit. Museums[7].

Im Babylonischen ist eine Himmelfahrt auf Adlersflügeln als Legendenmotiv bezeugt in der Etana-Legende (HAOG S. 306f.). Etana wird vom Adler zum Himmel des Gottes Anu getragen und (wie es scheint darüber hinaus) zum Thron der Ištar, von der er das „Kraut des Gebärens" verlangt in Erwartung der Geburt eines Sohnes der hernach als „Hirte der Menschen" von der Gottheit selbst die königlichen Insignien empfängt. Von Furcht befallen, stürzt Etana ab, bevor er das Ziel erreicht hat[8]. In Verbindung mit dem Motiv von der wunderbaren Auffindung und

[1]) vgl. Jer 31, 22; zur Sache Ez 16, 8—14, s. Ehrlich, Randglossen z. St.

[2]) s. Redlich l. c. z. St. [3]) לקח-Motiv (s. oben S. 110 und 405).

[4]) s. Ehrlich z. St. Zum mythischen Berg s. S. 139 und Motivregister.

[5]) s. Winckler F. I, 192. שדי = assyr. šadû (s. Ri 5, 4). „Fülle des Gebirges" = assyr. ḫiṣib šadî; V R 63, 47b: die Fülle des Gebirges und der Länder will ich nach Esagila bringen. (Langdon, VAB IV, S. 270f.).

[6]) Der Adler als Tier der Gottheit findet sich auch in Babylonien. CT XXV, Pl. 13, 10: kakkab Našru-bu ilZa-ma-ma = Ninib. Der Adler manifestiert also hier Zamama-Ninib. Hier ist vielleicht das Urbild des Zeus mit dem Adler zu suchen. Bei der Vogelschau ist der Adler der Verkündiger künftiger Königsherrschaft. Bei der Empfängnis Alexanders saßen 2 Adler auf der Spitze des Palastes Justin XII, 16. Dem jungen Hiero von Syrakus setzt sich ein Adler auf den Schild als Vorzeichen der Herrschaft Justin XXIII, 4, 4ff. — S. Motivreg. u. Adler, zur Adlerschau S. 274f.

[7]) Vgl. OLZ 1906, 479f.

[8]) Die babylonischen Siegelzylinder Abb. 181—183 (aus der 2. Hälfte des 3. Jahrtausends) stellen eine Adlerfahrt dar. Hirten sehen staunend zu. Die Darstellung eines arbeitenden Töpfers und Bäckers (?) ist wohl nur Füllung. Die Szene ist ähnlich wie bei Etana. Aber der Held reitet hier auf dem Adler, während in der Etana-Legende der Adler sagt: „Lege deine Brust an meine Brust". Auch die Gilgamos-Legende bei Aelian kann man nicht direkt mit den Siegelbildern in Verbindung bringen; denn hier wird ein Mann und nicht ein Kind vom Adler getragen! Abb. 186 zeigt das Motiv aus der griechischen Legende von Ganymed, Abb. 185 die Apotheose des Titus, den der Adler gen Himmel trägt.

Rettung des ausgesetzten Kindes findet sich das Adler-Motiv in der von Aelian hist. an. XII, 21 berichteten Gilgamos-Legende. Der babylonische König Senechoros läßt das Kind, das die in den Turm gesperrte Tochter von einem „unbekannten Manne" geboren



Abb. 182: Siegelzylinder: Etanas Auffahrt (?). De Sarzec II, Pl. 30bis, Nr. 13[1].



Abb. 183: Babyl. Siegelzylinder. Etanas Auffahrt (?). Original im Berliner Museum. S. Amtl. Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen XXIX, Nr. 9. Sp. 232 ff.

hat, von den Zinnen der Burg herabwerfen, weil „Chaldäer" ihm geweissagt haben, daß ihm das Kind die Herrschaft entreißen wird. Ein Adler fängt das Kind auf seinem Rücken auf und trägt es zu einem Gärtner, der es erzieht. Der Knabe erhält den Namen Gilgamos und wird König von Babylonien. Die Legende ist verwandt mit der Legende von der Aussetzung Sargons, den die Vestalin-Mutter von einem „unbekannten Manne" empfangen hat, der von einem Gärtner gefunden und erzogen wird, bis Ištar ihm ihre Liebe zuwandte und ihn zum König von Babylon machte (HAOG S. 212).



Abb. 184: Südarabisches Adlersymbol. Nach Nielsen, Altarab. Mondrel. S. 15.

Wie in der Jugendgeschichte des Moses, so findet sich auch im Liede Moses, die Motivenreihe der wunderbaren Rettung:

1. Israel ist bei der Schicksalsverteilung zu hohem Berufe ausersehen.

2. In seiner Kindheit findet es Jahve in der Wüste (zu Milch und Honig v. 13 f. s. Motivregister) und wendet dem Kinde seine Liebe zu. Vgl. Ez 16, 5 ff., wo Israel ausdrücklich mit einem erbarmungslos ausgesetzten Kinde verglichen wird, dem Jahve seine Liebe zuwendet, und S. 594 ff. zu Jes 7, 15.

3. Auf Adlersflügeln wird es auf Berge getragen und wunderbar ernährt.

[1]) Vgl. Ward, Seal. Cyl. p. 142—148.

Der Schluß des Liedes kündigt das Gericht über Ješurun (zu v. 15 vgl. Stucken, Astralmythen S. 260, Anm.) und die schließliche Errettung im Stil der Fluch- und Segenszeit an (s. HAOG S. 214 ff)[1]. Zum „blitzenden Schwert" (ברק) s. S. 422.

v. 17 ff. ist der Text verdorben, wie oft, wenn von heidnischen Göttern die Rede ist: Sie opferten den šêdîm[2], den ḫadašîm (ל fehlt) und den se'îrîm (לשעירים zu lesen). Es sind drei Gruppen von Dämonen, zu šêdîm s. S. 288, zu se'îrîm S. 316f.

17a ist wohl ידעו zu lesen: *Gott erkannten sie nicht.*

Wie hier archaische heidnische Gottesnamen vorliegen, so werden für Jahve archaische Gottesnamen verwendet, die für das Alter des Liedes sprechen: v. 8



Abb. 185: Apotheose des Titus in der Wölbung des Rundbogens am Triumphtor in Rom.

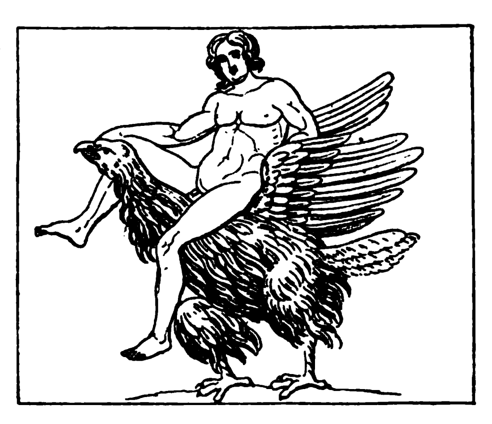


Abb. 186: Ganymed, vom Adler getragen. Griechische Gemme nach Richter, Phantasien d. Altertums, Taf. VII.

'eljôn (s. hierzu S. 272), v. 4 ist Sûr („*Fels*", vgl. v. 15: *er verachtete Ṣûr, seine Hilfe*) vielleicht Gottesbezeichnung wie babylonisch šadû „Berg".

5 Mos 32, 48 ff. Moses steigt auf das 'abarîm-Gebirge. Er schaut das Land und stirbt (s. Motivreg. unter Schauen und u. עבר). Eine Variante aus einer anderen Quelle sagt: auf den Berg Nebô. Beides sind hieratische kosmische Motivnamen im Sinne der Erlösererwartung. 34, 1 nennt den geographischen Namen: Pisga. In 'abarîm steckt das 'abar-Motiv des mythischen Weltberges (babyl. Nibiru s. S. 365 u. Motivregister), in Nebô das Motiv der ‚Verkündigung' der neuen Zeit. Wie Sinai den babylonischen Gottesnamen Sin trägt, so Nebô den Gottesnamen Nabû.

5 Mos 33. Der Segen Moses.

Auch dieses alte Lied ist kunstvoll mit Motiven ausgestattet.

---

[1]) v. 36 אזל יד Motiv der „verdorrten (rechten) Hand" bei Eintritt der Fluchzeit. Vgl. S. 421 zu Ri 3, 12 ff. (der linkshändige Ehud). Dasselbe Motivwort אזל Hi 14, 11 vom Schwinden des Wassers, 1 Sam 9, 7 vom Ausgehen des Brotes, 5 Mos 32, 36 vom Schwinden des letzten Haltes. Dem Anklang und der Bedeutung nach ist es verwandt mit dem Motivnamen אצל, der Sach 14, 5 den Südgipfel des kosmischen Berges bezeichnet, in den der Ölberg beim Weltgericht sich verwandelt (zwei Gipfel und Talsenke, s. Motivregister unter אזל, אצל). Zur Linkshändigkeit s. S. 421.

[2]) Wenn übrigens den babylonischen šedîm Opfer gebracht wurden, so folgt daraus nicht, daß es Totengeister sind, wie Zimmern KAT[3] 461 f. annimmt. Man opfert den Dämonen, um ihren bösen Einfluß abzuwenden.

v. 5 ist zu fassen: *Und es erstehe Jeŝurun ein König, auf daß die Häupter des Volkes sich versammeln und die Stämme Israels zusammentreten.* Der Text ist unsicher. Vielleicht liegt das Motiv des „Sammelns" beim Kommen des Erlöserkönigs vor, s. S. 169.

v. 7ff. soll nach Halévy, Journ. As. 1897 p. 329 nicht Spruch auf Juda, sondern auf Simeon sein. Die Hypothese ist gewagt. Simeon könnte in 5 Mos 33 wohl fehlen. „Šema'" v. 7b könnte allerdings Anspielung auf Simeon sein. Der Spruch über Juda wäre nach Halévy in v. 11 erhalten.

v. 8ff. Zum Kampf um die Urim und Tummim s. S. 368f. 390. Es ist Moses genannt. Auf ihn wird auch das Motiv der geheimnisvollen göttlichen Geburt angewendet:

v. 9a *der von Vater und Mutter sprach: ich sah sie nicht.* S. hierzu S. 347. 9b ist Glosse von einer Hand, die das Motiv nicht verstand.

v. 13ff. Der Segen über Joseph als den Weltenherrn. Es liegt hier ein Rest der nordisraelitischen Erlösererrettung vor (s. zu Messias ben Joseph S. 333. 479, Anm. 4). Zu dem kosmischen Stil des Spruches s. S. 347. Zum Weltbild von v. 13 s. S. 54.

v 16 Dornbusch als Gottessitz s. Motivregister.

v. 17 ist zu lesen: *Er* (Joseph) *ist ein erstgeborener Stier* (הוא statt וֹ), *der seinen Schmuck hat, dessen Hörner wie die eines Wildochsen sind,* s. hierzu S. 347; v. 17c ist Glosse; הֵם bezieht sich auf die ‚Hörner'.

v. 18 Sebulon. Ist Spruch auf Isaschar, der 18c flüchtig erwähnt wird, ausgefallen?

v. 20: *Gepriesen sei der weite Raum Gads* (מַרְחָב zu lesen). S. Motivreg. u. רחב.

5 Mos 34, 7. Die Augen Moses *erloschen nicht.* Mond-Motiv. כהה Motivwort wie 1 Mos 27, 1; Ez 21, 12; Sach 11, 17; vgl. Hi 17,7; (abgeblaßt Jes 42, 4; 61, 3).

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Das Buch Josua.

Der Gehilfe und Nachfolger Moses wird an der kodifizierten Gesetzgebung bedeutenderen Anteil gehabt haben, als die Überlieferung in der vorliegenden Gestalt erkennen läßt; vgl. 8, 32. Wie Mose vermittelte er dem Volke Thora-Weisungen auf Grund geschriebener Gesetze.

Die Besitzergreifung des Landes wird als Eroberung unter einheitlicher Führung dargestellt[1]. Die Schule Wellhausens mußte das für unhistorisch erklären, weil sie von der Annahme ausging, daß Juda und Israel von Haus aus nicht zusammengehören. Sie nimmt statt dessen allmähliche Einwanderung an, die erst nach und nach zur politischen und religiösen Einigung geführt haben soll. Auch Winckler hat das bei seinen ersten Arbeiten zur Geschichte Israels angenommen. Aber er hat dann wenigstens die logisch unvermeidliche Folgerung gezogen und angenommen, daß dann der Gott Judas nicht auch zugleich der Gott Israels gewesen sein könnte. Die Annahme ruckweiser Einwanderung stimmt auch nicht gut zu dem Grundgedanken aller israelitischer Volkserinnerung[2], daß in der mosaischen Zeit etwas Entscheidendes geschehen ist, das allen Teilen der späteren bene Israel das religiöse Signal gegeben hat. Daß eine religiöse

---

[1]) Sie erstreckt sich gegen die ursprüngliche Absicht auf das Ostjordanland. Die Eroberung des Westjordanlandes war das Ziel. Ezechiel beschränkt das Land der Zukunft auf das Westjordanland.

[2]) Abgesehen davon, daß in der Überlieferung Spuren einer Trennung Ansässiger und Nichtansässiger zu finden sein müßten.

Bewegung die Fahne werden kann, unter der sich verwandte Stämme zu einer Eroberung zusammenschließen, ist für die Geschichte des alten Orients mehrfach bezeugt, am deutlichsten bei der Entstehung des Islam. Wir halten auch den politischen Führer und Kriegshelden Josua trotz der Dürftigkeit der Überlieferung für eine geschichtliche Erscheinung.

Die Parallelen der Moses- und Josua-Erzählungen, die zum größten Teil aus Übertragung zu erklären sind, sind die folgenden[1]:

Auswanderung aus Ägypten unter Moses und trockener Durchzug durch das Schilfmeer 2 Mos 3, 17 ff.	Auswanderung aus Moab unter Josua und trockener Durchzug durch den Jordan, Jos 1 und 3.
Moses errichtet am Sinai „zwölf Gedenksteine" 2 Mos 24, 4[2].	Josua errichtet nach dem Durchzug durch den Jordan 12 Gedenksteine (Gilgal) Jos 4, 1 ff.
Moses hält Passah mit dem Volke vor der Errettung von den Ägyptern 2 Mos 2.	Josua hält in der Jordanebene Passah vor dem Untergang Jerichos Jos 5, 10—12.
Moses hat eine Vision am Gottessitz, der von der Waberlohe umgeben ist; er soll seine Schuhe ausziehen, denn die Stätte ist heilig 2 Mos 3, 1 ff.	Josua sieht bei Jericho den Anführer der Kriegsheere Jahves mit gezücktem Schwert; er soll seine Schuhe ausziehen, denn die Stätte ist heilig Jos 5, 13—15.
Nach dem Durchzug durch das Meer kommen die Ägypter durch ein göttliches Wunder um 2 Mos 14, 8 ff.	Nach dem Durchzug durch den Jordan wird Jericho wunderbar erobert; alle Einwohner werden getötet außer Raḫab und ihrer Familie Jos 6.
Moses siegt über die Amalekiter durch Hochhalten des Armes (mit dem Stab?), 2 Mos 17, 8 ff.	Josua siegt über ʿAi durch Hochhalten der Lanze, Jos 8, 18 ff.
Moses baut am Sinai einen Altar, läßt Šelem-Opfer schlachten, nachdem er die Gebote Gottes geschrieben und vorgelesen hat 2 Mos 24, 3 ff.	Nach der Schlacht bei ʿAi errichtet Josua auf dem Ebal einen Altar, veranstaltet Šelem-Opfer, schreibt das Gesetz auf die Steine und liest es dem Volke vor Jos 8, 30 ff.
Der ‚Midianiter' Jethro erlangt dadurch, daß er mit den Ältesten Israels „das Brot vor Gott ißt", Anschluß an die Kultgemeinde, 2 Mos 18, 5 ff.	Die Gibeoniten erlangen dadurch, daß die Israeliten Brot und Wein von ihnen genießen, Unverletzlichkeit und werden Kultusdiener in Bethel[3] Jos 9.
Moses kämpft gegen die Amoriter-Könige Sihon und Og, und Pinehas schlägt darauf 5 Könige der Midianiter (4 Mos 31).	Josua schlägt 5 Amoriterkönige bei Gibeon Jos 10.
Moses verteilt das Ostjordanland 4 Mos 32.	Josua verteilt das Westjordanland Jos 15 ff.
Moses versammelt im Moabiterlande die Kinder Israels, ermahnt sie zur Treue und warnt vor den Götzen, schreibt die Gesetze nieder und stirbt (5 Mos 1 ff. 34).	Josua versammelt in Sichem das Volk, ermahnt es zur Treue und zur Abschaffung der Götzen und schreibt Gesetze und Recht in ein Buch und stirbt Jos 24.

---

[1]) Winckler, Gesch. Isr. II, 102 ff., vor allem Jensen, Gilgamesch-Epos I S. 159ff. 181 ff. (der zwei Josua-Gestalten scheidet). Gegen die literarische Verknüpfung mit den Episoden des Gilgameš-Epos s. oben S. 5 f.

[2]) Sicher aus Jos 4, 1 ff. eingetragen; 2 Mos 24 spielen sie gar keine Rolle.

[3]) s. Jensen l. c. S. 166 f., zu Bethel s. unten S. 416.

Der Name Josua (יהושע Sept. *Ἰησοῦς*) ist volksetymologisch zweifellos als „Erretter" gedeutet worden. Er bezeichnet den Gefährten Mosis bei der Gesetzgebung und den Eroberer des Westjordanlandes als „Erretter" im Sinne der Erlösererwartung. Noch im Talmud ist Josua eine Messias-Gestalt. Hieratisch in diesem Sinne ist auch die Benennung Josuas als ‚ben Nun' 2 Mos 33, 11; 4 Mos 11, 28; Jos 1, 1. Nun heißt hebräisch der „Fisch", babylonisch nûnu. Da der Gott Ea, der Vater des Erlösers Marduk, in Fischgestalt dargestellt wird (s. Abb. 7 und 188), so könnte man in Josua ben Nun eine Parallele zu Marduk Sohn Eas sehen[1]. Ea ist Herr des Ozeans, aus dem nach der Äonenlehre die neue Welt emporsteigt. Die jüdische Theologie hat diese Anschauung gekannt und hat in diesem Sinne gelegentlich die Erlösererwartung zum Ausdruck gebracht. Vgl. IV. Esra 13, 25 f. (Kautzsch, Pseudepigr. 396): „Wenn du einen Mann aus dem Herzen des Meeres hast emporsteigen sehen: der ist es, durch den er die Schöpfung erlösen will." Das würde im babylonischen Sinne Marduk, der Sohn Eas, sein.

Denkbar wäre auch eine andere Deutung des „Sohnes des Fisches". Der „Fisch" ist bekanntlich in der Symbolik (Augustin, de civ. dei 18. 23) das Zeichen des Heilandes (*ἰχθύς* gedeutet aus den Anfangsbuchstaben des Satzes *Ἰησοῦς Χριστός θεοῦ υἱός σωτήρ*). Dieses „Fisch"zeichen hat seinen Ursprung im Tierkreiszeichen der Fische. In dem Zeitalter, in dem der Widder das Sternbild des Frühlingspunktes war, sah man in den auf den im Laufe der Präzession des Frühlingspunktes auf dem Widder folgenden Fischen das Frühlingssternbild des erwarteten neuen Zeitalters. Wenn die Juden den Namen Jona, der ebenfalls eine der Errettertypen war, als ינון deuteten, und wenn sie den Messias דג nannten, so möchte ich das im Sinne derselben kosmisch-kalendarischen Symbolik deuten. Auch ‚Josua ben Nun' könnte dann so gemeint sein.

Weil Josua als „Erretter" gezeichnet werden soll, so sind die Erzählungen mit den Motiven des Mythos von Marduk, dem Drachenkämpfer und Erbauer der neuen Welt, stilisiert:

a) Josua, der Sohn Nuns, sendet 2, 1 ff. zwei Kundschafter in die Gegend von Jericho[2]. Die Kundschafter werden im Hause der Hure Raḫab versteckt. Zur Hure gehen heißt im Sinne mythologischen Stils „in die Unterwelt gehen" (s. S. 586 f). Die „Mondstadt" Jericho trägt Unterweltscharakter[3]. Der Name Raḫab ist hieratischer Motivname im Unterwelts-Sinne. Er klingt an Rahab an (Sept. *Ῥαάβ*), einen der Namen für das mythische Chaos-Ungeheuer (= Tiamat), bez. für die Unterweltsmacht, s. oben S. 59 u. 60. Durch die *rote* (שָׁנִי) *Schnur* werden die Kundschafter durch Raḫab befreit und nach *3 Tagen* sind sie vor den Verfolgern gerettet (v. 21 f.)[4]. Die rote Farbe ist Drachen- bez. Unterweltsmotiv (s. Motivregister unter אדם und „rot") wie der rote Faden bei Zeraḫ's Geburt 1 Mos 38, 28 (s. S. 316)[5].

---

[1]) Winckler F III, 33, OLZ 1901, Sp. 387 will den Beinamen aus NUN = Ea erklären, aber das sumerische NUN, das in Eas Beinamen vorkommt (NUN. ZU. AB; NUN. GAL), bedeutet „der Erhabene" und hat nichts mit nun „Fisch" zu tun.

[2]) Vgl. die Erzählungen von den Kundschaftern 4 Mos 13, 23; 2 Sam 17, 15 ff. und S. 472 die Ausführung über die Verwandtschaft in der Stilisierung der Josua- und David-Erzählung. Zu dem Begriff der Kundschafter s. S. 339.

[3]) „Drei Tage" (Zahl des Schwarzmonds = Unterweltsmacht, s. HAOG S. 76) bleibt Elisa in Jericho 2 Kg 2, 17. Die Leute klagen, daß das Wasser schlecht ist und daß die Gegend an ‚Fehlgeburten' leidet, ib. v. 19. Vgl. zu dem Motiv S. 311 f.

[4]) Raḫab wird später verschont. Sie wird in die neue Welt hinübergerettet und wird Urmutter des Erretters. Das heißt im Stil des Mythos: Tiamat-Rahab wird im neuen Äon zur Ištar, Mutter des Tamuz. Kimchi teilt in einem Kommentar zu Josua eine Tradition mit, nach der Raḫab Josuas Gemahlin wurde.

[5]) Mit einem roten Faden wurden die Knochen des getöteten Knaben in einer Variante des im Stile der Mondmotive erzählten Märchens von Machandelboom (Grimm Nr. 47, s. oben S. 8, Anm.) zusammengebunden und unter dem heiligen Baume vergraben; von da (aus der Unterwelt) steigt er wieder lebendig hervor.

Auf die Raḫab-Erzählung folgt der Bericht über den Durchzug durch den Jordan. Jos 3, 16: *da hielt das Wasser, das von oben herzufloß, inne und stand aufrecht wie ein Wall*[1]. Nach der Durchschreitung richtet Josua 4, 2 ff. einen Steinkreis von zwölf Gedenksteinen auf[2]. Dieser Gilgal (4, 20) ist das besondere Heiligtum Josuas, von dem aus er seine Kriegszüge unternimmt.

Stucken, Astralmythen S. 69 f. 164 hat richtig gesehen, daß hier, wie beim Durchzug durchs Rote Meer (2 Mos 14, 21), im Stil des Marduk-Mythos gesprochen wird, in dem Marduk Tiamat spaltet und dann mit Errichtung der 12 Tierkreishäuser den Bau der neuen Welt inauguriert[3].

Im Sinne des Jahresmythos, der den Weltenmythos widerspiegelt, bedeutet das Durchschreiten des Wassers den Sieg über die Wintermacht (Regenzeit) und der Bau der 12 Steine (Gilgal) den Beginn des neuen Kreislaufs mit Frühlingsanfang, bez. den Bau der neuen Welt am Grenzwasser der alten. S. auch Winckler, Gesch. Isr. II, 106 f. In dem gleichen Sinne errichtet Moses 12 Malsteine am Fuße des Sinai bei JE 2 Mos 24, 4. Alexander baut in demselben kosmisch-mythischen Sinne nach Arrian 5, 29, 1, vgl. Diod. 17, 95, Plutarch, Alexander 63, 12 „turmhohe" Altäre (nach Diodor je fünfzig Ellen) am Hyphasis, der Grenze seiner Eroberungen[4].

Eine merkwürdige Parallele bildet der Stil der römischen Legende von der silva Ciminia Liv. 9, 36; s. Winckler, Gesch. Isr. II, 234.

Jos 5, 2 ff. die Beschneidung am Gilgal, s. S. 359 zu 2 Mos 4, 25 ff.

Jos 5, 13 ff. hat Josua nach Überschreiten des Jordan bei dem Gilgal wie Jakob bei der Furt (s. S. 323 f.) eine himmlische Begegnung. Der Anführer der Kriegsheere Jahves steht vor ihm mit gezücktem Schwert. Josua steht also wohl vor dem Eingang zu dem Wohnsitz Gottes wie Moses am Horeb (s. die Übersicht oben S. 412). Die Erzählung ist nur fragmentarisch erhalten.

Jos 6, 1 ff. Die Eroberung Jerichos. Im Namen Jericho hört man den Anklang an jareaḫ Mond. Jericho ist Mondstadt im Sinne der Unterwelt (Schwarzmond), wie oben S. 413. gezeigt wurde, vgl. auch S. 546 f. Die feindliche Stadt wird von Josua erobert. Die Erzählung, die also als Drachenkampf stilisiert ist, zeigt die Motive des Sieges des Neumonds über den Dunkelmond. 7 Priester ziehen mit 7 Trompeten (Widderhörnern, Šophar) 7 Tage um die Stadt; am 7. Tage 7 mal unter Blasen deš Šophar, das vom Geschrei des Volkes begleitet wird. Das Blasen wie das Lärmen vertreibt im Sinne des Mondmythos den Drachen als Schwarzmond und begrüßt den Sieg des Neumonds[5]. Vgl. übrigens Josephus, Ant. 20, 8, 6, wo in Umkehrung des Motivs der Pseudo-Messias vom Ölberg aus durch sein Wort die Mauern Jerusalems stürzen

---

[1]) Kaegi, Rigveda S. 63 erinnert daran, daß in den Veden wiederholt Indra für Jadu und Turvaça die Wasser des großen Flusses staut:

> Gehorsam stand die rasche Flut, o Indra,
> und leicht passierbar machtest du die Betten.

Vgl. Ps 78, 13; Jes 63, 12 f. und S. 367 zu 2 Mos 14, 21 (Moses Durchzug mit ausgestreckter Hand), dazu die dort zitierte Legende nach Nonnus, Dionysiaca.

[2]) Nach 4, 8 stellen die 12 Männer, je einer von einem Stamm, die 12 Steine in der Nähe des Jordan auf. Der Erzähler J hat diesen rituellen Vorgang v. 9^a mit einer anderen Überlieferung vermengt, nach der im Jordan selbst 12 Steine aufgestellt wurden, die ‚bis heute' da stehen. Vielleicht liegt hier die mißverstandene Erinnerung an den Bau einer Jordan-Brücke vor. Winckler hat das an einem Beispiel der Semiramis- und Alexanderlegende (Brücke über den Amorrhus bez. Indus) verständlich gemacht, s. Gesch. Isr. II, 106 f.

[3]) s. Winckler, Gesch. Isr. II, S. 236; vgl. S. 472 u. 546.

[4]) Nach Justin XI, 5, 4 (vgl. Arrian V, 28) errichtet er beim Feldzug nach Indien, als er Asien zu Gesicht bekam, „von einem unglaublichen Feuer der Empfindung" ergriffen, 12 Götteraltäre. Beim indischen Feldzug sagt Justin XII, 10,6, Alexander habe als Denkmal seiner Taten eine Stadt und Burg und Altäre gebaut.

[5]) Nach 3 Mos 23, 24 wird der Neumondstag des 7. Monats durch Šophar-Blasen begrüßt. Zum Neumondlärm s. Motivregister, zur Prozession s. S. 389.

will. Jos 7 der Diebstahl ʿAkhans[1] ist ebenfalls im Stile des Mondkampfes erzählt, wie S. 326 gezeigt wurde. Hier tritt an Stelle des Šophar-Blasens und Schreiens das Steinewerfen, das den Dunkelmond vertreibt und dem Neumond zum Siege verhilft.

Jos 6, 26. *Wenn er ihren (der Stadt) Grund legt, so koste es ihn seinen Erstgeborenen, und wenn er ihre Tore einsetzt, seinen jüngsten Sohn.* In diesem Spruch, auf den 1 Kg 16, 34 Bezug genommen wird, liegt eine Erinnerung an Bauopfer[2]. Die Leiche soll den Dämon abhalten; er sieht, daß hier die Arbeit getan ist, s. S. 364. Zum Mauerbau Jerichos s. S. 232.

Jos 8 Eroberung von ʿAi mit 300 Mann (so statt 30000 v. 3 zu lesen, s. S. 437). Das mystische „Ausstrecken der Lanze" v. 18, das die Eroberung herbeiführt, ist Mondkampf-Motiv (s. S. 362. 368) und steht in Parallele zum Ausstrecken des erhobenen Arms (mit dem Stabe) durch Moses beim Kampf gegen die Amalekiter 2 Mos 17, 11[3].

Jos 8, 29, vgl. 10, 26f. Der Delinquent wird an einen Baum gehängt bis Sonnenuntergang. Kreuzigungsstrafe? Sept.: *ἐπὶ ξύλου διδύμου.* Der Gehenkte gilt als Weihopfer vor der Gottheit. 2 Sa 21, 6: aufhängen ליהוה (S. 468), 4 Mos 25, 4 נֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ ליהוה *vor Jahve im Angesicht der Sonne* kann nur als formales Rudiment eines Sonnenopfers verstanden werden. Die Sonne ist Unterweltsmacht (Šamaš = Nergal s. HAOG S. 75. 92). Ihr wird der Gehenkte ausgeliefert: *verflucht, wer am Holze hängt,* Gal 3, 13. Wenn der Gekreuzigte vor Sonnenuntergang abgenommen werden muß, so hat das z. B. in dem historischen Falle Jesu seine Ursache im Gesetz (5 Mos 21, 22 f.), aber im letzten Grunde liegt hier die Erklärung, s. BNT 22f. Zur Pfählung als Todesstrafe s. S. 559.

Jos 8, 30 ff. Im Sinne der deuteronomischen Vorschrift (s. 5 Mos 11, 29 ff.) handelt Josua. Er baut einen Altar auf dem Ebal und liest die Gesetze vor. Die Erzählung ist Dublette zur Erzählung von Moses auf dem Sinai. Dabei wird eine kosmisch-symbolische Handlung eingefügt, die nur verständlich ist, wenn man die symbolische Verbindung der 12 Stämme mit dem Tierkreis als Repräsentanten des gesamten Kosmos in Betracht zieht (s. oben S. 343 ff.).

Die beiden Berggipfel Ebal und Garizim repräsentieren die beiden Welthälften, Oberwelt und Unterwelt, dementsprechend Segen und Fluch (s. oben S. 407). Die Teilung in die dunkle und lichte Hälfte erfolgt zu 6 und 6[4]. 6 Stämme stellen die Oberwelt- und Segenshälfte dar, 6 Stämme die Unterwelts- und Fluchhälfte. Zwischen beiden liegt Sichem (šekem-Motiv = nibiru), s. S. 236. 277.

Jos 9, 3 ff. Die List der Gibeoniten. Eine Lokallegende zur Erklärung gewisser Rechtsverhältnisse. Die Gibeoniten haben durch List Bundes-

---

1) 7, 21 hat wohl gestanden: šeʿar, nicht Sinʿar, ein haariger Mantel (Erbt, Jesus S. 69), wie 1 Mos 13, 4, Sach 11, 3, 200 Sekel Silber und eine goldene Zunge לשון, oder Schwert? s. Winckler F. III, 401) 50 Sekel schwer. Erbt l.c. S. 70 hat noch weitere Mondmotive gefunden. Der haarige Mantel (Haare = Mondstrahlen s. Motivregister) und das Silber sind Requisiten des Hellmondes. Der Dunkelmond hat sich beides angeeignet, er verbirgt es „in der Erde". Wenn Neumond eintritt, wird beides hervorgeholt.

2) vgl. zum Bauopfer oben S. 224 Abb. 99; Stucken, Astralm. S. 185[2] (jüdische Sage, Perseussage). Sartori, Zeitschr. f. Ethnol. 1898, I, 53; zur Stelle Kuenen, Onderz.[2] 233, Winckler, Krit. Schriften II, 12f.

3) Da ʿAi Ruinenhügel heißt, handelt es sich vielleicht um eine Lokalsage, die auf Josua übertragen wurde.

4) So im Aequinoktium. Oder zu 7 und 5 (so das Verhältnis von Nacht- und Tagbogen in der Sommersonnenwende für die geographische Breite Babylons). Jos 18, 2, wo gesagt wird, daß „7 Stämme noch unansässig waren", ist vielleicht an die Teilung 7 und 5 in diesem kosmisch-mythologischen Sinne gedacht.

genossenschaft erlangt. Wenn v. 14 so verstanden werden darf[1], daß die Israeliten von ihrem Brot essen, so würde ihnen das nach orientalischer Rechtssitte Unverletzlichkeit zugesichert haben. Sie müssen fortan kultische Dienste im Heiligtum verrichten. Ist v. 23 Bethel gemeint (*das Haus meines Gottes*?), vgl. v. 27 den Zusatz von D, der zu übersetzen ist: *an der Stätte, die Jahve erwählt* (nicht *erwählen würde*). Zur Parallele mit dem Anschluß des Jethro an Mosis Kultgemeinde durch ein Bundesmahl s. oben S. 368.

cp. 10ff. sind die 5 Könige die Repräsentanten der finsteren Macht, die der Retter Josua besiegt, wie die 5 Könige 1 Mos 14 (s. S. 288, zur 5 als Epagomenenzahl des zu Ende gehenden Winters s. S. 331 und S. 450 zur Goliath-Erzählung). Sie verstecken sich in der Höhle (= Unterwelt s. S. 331). Josua ließ sie hervorholen, pfählen (hängen) und ihre Leichen bei Sonnenuntergang in die Höhle werfen, die mit Steinen verschlossen wurde. *Dort liegen sie bis auf den heutigen Tag.* Das Aufhängen der 5 Epagomenen-Vertreter entspricht dem „Verbrennen des Winters" in der Volkssitte der Wintervertreibung. Dasselbe Neujahrsmotiv enthält der Parallelbericht Ri 1, 5f. der erzählt, daß Adoniṣedeḳ (so zu lesen statt Adonibezek) Daumen und große Zehe abgehauen werden[2]. Zu dem mythischen Steinregen, der 10, 11 zu Hilfe kam, s. S. 301.

Während des Kampfes spricht Josua 10, 12f.:

Sonne, stehe still zu Gibeon,
und Mond im Tale Ajalon![3]
Da stand die Sonne still, und der Mond blieb stehen.

Auch hier scheint es sich zunächst um ein Motiv des Drachenkampfes zu handeln. Im Rigveda vollbringt der Drachentöter Indra das gleiche Wunder im Kampfe mit den Dasa (Urbewohner, die in dem mythischen Stil des Rigveda oft als Drachenmacht gelten). Der Ausgang des Kampfes hängt davon ab, ob der Tag lang genug sein wird. Da reißt Indra der Sonne das eine Rad von ihrem Wagen ab und hemmt dadurch ihren Lauf[4]. Aber mit dem mythologischen Motiv verbinden sich andere poetische Vorstellungen. Sonne und Mond sind als Zuschauer des Kampfes gedacht, wie bei Naramsin Abb. 60 (vgl. Motivreg. u. Stern). Daß diese Führer der Kriegsheere Jahves auch in den Kampf eingreifen können, nimmt z. B. das Deborahlied Ri 5, 20 an. HAOG S. 233, Abb. 130 zeigt ein hettitisches Relief[5], wo Sonne und Mond dem Tešup im Kampfe gegen den Löwen helfen. Die Sonne steht mit Pfeil und Bogen auf dem Wagen, der Mond trägt die Lanze. Abb. 187 zeigt eine Skulptur aus Suêda im Hauran. Jupiter kämpft hier gegen ein Steine werfendes Ungeheuer mit Schlangenleibern und Löwentatzen; die Sonne ist Zuschauer.

Zu Jos 13, 21f. s. S. 404. — Jos 15, 8 s. S. 307.

Jos 15, 41 Beth-Dagon, der Stadtname, der auch bei Sanherib neben Joppe erwähnt wird (Bît-Daganna, KB II, 93) und wohl identisch ist mit

[1]) Der Text ist verdorben. Da in v 14^b zweifellos die Israeliten Subjekt sind, scheint sich doch auch אנשים auf die Israeliten zu beziehen und nicht auf die Gibeoniten. Die Israeliten lassen sich Brotrinden als Beweisstücke geben (s. Holzinger im Kommentar z. St.). So stimmt es auch zur Mosesparallele S. 412.

[2]) Zum Daumen-Motiv s. Winckler, Gesch. Isr. II, 111; s. Motivregister.

[3]) 2 Chr 28, 18 nennt Ajalon neben Bet-Šemeš. Die Stadt scheint mit dem Mondkult zusammenzuhängen. Gibeon war gewiß in Kanaan Sonnenkultstätte gewesen, ehe der Kultort für Jahve reklamiert wurde (1 Kg 3, 4. Zu עמד s. Motivregister).

[4]) Stucken, Astralmythen S. 166ff. 186f. Kaegi, Der Rigveda S. 63, zitiert mehrere Veden-Stellen, in denen die Götter Indra nicht widerstehen können, wenn er der Sonne mitten am Tage den Wagen ausspannt. Vgl. auch Il. 2, 412ff.; Od. 23, 241ff.

[5]) Nach Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Tafel XLVI, vgl. Winckler, Gesch. Isr. II, 96f.

dem heutigen Bêt-Değân südöstlich von Joppe, enthält den Namen des philistäischen Gottes Dagon. Ri 16, 23 erwähnt ein Opferfest für Dagon in Gaza, 16, 24 Gesang zu Ehren Dagons, nach 1 Sa 5, 1ff. hat er einen Tempel in Asdod. Hymnen auf den Gott Dagan fanden sich in der Bibliothek von Nippur. In den Texten, die in Drehem gefunden wurden, tritt



Abb. 187: Skulptur aus Suêda im Hauran.
Nach Clermont-Ganneau, Études d'arch. orient. I, 179.

er sehr häufig als Kultgott auf. Išme-Dagan, ein König der Dynastie von Isin, führt den Gottesnamen in seinem Namen, ebenso sein Nachfolger Idin-Dagan. Ebenso heißen mehrere altassyrische Herrscher Išme-Dagan. Während der 1. Dynastie von Babylon wird er ebenfalls besonders verehrt; Hammurabi (Cod. 4, 28) nennt ihn „seinen Erzeuger". Da der Name auch in den Amarna-Briefen vorkommt[1], so ist erwiesen, daß es sich um eine kanaanäische Gottheit handelt, deren Namen die Philister nach ihrer Einwanderung vorgefunden und zur Bezeichnung eines ihrer Hauptgötter übernommen haben, so wie sie für ihre weibliche Gottheit den Namen ʿAštoret, ʿAštart mit den Phöniziern gemeinsam haben (1 Kg 11, 5 vgl. mit 1 Sa 31, 10). Weiteres zu Dagon s. zu 1 Sa 5, 1ff. S. 434. 465.



Abb. 188: Babylonische Gottheit in Fischgestalt.
Nach P. Carus, The Story of Samson, S. 33.

Die Zusammenstellung mit Ea-Oannes weist Zimmern KAT³ 358 wohl mit Recht ab. Die Vorstellung von Dagon als fischgestaltiger Gottheit (s. Abb. 187 und 188), die als kühner Schluß aus dem verdorbenen Text von 1 Sa 5, 4 erschlossen wird, bleibt aber doch wahrscheinlich. Nach Kimchi hatte er vom Nabel an Menschengestalt.

Jos 19, 44. Eltheke wird von Sanherib Prisma-Inschr. II, 76 u. 82 (KB II,

[1]) ^{ilu}Da-ga-an-ta-ka-la VAB II, 317f. Andere Namen mit Dagan bei Ranke, Early Bab. Pers. Names 198. Bei Harper Letters 357, Rs. 5 wird er ^{il}Da-gu-na geschrieben. In Assyrien erscheint er oft neben Anu.

S. 92 f.) erwähnt. Er hat Tamnâ (Timnah in v. 43) und Altakû zerstört und ist dann nach Ekron gezogen, um den vertriebenen Padî wieder einzusetzen.

Jos 20 (Asylrecht), s. S. 275f. 322. — Jos 24, 12 s. S. 288. — Jos 24, 32, s. S. 384f. — Jos 24, 26 (Eiche von Sichem) s. S. 237.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Das Buch der Richter und Ruth.

Die Ansiedelung der Kinder Israel.

Wie ist die Ansiedelung „der Kinder Israel" in Kanaan nach altorientalischen Verhältnissen zu denken? Das Land besaß bereits vorher Kultstätten, die zugleich Kulturmittelpunkte waren. Einige dieser Stätten, wie Hebron, Sichem, Beerseba, Pniel, Maḫanaim, wurden dazu benutzt, um den Zusammenhang mit der Urzeit der Kinder Israel herzustellen. Die Eroberer werden sich diese Kultstätten angeeignet und ihren Kultus an den Stätten eingeführt haben[1], etwa wie christliche Kirchen auf vorchristlichen keltischen, germanischen, slavischen Kultstätten erbaut worden sind. Bei dieser Ansiedelung sind die alten Gaue von den Geschlechtsverbänden der israelitischen Stämme besetzt worden. Die alte Bevölkerung, soweit sie nicht vertrieben und ausgerottet wurde, ist leibeigen geworden und wird allmählich aufgesogen. Aber unter den neuen Geschlechtsverbänden machte das Land seine Kulturwirkungen geltend. Die Geschlechtsverbände werden Gauverbände. Bisher waren die einzelnen Clans durch Blutsverwandtschaft zusammengehalten. Die Autorität der „Ältesten" beruhte einfach auf familiärer Anerkennung. Jetzt wirken andere Kräfte mit. Es gilt die näher und ferner wohnenden Glieder des Gauverbandes durch politische Autorität zusammenzuhalten. Sind die im Gau Ansässigen Bauern, so tritt an ihre Spitze der Rôš, der Gaugraf. Wenn aber eine Stadt den Mittelpunkt des Gaues bildet, so entsteht städtische Verwaltung; die Führer des Adels bez. der Vollbürger und der Handwerker bilden das Kollegium der „Ältesten", Zeḳenim.

Man vergleiche die Namensnennungen, etwa die Zeugennamen in den neubabylonischen Kontrakten. Es heißt entweder:

A, Sohn des X, Sohn des Y (der Großvater wird genannt; häufig ist es der Stammvater, nicht der leibliche Großvater) — so nennt sich der Adlige, bez. der Vollbürger.

oder:

A, Sohn des X, Sohn des ul idi (d. h. Sohn des „Ungenannt") oder lâ manman — so nennt sich der aus irgendeinem Grunde nachträglich anerkannte Vollbürger; vielleicht ist das der muškênu (im Gegensatz zum rubû vgl. S. 306. 398).

oder:

A, Sohn des X, Sohn des nappaḫu („Schmied" oder irgendein anderer Handwerker) — so nennt sich der Zunft-Angehörige[2].

---

[1]) vgl. die „Höhen Isaaks" (parallel: „Heiligtümer Israels") bei Amos 7, 9.

[2]) Daß es genau so bei den Israeliten war, sieht man bei den Exilierungen:

War die Stadt vor der Eroberung Sitz eines Königs, so ist der Übergang zur nächsten Stufe gegeben: es entsteht ein Königtum. Das Richterbuch spiegelt diese Verhältnisse wieder. Jephta Ri 11 zeigt den primitiveren Zustand: er ist Rôš; Abimelek Ri 9 ist König[1].

Die Israeliten sollen zuerst durch šopheṭim regiert worden sein, ehe das Königtum eingeführt wurde. Dasselbe berichtet Jos. c. Apion. I, 21 (ed. Niese V, p. 24) von den Tyrern (*δικασταί*). Die suffetes der Karthager, die als Inhaber der Exekutivgewalt bei den Karthagern gewählt wurden (Livius 28, 37; 30, 7; 33, 46), haben den gleichen Namen; vielleicht besteht auch sachliche Berührung. Die staatliche Organisation ist im Orient allenthalben Ausfluß der gleichen Lehre, die in den Ämtern die Wiederspiegelung himmlischer Ordnungen sieht.

Daß die „Zwölfstämme" in jener Zeit unter einheitlicher Führung und Rechtsprechung gestanden haben, ist nicht historisch. Die vorliegende Gestalt der Überlieferung behauptet auch in keinem Falle, daß die Stämme unter einem ‚Richter' geeint gewesen wären. Jos 18, 2 scheint eine Organisierung von 5 Stämmen zu kennen. Die ‚Richter' werden historisch als heroische Volksführer aufzufassen sein, die im Kampfe gegen die Völker einzelne Stämme oder eine Gruppe von Stämmen geführt haben und Autoritäten in der Rechtsprechung waren (vgl. Ri 4, 5, wo Deborah unter dem heiligen Baume Recht spricht)[2]. Die Zwölfzahl, die den zwölf Stämmen entsprechen soll, ist deuteronomistisches Schema, mühsam unter Heranziehung unbedeutender Gestalten (fünf „kleine Richter", Šamgar 3, 31 ist überzählig) aus dem gewiß reichlichen Überlieferungs- und Sagenmaterial über Häuptlinge der Vorzeit hergestellt[3].

Die Übersicht über die Eroberung Kanaans Ri 1 ist ein ganz kurzer Auszug auf Grund des tatsächlichen Zustandes der Königszeit, in den Exkurse der alten Überlieferung verwoben sind[4].

Die Jahve-Volksreligion der sog. Richterzeit illustriert den Prozeß der Ethnisierung in der nachmosaischen Zeit[5]. Der Kultus wurde an Heiligtümern betrieben, die an Gedenkstätten der hebräischen Urzeit oder über heidnischen Kultstätten (s. zu 6, 25 ff.) oder an Erinnerungsstätten großer Erlebnisse errichtet wurden. Sie werden nach der Zerstörung von Šilo als eine Art Filialen des Siloh-Heiligtums gegolten haben. Wir sehen an dem Beispiel von Ri 17, 10, daß brotlose wandernde

---

fortgeführt werden die Reichen und die, welche eine Kunst verstehen (die Handwerker). Zu dem „Ungenannt" vgl. Palṭi von Gallim, Sohn des La-iš (d. h. des Niemand) 1 Sa 25, 44, und die alten Namen von Dan Ri 18, 27 f. und Josua 19, 47: La-iš und La-šem (so mit Winckler statt לֶשֶׁם zu lesen), d. h. „namenlos" = „existenzlos" (Namen haben = existieren, s. S. 146 vgl. 108). Vgl. auch S. 463[2].

[1]) Ein Gegensatz von מֶלֶךְ ist שליט tyrannus Pr 7, 19; 10, 5. Auch Joseph ist nach 1 Mos 42, 6 שליט (S. 339).

[2]) Die religiöse Bedeutung des šopheṭ Israels ist auch durch Mi 4, 14 bezeugt.

[3]) s. Budde, Richter S. X, Winckler, Gesch. Isr. II, 115 ff. Zu dem im Sinne der davidischen Zeit geltenden Signal: „*Juda, ziehe voran*', 1, 2, s. S. 345.

[4]) Ri 1, 34 gehört hinter Josua 19, 46.

[5]) vgl. die Klagen Hoseas 9, 10; 10, 1; 11, 1 f., 13, 5 f.

Leviten sich um Kirchendienerstellen an solchen Heiligtümern bewarben. Mit Ephod und Theraphim wird das Orakel Jahves befragt (8, 27; 17, 3; 18, 17 ff.; 18, 31 vgl. 18, 24). Der Kern der religiösen Gedankenwelt war auch zu dieser Zeit die Erwartung des Erretters. Das Lied der Deborah preist den Errettergott, der vom Sinai her kommt. In die Geschichten der Richter sind im Stil der Erzählung die mannigfaltigsten Motive vom Erretter, der die finstere Macht besiegt und den Frühling bringt, hineingeheimnist, so daß die Richter als *τύποι τῶν μελλόντων* erscheinen. *Jahve ließ šophetim erstehen, die Israel erretteten aus der Gewalt ihrer Plünderer* 2, 16, das ist das Thema aller Erzählungen.

Die Retter werden mit bestimmten Motiven ausgestattet, die den Requisiten des orientalischen Mythos vom erwarteten Erretter entnommen sind. Die Motive werden in Namen und Zahlen hineingewoben, wobei oft genug der Zufall zu Hilfe gekommen sein mag, vor allem aber werden sie mit geeigneten Zügen der Volkssage verknüpft. Wie weit den Einzelheiten historische Überlieferung zugrunde liegt, läßt sich nicht ausmachen. Es ergeht dem Erklärer wie Plutarch[1], der im Theseus seinem Freunde Sossius Senecio mit feinem Humor schreibt:

> „Es wäre freilich zu wünschen, daß das Mythologische sich mit Hilfe der Kritik gänzlich absondern ließe und die Gestalt der Geschichte annähme. Sollte es aber sich trotzig gegen die Glaubwürdigkeit sträuben und sich mit der Wahrscheinlichkeit durchaus nicht vereinigen lassen[2], so hoffe ich, daß die Leser billig genug sein werden, die Erzählung so entfernter Begebenheiten mit Nachsicht aufzunehmen."

Othniel.

Othniel ersteht auf Jahves Geheiß als „Retter"[3] im Kampf gegen Kušan Riš'ataim[4] von Aram Naharaim[5]. Das Land hat dann 40 Jahre Ruhe[6] (Ri 3, 7—11), s. hierzu S. 462, Anm. 4.

Ehud aus Benjamin.

Ehud ersteht als „Retter" (4, 15) gegen Eglon von Moab, der 18 Jahre die Israeliten unterjochte. Das Land hatte dann 80 Jahre Ruhe (Ri 3, 12—30).

---

[1]) Plutarch kannte als Apollo-Priester sehr wohl die mythische Stilisierung.

[2]) vgl. Arrian II, 16: „das Unglaubliche der Erzählung mit dem Gewande des Mythos bedeckt"; Strabo IX, 3, 12 klagt über die „Vermischung von Geschichte und Fabel" und philosophiert X, 3, 23, wie man beides kritisch trennen könne, wobei er eine Art von Euhemerismus aufbringt.

[3]) מוֹשִׁיעַ v. 9 mit Verdoppelung des Motivwortes. In demselben Sinne wird das im Titel der šophetim liegende Motivwort v. 10 gebraucht: *der Geist des Herrn kam über ihn* וַיִּשְׁפֹּט *Israel* (*er verhalf Israel zum Recht*).

[4]) = roš 'ittîm „Haupt der Geschicke?" Motivname des Vertreters der finsteren Macht? Eine Vermutung über den Ursprung des volksetymologisch verderbten Namens bei Marquart, Fundamente der Gesch. Israels S. 11.

[5]) Syrien, nach späteren Bevölkerungsverhältnissen Aramäerland genannt. Der Fluß ist der Euphrat. Ägyptisch heißt das Gebiet Naharna; s. KAT[3] 28 f. Mit Winckler, Gesch. Isr. II, 118 wird anzunehmen sein, daß hier wie oft Edom statt Aram (Naharaim ist dann Zusatz) zu lesen ist.

[6]) 3, 30 achtzig Jahre (2×40); 8, 28 vierzig Jahre; 13, 1 umgekehrt vierzig Jahre Notzeit.

Nach 3, 19 hat Ehud an der Kultstätte der pesilîm in Gilgal (vgl. Jos 5, 15) ein „Wort Elohims" empfangen. Unter dem Vorwand, daß er es Eglon mitteilen will, ermordet er den Tyrannen mit dem Schwert, das in dem feisten Leibe Eglons stecken bleibt. Dann kehrt er zu den pesilîm zurück, verkündigt durch Posaunenschall (s. Motivregister unter Neumondlärm) die Befreiung und besetzt die Jordanübergänge, die nach Moab führen.

Ehud, der Sohn Gârâ's, ist Benjaminit (s. die Kommentare). Er schmiedet sich ein zweischneidiges Schwert 3, 16 (vgl. S. 100). Wie die 700 Benjaminiten 20, 16 ist er linkshändig (Benjamin, d. h. „Sohn der Rechten"). Das Motiv der Linkshändigkeit gehört zum Drachenkampf, s. Stucken, Astralmythen 256, Winckler, Gesch. Isr. II, 121 f. Der linkshändige Ziu-Tyr legte dem Fenriwolf die rechte Hand in den Rachen, der linkshändige Mucius Scaevola legte zum Zwecke der Rettung der Stadt die rechte Hand ins Feuer. S. 410, Anm. 1 fanden wir das ‚*Verdorren der rechten Hand*' als Motiv der Fluchzeit, die der Segenszeit vorangeht.[1]

Šamgar.

Bei Šamgar (Šêm-gêr ?), dem Sohne ʿAnaṭs, der als Held im Deborah-Liede erscheint, ist die Stammeszugehörigkeit nicht genannt. Er „rettete" Israel, indem er 600 Philister mit einem Wurfgeschoß besiegte (Ri, 3, 31).

במלמד הבקר „Ochsenstecken" korrigiert Schröder OLZ 1911, Sp. 479 unter Vergleichung des babylonischen mulmullu (Delitzsch HW 415a) und malmallu (CT XVIII, 5, Rs. 10) „Pfeil" in במלמלח דקר. Im Sinne der Motive kann die sekundäre Lesung „Ochsenstecken" beabsichtigt sein (zur Sache vgl. dann Il. 6, 135).

Baraḳ aus Naphtali.

Baraḳ („Blitz"), der Sohn Abinoʿams aus Naphtali, besiegte am Bache Ḳišon Sisera, den Feldherrn Jabins[2], der die Israeliten 20 Jahre lang mit seinen 200 Kriegswagen bedrohte, so daß sie zu Jahve um „Rettung" schrieen. Sisera sucht Zuflucht im Hause Jaʿels, Jaʿel tötet den Tyrannen (Ri 4).

Die Heldentat Jaʿels ist im Stil des Drachenkampfes erzählt. Jaʿel deckt den Tyrannen mit einer שְׂמִיכָה (Netz) zu, 4, 18. Das Fliegennetz deutet das Netz des Drachenkämpfers an. Marduk fängt Tiamat mit dem Netze ein. Das Netz-Motiv bei der Tyrannentötung, das wir S. 14 auch in einer außerbiblischen Parallele fanden, liegt besonders deutlich in der jüdischen Holofernes-Legende vor (Judith 13, 9—15; besonders 16, 20), wo das Netz dann als Weihegeschenk aufgehängt wird, wie sonst die Waffen des getöteten Tyrannen (S. 451). Dem Tyrannen wird ein Nagel in die Schläfe geschlagen. Das ist ebenfalls ein Motiv aus dem Kampfe im Jahrmythos. Schon die Babylonier setzten einen „Nagel" in die Tempelwand ein bei Beginn des neuen Jahres (viele solcher „Nägel" aus Ton mit Weihinschriften sind in Babylonien gefunden worden), gleich dem clavem figere bei den Römern. Der eingeschlagene Nagel tötet das sterbende Jahr. Das Einschlagen geschieht mit dem Hammer (naḳḳebet)[3]. Auch hier liegt ein Motivwort vor, das dem Helden Judas den Bei-

---

[1]) Zur Komposition der Erzählung s. Winckler, Gesch. Isr. II, 119 f. Nach Winckler l. c. S. 141 würde die Überlieferung die Ansprüche Benjamins auf das Königtum vorbereiten. Zu den mythischen Motiven der Eglon-Gestalt s. Stucken, Astralmythen, S. 260 ff. und Motivregister unter Dreck.

[2]) Jos 11 ist Jabin von Ḥaṣôr Führer der von Josua besiegten nördlichen Könige. Zu Sisera s. unten.

[3]) Für das Hineinmalen der Motive ist sehr lehrreich, daß im Deborahliede die Heldin den Hammer vom Zeltpflock (vgl. Ez 15, 3) nimmt und mit dem Hammer

namen Maḳḳab gegeben hat. Der mythische Held tötet mit Hammer und Blitz (s. z. B. HAOG S. 280, Abb. 180. 182; S. 233, Abb. 130) den Gegner. Ez 21, 15. 20; 5 Mos 32, 41 (Lied Moses), Hab 3, 11 ist בָּרָק das mythische blitzende Schwert Gottes oder seines Helden. (In dem hieratischen Namen des Helden Baraḳ, wie im Beinamen des Hamilkar Barkas,[1] ist das Motiv enthalten).

Deborah, die Prophetin, und ihr „Siegeslied."

Nach Ri 4, 4f. hat Baraḳ seine Heldentat auf Befehl der Prophetin Deborah ausgerichtet, die unter der „Deborah-Palme" „Recht sprach".

Das Ri 5 überlieferte alte „Siegeslied Deborahs" ist in der gegenwärtigen korrumpierten Gestalt auf Baraḳ umgedichtet.

Der erste Teil des Liedes wird in seiner ursprünglichen Form einen in der himmlischen Welt sich vollziehenden Kampf geschildert haben, ein „Vorspiel im Himmel", das den irdischen Kampf verheißungsvoll einleitet und zugleich sein kosmisches Gegenstück bildet[2]. Reste der Schilderung der göttlichen Epiphanie stecken in v. 4 f., v. 8 und v. 20. Die Herrlichkeit des Herrn offenbart sich v. 4 f. vom Südlande, vom Gottesberge Sinai her, wie Ps 68, 3 vom Berge im Norden, dem kosmischen Gottessitz (vgl. Jes 14, 13). Ri 5, 20:

> „*Vom Himmel her kämpften die Sterne,*
> *von seinen Standorten kämpfte das Volk Siseras*" (עם סיסרא).

Wie Jes 24, 1 ff. (S. 602f.) sind hier in der Poesie des israelitischen Dichters die Gestirne, die an den mazzalot (Tierkreishäuser s. HAOG S. 20) stehenden (bösen) Planeten, die Gegner Jahve's. Sie werden im Parallelglied v. 20ᵇ mit dem „Volke Siseras"[3] gleichgesetzt. Vgl. zu dieser gnostischen Symbolik auch S. 393. 405. 407.

Der irdische Kampf wird von Deborah geführt. Als *Mutter in Israel*[4] erhebt sie sich gegen den Tyrannen (v. 7) nach einer schweren Notzeit, in der Handel und Ackerbau darniederliegen (v. 6f.), und in der nach v. 8 „neue Götter" eingeführt werden, so daß Jahve verlassen wird. Deborah zieht zum Kampfe aus, und während am Ḳiṣon bei Ta'anek und Megiddo

---

dem Tyrannen den Schädel einschlägt. In der vorangehenden Erzählung ist der Pflock zum mythischen Mordwerkzeug geworden. Das spricht übrigens dafür, daß die Erzählung aus dem Deborahliede aufgenommen ist und nicht umgekehrt die Tat Ja'els in das Lied eingearbeitet ist.

[1]) s. Winckler F III, 82. Meine Schrift Im Kampfe um Babel und Bibel[4], S. 32.

[2]) s. Winckler, Gesch. Isr. II, S. 130 und vgl. C. Niebuhr, Versuch einer Rekonstellation des Deborahliedes 1894. Zur Sache vgl. zu Hiob S. 362.

[3]) Der Name Sisera ist vielleicht aus dieser Stelle des Liedes in die Erzählung übertragen worden, die wohl in ihrer Vorlage Jabin als Tyrannen gehabt hat; Sisera ist zu seinem Feldherrn (שַׂר צָבָא) gemacht worden. Nach v. 28 ff. ist Sisera selbst ein Fürst, nach dessen Rückkehr die fürstliche Mutter und ihre Dienerinnen ausschauen. Umgekehrt kann allerdings auch ein kosmisch-mythologischer Name des Gegners Jahves durch Sisera als den Tyrannen der vorangehenden Erzählung ersetzt worden sein.

[4]) So jedenfalls in dem uns erhaltenen Text des Liedes. C. Niebuhr l. c. S. 11 f. denkt wegen des Ausdruckes „*Mutter in Israel*" an eine Umdeutung aus der Stadt דברת.

(v. 19) eine Schlacht wütet, werden die Stämme, die auf Rettung warten, zum Jubel aufgefordert und zur Verfluchung der Stämme, die sich beim Freiheitskampfe ausgeschlossen haben. Das Heer ist geschlagen, Sisera hat im Hause Ja'els (s. Motivreg. u. יעל) sein grausiges Ende gefunden. Vergeblich wartet die Mutter[1] des Fürsten Sisera am Gitter ihres Schlosses mit ihren Frauen auf die siegreiche und beutereiche Heimkehr des Sohnes.

So mögen zugrunde gehen alle deine Feinde, Jahve;
und die ihn lieben, seien wie Sonnenaufgang in seiner Kraft.

Damit schließt das Lied.

Wer ist der Gegner, das „Volk Sisera's"? Der Anfang des Liedes v. 2a in der gegenwärtigen Fassung deutet auf Ägypten: *Als Pharaonen herrschten in Israel* (5, 2)[2]. Erst nachdem mir der Sinn des Verses aufgegangen war, stieß ich auf die oben zitierte Studie C. Niebuhrs, der, ohne v. 2 zu berücksichtigen, nachweist, daß Sisera weder ein Israelit, noch ein kanaanäischer König sein kann, und der ihn für einen Pharao der Amarnazeit hält. Sisera ist im Liede ein König, das beweist die Szene v. 28 f., die von der fürstlichen Mutter Siseras und der Königin (s. unten Anm. 1) spricht. Der Name könnte den ägyptischen Gottesnamen Ra enthalten[3]. Zu einem Sieg über Ägypten paßt der nach südlichen Gegenden gerichtete Jubelruf und die siegreiche Epiphanie Jahves, die im Südlande in die Erscheinung tritt. Dazu kommt die Erwartung der königlichen Frauen Siseras, die unter der reichen Beute besonders buntgewirkte Tücher erhoffen. C. Niebuhr weist darauf hin, daß Kanaan für Ägypten das Herkunftsland wertvoller Kleidungsstoffe ist[4], und daß ägyptische Maler Vornehme, die von Syrien kamen, in besonders reicher Kleidung abzubilden pflegen (s. Abb. 69). Kämpfe der Ägypter in Syrien, insbesondere in Ta'anek und Megiddo, wie sie das Lied voraussetzt, sind ägyptisch wiederholt bezeugt (s. S. 227. 230). Die Gegner der Ägypter in Syrien sind in den Amarnabriefen die nomadischen, zur Ansässigkeit drängenden Ḫabiri. Ja'el, die heroische Siegerin über Sisera, wird „Weib des Ḫeber" genannt (Ri 4, 17. 21 f. 5, 24). Liegt etwa darin eine Beziehung zu den Ḫabiru?[5].

Wenn die Situation richtig aufgefaßt ist, ergeben sich religionsgeschichtlich wichtige Schlußfolgerungen. Der Hymnus am Schluß, der den Liebhabern Jahves wünscht, daß sie wie Sonnenaufgang sein mögen in seiner Kraft, während die Feinde Jahves zugrunde gehen, sieht aus wie eine religiöse Opposition gegen die Sonnenreligion Ägyptens, der sich die kanaanäischen Könige beugten, wenn sie den Pharao die „Sonne des Landes" nannten (S. 248 f.). Mit allem Vorbehalt erhebe ich die Frage: Liegt in dem Deborah-Liede, das jahrhundertelang in mündlicher Tradition gelebt zu haben scheint, ehe es auf einen Sieg der „Richterzeit" angewendet und umgedichtet wurde, ein Zeugnis für die Jahve-Religion einer religiösen Ḫabiru-Gemeinschaft vor, wie sie die Tradition für die vormosaische Zeit voraussetzt?

---

[1]) V. 30 שגל mit Ewald zu lesen statt שלל; שגל ist der Titel der Königin vgl. Ps 45, 10; Neh 2, 6. Die „Königin" v. 30 ist vielleicht von der „Mutter des Königs" v. 28 zu trennen.

[2]) So wird wohl die alte crux interpretum zu lesen sein. Man würde allerdings על erwarten (*über Israel*). Aber das Lied hat ein eigenartiges Hebräisch. Sollte etwa die Fortsetzung (im Widerspruch zum sonstigen Sprachgebrauch von √כנרב), heißen: „*indem das Volk sich unterwerfen mußte*"? Das *preiset Jahve* wäre dann freilich als Glosse zu streichen. S. Motivreg. u. פרע.

[3]) C. Niebuhr weist auf den in einem Papyrus aus Ramses II. Zeit vorkommenden König Sesu-Ra, der in Verbindung mit Syrien genannt wurde, s. Wiedemann, Ägypt. Gesch. S. 407 f.

[4]) Vgl. auch Ilias 6, 289 ff. (Sidon). [5]) Zu Ḫeber-Ḫabiri s. S. 206.

Gideon (Jeruba'al) aus Manasse.

Gideon und Jeruba'al sind wohl ursprünglich zwei Stammeshelden, die der Zwölf zuliebe in der Person eines „Richters" vereinigt sind[1].

Der Stamm Manasse flüchtete sich in Schluchten und Höhlen und Bergfesten vor den Midianitern, die wie Heuschrecken einfielen, Ernte und Viehherden raubten und mit ihren Zelten und Herden das Land bis Gaza besetzten. Als sie nach siebenjähriger Notzeit zu Jahve um „Rettung"[2] rufen, tritt ein Prophet (אִישׁ נָבִיא) tröstend auf (6, 1 ff.); nach einer anderen Quelle kommt der „Engel Jahves" und beruft Gideon, den *tapferen Helden* (gibbor) zur „Rettung" (6, 11—14). Gideon fordert ein Zeichen (ôth). Der Engel berührt die ihm vorgesetzte Speise mit der Spitze seines Wanderstabes. Feuer, das aus dem Felsen schlägt, verzehrt die Speise und der Engel verschwindet[3] (6, 11—24). Gideon, vom Geiste Jahves erfaßt, überfällt die Midianiter unter Lärmen und Kriegsgeschrei *Schwert Jahves und Gideon* zur Nachtzeit in drei Haufen zu je 100 Mann (7, 16)[4]. Ihre beiden *Fürsten* (sar) werden gefangen und getötet (7, 1. 9—8, 3). Der *Tag Midians* wurde in Israel sprichwörtlich (Jes 9, 3). Durch Gideons Rettung hatte Israel „vierzig Jahre" Ruhe (8, 28).

Der Rest einer Dublette der Berufung Gideons ist Ri 6, 35—40 erhalten. Die Vision ist hier ausgefallen. Nur das Zeichen, das sich Gideon für seine Berufung zum „Retter" (v. 36) erbittet, ist erhalten:

Auf der Weizentenne, die auch hier der Ort der Berufung ist (s. oben zu 6, 11) breitet Gideon ein Schafvlies aus. Am nächsten Morgen liegt allein auf dem Vlies Tau, während der Erdboden ringsumher trocken ist. Am nächsten Morgen ist umgekehrt das Vlies trocken und der Erdboden naß vom Tau. Vgl. das Gewandwunder Marduks S. 37 und das Blühen und Verdorren des Baumes Jona 4, 7; die Verwandlungswunder Moses 2 Mos 7, 8ff.; Motivregister u. Vlies.

Die Motive der legendarischen Einkleidung:

1. Der „Retter" ist aus geringem Geschlecht und der „geringste in seiner Familie" (6, 15), s. hierzu Motivregister unter Geburt; vgl. zu Gideon Stucken, Astralmythen S. 675ff.

2. Er ist ein gibbôr, den Gott nach 7 Jahren berief, und dessen Schwert Gottes Schwert ist (6, 12. 14; 7, 18).

3. Er wird von der Weizentenne weg als Retter berufen (Variante zur Berufung vom Pfluge, s. hierzu Motivregister) (6, 11).

4. Die beiden Häupter der feindlichen Macht (Fürsten der Midianiter) heißen 'Oreb und Ze'eb, „Rabe und Wolf", von denen der „Rabenfelsen" und die „Wolfskelter" ihren Namen haben. Rabe und Wolf sind Tiernamen, die gewiß ebenso wie Fuchs, Pferd, Ochs, Hund, Kalb in orientalischen Fabeln vorkommen, die oft kosmischen Hintergrund haben: Anbruch der Segenszeit (Beispiele HAOG S. 302).

5. Der Kampf wird im Stil des Mondkampfes erzählt:

---

[1]) s. C. Niebuhr, Studien und Bemerkungen, S. 1 ff. Winckler, Gesch. Isr. II, S. 135 ff. Budde, Kommentar zum Buche der Richter.

[2]) „retten" 6, 6. 14 (2 ×). 36, 37; 7, 7; 9, 17.

[3]) Gideon fürchtet wie Manoaḫ 13, 22 f., daß er infolge der göttlichen Erscheinung sterben muß.

[4]) Nach 6, 33 fand in der Ebene Jesreel der Kampf statt, nach 7, 1 *auf der Höhe Moreh*, also in der Nähe von Sichem (s. S. 263 zu 1 Mos 12, 6; vgl. 5 Mos 11, 30).

a) Das Heer wird im Nachtkampfe in 3 Abteilungen geteilt (s. zu dem Motiv S. 289).

b) unter Fackelschein und Lärmen mit Hilfe zerschellter Krüge und Šophar-Blasen wird „in der mittleren Nachtwache" das feindliche Heer in Verwirrung gebracht[1], so daß sich die Feinde gegeneinander wenden. Es ist im Sinne des mythischen Stils der Lärm, mit dem der Drache, der den Mond verschlingen will, vertrieben wird (dieses Motiv ist im A. T. wiederholt bezeugt, s. Motivregister unter „Neumondlärm"), und zugleich der Jubel über den Neumond bei Anbruch des ersten Monats im neuen Jahre. Der Mondcharakter der Legende erhellt auch aus der Traumvision, die den nächtlichen Angriff veranlaßt haben soll. Einer sieht im Traume, wie ein Gerstenbrot (לחם שערים) auf das Zelt des Häuptlings rollte und es umstürzte. Ein anderer sagt: *das ist das Schwert Gideons*. Das Gerstenbrot stellt den Mond dar, ebenso wie das Schwert als Sichelschwert Mondwaffe ist (s. zu Jahves Sichelschwert Jes 27, 1)[2]. Daß das Heer in bestimmten Mondnächten in Verwirrung gerät (wie die Midianiter beim Heranrollen des Gerstenbrotes), berichtet auch Pseudo-Kallisthenes III, 17 in einem Briefe Alexanders an Aristoteles. Alexanders Heer gerät nach dem Siege über Darius bei hellem Mondlicht (latein. Übers.: nach Untergang des Mondes) in außergewöhnliche Angst (ἀγῶνος δὲ ἦμεν οὐ τοῦ τύχοντος) durch Erscheinung wilder, fabelhafter Tiere (Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 95 f.).

6. Nach der Vernichtung der beiden midianitischen Könige nimmt Gideon „die kleinen Monde", die an den Hälsen ihrer Kamele hingen. Diese Amulette stellen den Neumond dar, das Glückszeichen des Wachstums. — Nach Delaporte, Rev. d'Assyr. VII, p. 197, Nr. 22 werden als Schmuckgegenstände sa-am-sa-tim „Sönnchen" (Meißner, MVAG 1905, Nr. 5, S. 46f.) und UD-SAR „Mondsicheln" angefertigt. Vgl. die „Möndchen" an babylonischen Schmuckstücken Abb. 264.

7. Der Held Gideon hatte 70 + 2 Söhne (9, 2: 70 wurden ermordet durch Abimelek und Jotham), s. hierzu S. 427.

Eine Variante der Erzählung, bez. eine zweite Tat Gideons, wird 8, 4—21 erzählt. Es handelt sich um einen Zug der Blutrache[3] gegen die midianitischen Könige (melek) Zebah und Ṣalmunna, die Gideons Brüder, von denen *jeder aussah wie ein Königssohn*, beim Tabor erschlagen haben.

Bei der Rückkehr werden 77, d. i. 72 + 5 Vornehme von Sukkoth proskribiert und niedergemacht. Es sind Zahlen des Jahreszyklus (72 ḫamuštu, Fünferwochen, und 5 Epagomenen, s. HAOG S. 162f.), die ebenfalls zum Stil des Jahrmythos gehören.

Die Religion in der Umgebung Gideons war eine stark ethnisierte Jahve-Religion. Die heidnischen Elemente der Religion waren verbunden mit dem Kultus des ba'al berît, der in Sichem seinen Sitz hatte, und den wir bereits früher[4] S. 272 als Tamuz-Ištar-Kult erklären konnten. Ri 8, 33 wird tadelnd gesagt, daß nach Gideons Tode die ihm zugehörigen israelitischen Stämme Ba'al berît zu ihrem 'elohim gemacht haben. Damit wird die Rückkehr in die alten Zustände gemeint sein. Gideon wird nachgesagt, daß er die Ethnisierung aufgehalten und eine religiöse Reform eingeführt habe.

---

[1]) vgl. Arrian I, 6, wo Alexander durch Getöse, das durch Schlagen der Piken an die Schilde hervorgerufen wird, die Feinde in Verwirrung bringt.

[2]) Es liegt Wortspiel zwischen se'ôra Getreide und šaḫar (Mond, nicht Morgenröte, s. zu Jes 14, 12ff. s. S. 601) vor. Zu שחר „Mondgott" in syrischen Inschriften von Nerab s. KAT[3] 363[2]. Der Mond als Schwert ist auch in den Versen des Kitâb-el-aghâni bezeugt, wo ein arabischer Dichter, der das „Buch Gottes" gelesen haben will, Dinge mitteilt, „welche die Araber nicht kannten": „Mond (ḳamar) und sâḫûr wird aus der Scheide gezogen und hineingesteckt" (Winckler, Gesch. Isr. II, 25). Der Sinn ist nebenher phallistisch.

[3]) vgl. hierzu S. 107. 374.

[4]) s. S. 286 f. 291. 303 f.

Ri 6, 24 errichtet er nach der empfangenen Theophanie einen Altar für Jahve-Šalem in Ophra in der Nähe Sichems. Für das Verständnis dieses Namens ist der Nachweis entscheidend, daß Šalem eine Beiname für Sichem ist (S. 291 und Register).

Eine andere Quelle weiß Näheres von der Errichtung des Jahve-Altars zu Ophra: 6, 25—32. Gideon reißt auf Grund eines visionären Jahve-Befehls den Ba'al-Altar und die hölzerne Ašera seines Vaters in Ophra[1] ein und errichtet einen Jahve-Altar.

Auch diese reinere Jahve-Religion wird noch in Verbindung mit den höheren Elementen des heidnischen Kultus gestanden haben. Ein Zeichen dafür liegt vielleicht in der Ri 9, 46 überlieferten Umnennung des Ba'al-Berît in El-Berît nach der Eroberung Sichems vor. Nach 9, 1 bestand connubium zwischen Gideon und Sichem wie zwischen den Jakobssöhnen und den Sichemiten (S. 325). Nach 9, 4 haben die Priester von Sichem dem Abimelek eine Tempelabgabe gegeben zur Anwerbung von Freischärlern. 8, 24—27 verfertigt Gideon aus dem erbeuteten Metallschmuck der Midianiter ein Ephod für seine neue Kultstätte in Ophra, das der Orakelbefragung diente (s. S. 391) und jedenfalls im Sinne der späteren Kritik auch nicht einer höheren Jahve-Religion angehörte.



Abb. 189: Zerschlagung von Götterstatuen, Relief aus Khorsabad (Sargon). Botta II, 114.

Vielleicht kommt noch eins hinzu. 7, 2—8 ist ein eigenartiger Vorgang berichtet, dem ein Tamuz-Ištar-Ritus zugrunde zu liegen scheint. Gideon hat die auserwählte Schar der 300, mit der er den Sieg erfochten hat, durch mehrere Sichtungen (צרף) empfangen. Die 300 Gesichteten (ṣerufîm)[2] sind für Gideon dasselbe, was für Abraham, der mit den Ba'ale-Berît in Sichem verbunden war, bei seinem Kriegszug die 318 ḥanikîm gewesen sind (S. 289). Er erkennt sie daran, daß sie das Wasser am Bach mit der Zunge lecken, statt es mit der Hand zu schöpfen und so zum Munde zu führen.

---

[1]) Vgl. das Verfahren Winfrieds bei der Wotan-Eiche in Geismar. Aus dem Holz der Eiche wird ein Petri-Altar gebaut. Abb. 189 zeigt die Zerschlagung von Götterstatuen aus einem assyrischen Relief.

[2]) Es handelt sich um ein Motivwort. In v. 2 findet sich im masoretischen Texte an einer korrumpierten Stelle das Verbum צפר. Wenn der Text richtig ist (Kittel, Bibl. Hebr. ändert in צרף), so könnte in ṣerufîm ein Wortspiel mit צפר vorliegen (zu solchen Umstellungen s. Motivreg.). Ist bei der ersten Sichtung etwa auch ein Erkennungszeichen in Frage gekommen? Man erwartet an der korrumpierten Stelle v. 3 etwas, das der Auswahl v. 5 auf Grund des Hundeleckens entspricht. צפר heißt „piepen" (ass. ṣapâru) und ist Ištar-Motivwort, s. S. 354.

Daß das zum mythischen Stil der Legende vom Drachenkämpfer gehört, steht für mich außer Zweifel (Stucken, Astralmythen S. 137. 548 hat das hineinspielende Motiv der vorzuzeigenden Zungen richtig erkannt). 1000 Menschen sollen zugleich am Bache trinken! Das kann unmöglich als wirklicher Vorgang gemeint sein. Vielleicht liegt, abgesehen von dem Drachenkampfmotiv, ein rituelles Zeichen vor, wie šibboleth-sibboleth S. 430). Die übliche Erklärung, daß durch das Trinken mit dem Munde die größere Eile und damit die größere Entschlossenheit zum Ausdruck kommen, ist gänzlich unbrauchbar. Nicht das Trinken mit dem Munde statt mit der schöpfenden Hand, sondern das Wasserlecken nach Hundeart ist übrigens als Pointe zu denken. Der Hund ist sicher, wenigstens nach späteren Zeugnissen, ein Tier der Ištar, s. HAOG S. 259 und Abb. 164. Zur Sache vgl. Erbt, Hebräer S. 77, der aber für Hund = Hierodule (Ištar-Tempeldienerin) den Beleg schuldig bleibt. — Andere Riten des Ištar(-Tamuz)-Kultes in Sichem sind S. 430 nachgewiesen. — Zum Tamuzkult in Sichem s. S. 272 und die dort zitierten Stellen.

Gideon hatte „siebzig Söhne“ (8. 30). Er soll das erbliche Königtum in seinem Stamme erhalten. Er lehnt es ab: *Jahve soll über euch herrschen.* Das ist die priesterliche Auffassung (S. 439), wie sie zu allen Zeiten in Geltung war; sie kann jüngeren Ursprungs sein, widerspricht aber auch nicht älterer Zeit. In Babylonien sind bereits in der Zeit der sumerischen Patesi Spuren des Kampfes zwischen Priestertum und Königtum zu finden.

Abimelek von Manasse.

In der Überlieferung von Abimelek (Ri 9) haben wir den Fall der Entwickelung einer Stammesorganisation zum Königtume (vgl. S. 418f.).

Abimelek, einer der Söhne Gideons aus der Ehe mit einer Sichemitin, begehrte die Königsherrschaft nach kanaanäischem Muster über das Gebiet Gideons, mit dem Sichem in enger Verbindung stand. Am Besitz Sichems hing offenbar die Vorbedingung für die Vorherrschaft unter den Stämmen Israels[1]. Die Gründe dafür fanden wir in Vorgängen der alten hebräischen Zeit (S. 325). Die Sichemiten riefen ihn zum Könige aus, und er herrschte drei Jahre lang als König (9, 22), nachdem er den Widerstand in Israel durch die Ermordung von 70 Brüdern gebrochen hatte. Nach drei Jahren stiftete ein gewisser Ga'al, der bei seinen Stammesgenossen in Sichem Aufnahme gefunden hatte, bei einem Opferfest (zu Hillulim 9, 27 als Neumondsfest s. S. 556) Aufruhr gegen ihn. Abimelek wurde der Plan hinterbracht. Er überfiel Sichem[2] und steckte die Burg, in deren Heiligtum[3] sich die Aufrührer versteckt hatten, in Brand.

Der Tod Abimeleks ist im mythischen Legendenstil, und zwar ebenfalls im Mondstil, erzählt. Bei der Eroberung einer Stadt schleuderte ihm ein Weib vom Turme einen Mühlstein auf den Kopf. Der Waffenträger tötet den Schwerverwundeten. Der Mühlstein ist Mondmotiv. Bereits S. 8, Anm. und S. 33 wurde auf das im Mond-

[1]) Schon der Kampf Gideons ging um den Besitz Sichems s. oben S. 424[4]. 430[2].

[2]) Seine Schar kommt vom Nabel des Landes (טַבּוּר הָאָרֶץ) herab, d. h. vom Garizim, der als Gottesberg den „Mittelpunkt der Welt“ bildet im Sinne der Tempellehre von Sichem; vgl. Ez 38, 12: „טַבּוּר der Erde“ und Ez 5, 5, wo Jerusalem in diesem Sinne Mittelpunkt der Welt ist. Zu Bethel als Nabel der Welt im althebräischen Sinne s. S. 320f. Zur ganzen Materie vgl. HAOG S. 34 und dazu jetzt W. H. Roscher, Neue Omphalosstudien 1915.

[3]) Zu Burg und Tempel s. S. 486; zum millô' von Sichem Ri 9, 6. 20 vgl. S. 236, zu millô' S. 486.

motivstil erzählte Märchen vom Machandelboom (Grimm Nr. 47) verwiesen, in dem die böse Mutter vom herabfallenden Mühlstein getötet wird. Das gleiche Motiv liegt im Märchen vom jungen Riesen (Nr. 90) vor; vgl. ferner den herabfallenden Mühlstein in der Erzählung der Edda von den beiden Zwergen Ijalar und Galar (Kopenhag. Ausg. S. 84).

Pyrrhus von Epirus wird im Kampfgedränge bei der Eroberung von Argos von einem alten Weibe vom Dache aus mit einem Dachziegel der Nackenwirbel zerschmettert. Er wird bewußtlos. Als er zum Bewußtsein kommt, will gerade einer der Feinde, der den König nicht kennt, weil er das Diadem (Mond-Requisit S. 445) abgenommen hat, ihm den Garaus machen. „Durch einen furchtbaren Blick des Pyrrhus verwirrt", trifft er ihn nicht ordentlich und schlägt ihm durch Mund und Kinn den Kopf ab (Plutarch, Leben des Pyrrhus 34). Argos ist die Stadt der als Mondkuh geltenden Io, deren Wächter, der tausendäugige Argos, von Hermes mit dem Sichelschwert (ἅρπη) getötet wird. Daher die Mondstilisierung der Legende. Das furchterregende Aussehn des Pyrrhus ist nach Plutarch, Pyrrhos 3 übrigens dadurch zu erklären, daß die Zähne des Oberkiefers verwachsen sind und einen einzigen halbkreisförmigen Knochen (Mond-Motiv) bilden[1].

Dem Mondstil der Abimelek-Legende gehört auch die Angabe von der Tötung der 70 Brüder auf einem (Opfer-)Steine an, die unmöglich geschichtlich sein will (Ri 9, 2—5). Mit 70 Sekel wird der Mörder gedungen (zu 70 und 72 s. Motivregister). Wahrscheinlich ist auch der Name in diesem Sinne hieratisch. Abimelek heißt: „mein (göttlicher) Vater [mit Vorliebe vom Monde gesagt, s. S. 258. 267] ist König (melek). Zum Ba'al berît in Sichem s. S. 286. 291. 425. 426f. (Kultriten).

Die Fabel Jothams.

Der dem Brudermord entronnene Jotham erzählt vom Gipfel des Berges den Sichemiten, die am Stein (Jos 24, 26) bei der Eiche (s. S. 237) standen, die Fabel von den Bäumen, die sich einen König wählten[2] (Ri 9, 7—15). Die Tendenz richtet sich gegen das Königtum, wie das im priesterlichen Sinne gesprochene Wort Gideons Ri 8, 23.

In den sumerisch-babylonischen Liedern vom Helden Ninib (K 133, Hrozný in MVAG, 1903, Nr. 5, S. 42 f.) wird in einem dunklen Zusammenhange erzählt Z. 15 ff.:

> „Der (königliche) Herr, der zu seiner Stadt barmherzig, gegen seine Mutter willfährig ist, bestieg einen Berg und säete Samen weithin aus.
> Einstimmig beriefen die Pflanzen seinen Namen zur Königsherrschaft über sich, in ihrer Mitte wie ein großer Wildochs erhebt er seine Hörner"[3].

---

[1]) Der Hinweis auf die Pyrrhus-Legende, der längst bemerkt worden ist, ist von Winckler, Gesch. Isr. II, 137 ausführlich gegeben.

[2]) Der „*Wein, der Götter und Menschen fröhlich macht*", erinnert an Göttermahlzeiten (nicht Trankopfer) wie im Epos Enuma eliš (oben S. 10); vgl. Virgil., Georg. 2, 101.

[3]) Die 4 Bäume sind kosmisch (Ölbaum, Feigenbaum, Weinstock, Wegdorn, s. Erbt, Untersuch. zur Gesch. der Hebräer II, S. 77f.) und zugleich Vertreter von Menschengattungen. Der Text, der einem Zwölftafelepos angehörte, wie die Unterschriften zeigen, zu dem u. a. Ebeling in den Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts Ergänzungstexte veröffentlicht hat (I, Nr. 12—14 und 17—18), erzählt von dem Heros Ninib im Stile der Königsberufungsage. Der Held ist „Geschöpf der Ištar". Er sagt: „Meinen Vater kenne ich nicht" (s. S. 353). Er begehrt das Weltimperium, und bis an die Grenzen Himmels und der Erde soll seine Königsherrschaft glänzend aufgehen. Vgl. zu den Texten auch Radau, Sumerian Hymns and Prayers to God NIN-IB from the Temple Library of Nippur (BEUP Ser. A, vol. XXIX) und dazu NIN-IB, the Determiner of Fates, according to the great Sumerian Epic „Lugale ug melambi nergal" (BEUP, Ser. D, V, 2), wo die alten sumerischen in der Nippurbibliothek gefundenen Vorlagen behandelt sind.

Eine Pflanzen-Fabel setzt auch der Spruch des Joahas an Amazja 2 Kg 14, 9 voraus: *Die Distel auf dem Libanon sandte zur Zeder und ließ ihr sagen: Gib deine Tochter meinem Sohne zum Weibe. Aber das Wild auf dem Libanon lief über die Distel und zertrat sie.*

Ri 10, 1—5 gibt kurze Bemerkungen über zwei „Richter" namens Thola' (23 Jahre) und Ja'îr (22 Jahre).

Ja'îr hatte 30 Söhne, die auf 30 Eseln ritten und 30 Städte in Gilead besaßen. Damit ist der legendarische Charakter gekennzeichnet.

Daß die 30 kalendarische Zahl ist, zeigt die Bemerkung über Ibṣan aus Bethlehem und 'Abdon aus Ephraim (Ri 12, 8—10; 13—15)[1]. Ibṣan hatte 30 Söhne und 30 Töchter. Die 30 Söhne gab er auswärtigen Frauen und die 30 Töchter verheiratete er nach auswärts. Er „richtete" 7 Jahre.

'Abdon, „der Sohn Hillels", hatte 40 Söhne und 30 Enkel, die auf 70 Eseln ritten. Der hieratische Name Hillel bezeichnet die Neumondsichel (הלל, arab. Hilâl, s. Motivreg.). Der Stil deutet vielleicht auf kalendarische Riten in Bethlehem-Ephrat (zum Tamuz-Kult in Bethlehem s. Register).

Jephta aus Ost-Manasse.

Nach einer 18jährigen Ammoniternot tritt Jephta als „Retter" auf[2]. Die Fürsten (sar) von Gilead wählen ihn zum rôš von Gilead (10, 17; 11, 8. 11; zum Titel s. oben S. 418 f.). Jephta besiegt die Ammoniter (11, 32 f.). Dann besiegt er Ephraim, der auf sein Einschreiten eifersüchtig ist[3].

Die Berufungslegende Jephtas und die Geschichte seines Sieges im Drachenkampf, der ihm die Herrschaft einbringt, zeigt die folgenden Motive:

1. Jephta ist Sohn einer „Buhlerin" (11, 1), d. h. in diesem Falle nach v. 2 Sohn eines fremden, kanaanäischen Weibes, wie Abimelek, der aus der Ehe Gideons mit einer Sichemitin hervorgeht. Zugleich ist aber damit das Motiv der besonderen Geburt angedeutet. (Fremd = geheimnisvoller Herkunft s. HAOG S. 341).

2. Er wird von den Brüdern vertrieben und flieht in die Wüste (nach Ṭob)[4], wo er Räuberhauptmann ist. Zur Wüste s. Motivregister.

3. Von da rufen ihn die Gileaditer zum Freiheitskampf gegen Ammon (11, 4 ff.)[5].

4. Vom Geiste erfaßt, tut er ein Gelübde. Wen er beim Triumphzug zuerst aus dem Hause kommen sieht (s. Motivreg. Schau-Motiv), soll als Brandopfer geopfert werden (vgl. S. 303). In Erfüllung des Gelübdes opfert er seine Tochter. Vgl. die Agamemnon-Sage, Stucken, Astralm. 445; auch 510 ff. und vor allem die Sage von Idomeneus (Servius in Virg. Aen. 3, 121 ed. Lion p. 196), der bei einem Sturm gelobte, das erste, was ihm bei der Rückkehr begegnen würde, zu opfern: es war sein Sohn.

Gelübde und Opfer sind im Sinne des Ištar-Tamuz-Kultus gedacht. Zwei Monate (einen Doppelmonat)[6] trauert die Jungfrau (11, 39), die Tochter Jephtas,

---

[1]) Ist hier und etwa auch 1 Chron 27, 10 und 14 Ephrat zu lesen? 'Abdon ist 1 Chron 8, 23. 30 der Name eines benjaminitischen Geschlechts.

[2]) 10, 10 *sie schreien* (um Rettung); 13, 14.

[3]) Dieselbe Eifersucht Ephraims richtete sich gegen Gideon nach seinem Sieg über die Midianiter. Hier wird die Sache nach einem Wortstreit beigelegt Ri 8, 1—3. In beiden Fällen steht hinter der Eifersucht Verlangen nach dem Königtum.

[4]) Θοῦβα bei Ptol. V, 19, in der Wüste, s. Ewald, Gesch. Isr. III, 208 f.

[5]) In dem Redekampf mit den Ammonitern ist 11, 24 religionsgeschichtlich interessant die Auffassung der Volksreligion, nach der Jahve als Ba'al in den Besitz des eroberten Landes eintritt, wie Kamoš und jeder andere heidnische Gott.

[6]) 6 Jahreszeiten je 2 Monate z. B. im vorislamischen Kalender; den 6 Monaten entsprechen 6 Altersstufen, s. meinen Art. Sterne bei Roscher, Lexikon IV, Sp. 1496 f.

auf den Bergen um ihr Sterben im Jungfrauenalter (11, 37—39). Alljährlich besingen seitdem am Kultort in Gilead vier Tage lang (wohl Epagomenen eines Mondkalenders[1] die Töchter Israels die Tochter des Gileaditers. Epiphanius, adv. haeres. III, 2, 1055 (ed. Patavius) heißt es:

> „In Sichem, dem jetzigen Neapolis, opfern die Einwohner auf den Namen der Kore, offenbar unter Beziehung auf die Tochter Jephtas, die einst der Gottheit zum Opfer geweiht worden ist"[2].

Daß es sich um eine wirkliche Opferung handelt, erkennt die rabbinische Überlieferung (Thaanit 3b) an. Sie vergleicht die Opferung Isaaks und sogar die des heidnischen Königs 2 Kg 3, 27. Zum Menschenopfer s. S. 303. 399f.

Auf Riten des Ištar-Tamuz-Kultus in der Volksreligion von Gilead und Ephraim deutet vielleicht auch Ri 12, 6 die Erkennungs-Parole: Šibboleth-Sibboleth. Es handelt sich um einen angeblichen Sprachfehler (s. Motivregister) der Ephraemiten. Aber warum ist gerade dieses Wort gewählt? Šibboleth „die Ähre" ist das Zeichen der Ištar-virgo[3]. Daraus ergibt sich eine neue Spur für Ištar(-Tamuz)-Riten in Sichem (s. S. 426 f.).

Šimšon aus Dan.

Der Šimšon-Roman ist ein besonderes Literaturstück, das in die Richtergalerie eingefügt ist, weil er angeblich als „Richter" (15, 20) und „Retter" (Ri 13, 5), und zwar als Retter von einer vierzigjährigen Philisternot (13, 1) auftrat.

Šimšons Geburt und Berufung.

Der Vater heißt Manoaḫ, das ist ein hieratischer Name der Errettererwartung, wie aus S. 110 hervorgeht. Die Mutter war unfruchtbar (עקרה). Zu diesem Motiv der geheimnisvollen Geburt (13, 2) s. das Motivregister. In einer Theophanie wird der Mutter und auch dem Vater die Geburt des Kindes vorausgesagt.



Abb. 190: Altbabylonischer Siegelzylinder des Schreibers Ili-Ištar. Drei Getreidegottheiten. Nach Ball, Light, S. 15.

Der Ort Ṣor'ah, in dem die Geburtsankündigung geschieht, liegt in der Nähe von Beth-Šemeš, also an einem Sonnenkultort[4]. Dazu stimmt, daß der Name des Kindes Šimšon genannt wird, d. h. „kleine Sonne".

Das Kind wird auf göttlichen Befehl zum Naziräertum bestimmt. Šimšon tritt in seiner Jugend als Löwentöter hervor 14, 6 (zerreißt den Löwen ohne Waffe).

---

[1]) Oder 3 Tage Totenfeier und am 4. Tage Epiphanie? Zu dem Mond-Motivwort עבר 11, 35, durch das die Trauer Jephtas ausgedrückt wird, s. Motivregister.

[2]) Wenn die Nachricht alten Verhältnissen entspricht, so würde damit ein indirekter Beweis gegeben sein, daß es sich bei Jephta, wie bei Gideon und Abimelek, ursprünglich um die Eroberung Sichems handelte, mit der die Vorherrschaft in Israel verbunden ist, s. oben S. 424[4]. 427[1].

[3]) Zur Ähre als Ištar-Zeichen (Sibylle = šibultu Ähre) s. unten S. 598; HAOG S. 112f. 258 und vgl. oben Abb. 190 (Getreidegottheiten). Babylonisch šibultu = aramäisch שבלתא. Riten des Ištar-Kultus fanden wir auch unter Gideon S. 426[2].

[4]) s. zur Ausgrabung S. 237 f.

Šimšons Hochzeit und Rätsel.

Šimšon wirbt um eine Philisterin aus Thimnath, die er zuerst in dem Weinberge sah (Ri 14, 5). 3 Gänge werden berichtet, vom ersten brachte er den Eltern Bienenhonig vom Aas des Löwen mit[1].

Bei der 7-tägigen Hochzeit verspricht er den 30 Brautgesellen 30 Unterkleider und 30 Festgewänder (vgl. Od. 6, 25 ff.), wenn sie seine Rätsel (ḫîdah)[2] lösen (14, 12 ff.):

Speise ging aus von dem Fresser,
Und Süßigkeit ging aus von dem Starken[3].

Drei Tage (nach 14, 14 f.) können sie die Rätsel nicht lösen. Am 4. fordern sie von Šimšons Weib unter Drohungen die Lösung. Am 7. Tage erfahren sie die Lösung und halten sie ihm vor, ehe er ins Brautgemach geht:

Was ist süßer als Honig?
Was ist stärker als der Löwe?

Er erwiderte: *Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt, so hättet ihr die Rätsel nicht geraten.* Den Lohn für die Rätsellösung erbeutet er von 30 Männern, die er *vom Geiste erfaßt* in Askalon erschlug.

Aus der in den Anfängen begriffenen vergleichenden Märchenforschung ergibt sich, daß die in den Šimšon-Erzählungen sich findenden Motivenreihen der Mondmythologie angehören (s. Schultz l. c., Hüsing, Iranische Überlieferung S. 38 f.). Gelegentlich der Anwendung auf die Errettererwartung sind die Mondmotive teilweise in Sonnenmotive umgewandelt worden, wie es oft geschieht. Darum sind z. B. aus den üblichen 3 Haaren (Locken) des Mondphasen-Mythos 7 Locken geworden[4]. (Sonnenhaare statt Mondhaare). Darum ist Šimšon, der Held von Beth-Šemeš, Sonnenheld und die Zahl seiner Herrscherjahre ist 20 (15, 20; zu 20 als Sonnenzahl s. HAOG S. 198). Da die alttestamentliche Stilisierungskunst sonst die Mond-Stilisierung liebt[5], muß das seinen besonderen Grund haben. Vielleicht handelt es sich in der Vorlage der Erzählungen um Kultlegenden des Sonnenkultortes, der in Šimšon einen Heros verehrte. Das alles aber geht uns für das Verständnis der biblischen Erzählung nichts an. Hier sind die Legenden unter dem Gesichtspunkt der großen Errettererwartung stilisiert. Šimšon ist ein „Retter", und die dem Kalendermythos angehörigen Motivenreihen werden in den Dienst der Errettererwartung gestellt[6].

Der Löwe ist in der Kalendermythologie, die mit dem Stier als Frühlingszeichen rechnet, das Sternbild der Sommersonnenwende[7], das kosmisch festgelegt den Zu-

---

[1]) Zu diesem Motiv s. Schultz OLZ 1910, Sp. 447, der Parallelen und Märchen, die den gleichen Stoff wie die Šimšon-Sage behandeln, beibringt. Der mythologische Sinn der Vorlage muß gewesen sein: er bringt den Eltern die Lebensspeise (in den parallelen Märchen: Löwenmilch bez. Lebenswasser). Zum Lebenswasser Šimšons s. S. 433.

[2]) s. unten S. 491.

[3]) Die Rätsel haben gewöhnlich mehrfachen Sinn, von denen der eine fast immer phallisch ist; das wird auch hier der Fall sein, wie Jensen, Gilgameschepos I, 388 ganz richtig vermutet.

[4]) Das ist aber nicht „klägliche Verderbnis", wie der Mond-Mythologe Schultz l. c. S. 445 sagt, sondern bewußte Umwandlung. Auch Gilgameš, der wie Herakles dem Šimšon verwandt ist, hat als Sonnenheros 7 Locken (s. S. 159 Abb. 45, Varianten 5 Locken). Die Errettererwartung bedient sich zur Mythologisierung der Kreislaufmotive; ob sie im einzelnen Falle von Sonnen- oder Mondlauf abgelesen sind, ist an sich gleichgültig, vgl. S. 146.

[5]) Übertragungen kommen auch sonst vor, s. die Motivregister.

[6]) vgl. meine Allg. Religionsgeschichte S. 42 ff.

[7]) Mit dieser kalendarischen Situation rechnete man auch noch, als längst (seit ca. 2000 v. Chr.) der Sommersonnenwendepunkt im Krebs lag, wie wir heute noch mit Widder als Frühlingspunkt und Krebs als Sommersonnenwendepunkt rechnen, obwohl inzwischen der Frühlingspunkt infolge der Präzession wieder um

gang zum Sitz des summus deus bildet, (s. HAOG S. 112). Von dort als der Götterwohnung kam Milch und Honig (s. Motivreg., vgl. „Land, wo Milch und Honig fließt" und S. 594, Anm. 2). Der Sommersonnenwendepunkt ist auch der mythische Hochzeitspunkt (s. HAOG S. 264), zu dem die verhängnisvollen Rätsel gehören (Rätsel der Sphinx). Die Honig bringende Biene (debôrah) deutet die Tyrannentötung an. Debôrah, die den Tyrannen (gibbôr) tötet, hat daher ihren Motivnamen[1]. Das Sprichwort vom „*Pflügen mit meinem Kalbe*" findet vielleicht durch das Pflugmotiv (s. Motiven-Register) seine Lösung.

Die gleiche Motivenreihe findet sich bei Hygin. Der Löwentöter feiert Hochzeit, läßt Rätsel raten und verspricht Milch und Honig.

Der Fuchsbrand.

Šimšon hatte nach 14, 20 einen Gefährten, wie Gilgameš den Engidu und Herakles den Iolaos. Ihm wird Šimšons Weib von ihrem Vater gegeben[2]. Šimšon rächt sich, indem er 300 Füchse mit den Schwänzen zu Paaren bindet und mit brennenden Fackeln, die zwischen je zwei Schwänzen angebunden waren, die Felder der Philister anzündet. Die Philister vergalten die Tat durch Verbrennung von Vater und Tochter. Šimšon wiederum zerschlug den Philistern „Schenkel und Hüfte"[3] und versteckte sich in einer der Höhlen von Etam. (Ri 15, 3—8).

Auch hier liegt ein kalendarisches Motiv vor, und zwar handelt es sich um ein Frühjahrsmotiv, um den „Getreidebrand" (lat. robigo), der in der Blütezeit des Getreides gefürchtet wird, weshalb ihn Ovid (Fasten IV, 910 ff.) unter dem 24./25. April behandelt. Ovid teilt das Gebet an Robigo, den Schutzherrn wider den Getreidebrand, mit: er möge das Getreide unter günstigen Gestirnen schonen, bis es reif zur Saat sein werde. Der gefürchtete Getreidebrand wurde mythologisch durch brennende Füchse symbolisiert. Schultz, der OLZ 1910, 249 f. selbst den Zusammenhang zwischen Fuchs und Getreide mit neuem Material erwiesen hat, nennt das ib. 250 „naturfremde Phantasie". Dieselbe Phantasie aber liegt den Robigalia der Römer zweifellos zugrunde: Ovid, Fasten IV, 681 ff. (18/19. April, also kurz vor den Tagen des Gebets an Robigo) erklärt die Sitte, nach der man in den Tagen der Getreideblüte Füchse mit lodernden Bränden auf dem Rücken durch den Zirkus jagte, rationalistisch durch eine Legende, die den gleichen mythischen Stoff verarbeitet, wie die Šimšon-Legende. Ein 12jähriger Knabe hat hier einen Fuchs in Stroh gewickelt und angezündet; dieser entwischt ihm und steckt die Fluren in Flammen. Zur Strafe dafür würden, so sagt Ovid, jedes Jahr beim Ceres-Feste brennende Füchse durch den Zirkus gejagt. Aber hinter der Legende verbirgt sich der Mythos vom Getreidebrand. Das geht deutlich aus der Erwähnung des Ceres-Ritus hervor. Ceres gilt als *Ἐρυσιβίη*, die den Getreidebrand abwehrt (*ἐρυσίβη* = robigo). Es handelt sich also um einen Ab-

---

ein Tierkreisbild weiter gerückt ist. Älian, XII, 7: *ὅταν ᾖ ἑαυτοῦ θερμότατος ὁ ἥλιος, λέοντι αὐτὸν πελάζειν φασί.*

[1]) Jes 7, 18 steht „die Biene" Assur, dem Helden, der „Milch und Honig" ißt, als siegreiche Macht gegenüber. Nach dem Gesetz der Umkehrung, das im kosmischen Mythos allenthalben herrscht, kann der Beiname auch den Tyrannen symbolisieren. Ps 118 sind die Bienen, die den Liebhaber Jahves feindlich umringen, mit dem „Feuer in den Dornen" (s. hierzu S. 100f. 358) in Parallele gestellt. Auch 5 Mos 1, 44 ist das Wort in diesem Sinne, dem die poetische Anschauung übrigens entgegenkommt, gebraucht. Außerdem kommt das Wort nur noch 1 Sam 14, 26 in einer ebenfalls mythologisierten Erzählung vor. Vgl. Motivreg. u. Biene.

[2]) Herakles gibt seine Gattin Megera dem Iolaos zum Weibe, als er um Iole werben wollte, Apollod. II, 6, 1; Diod. IV, 31. Vgl. ferner S. 449 (David).

[3]) שׁוֹק עַל־יָרֵךְ.

wehr-Ritus. An die Stelle des Fuchses tritt in dem Ritus der rote Hund[1]. Die Römer feierten am 25. April zur Abwehr des Getreidebrandes die Robigalia, an denen der Flamen Quirinalis einen rötlichen Hund opferte. Denselben Sinn hat das Augurium canarium zur Zeit, wo die Ähren noch in den Scheiden lagern (also in der Nähe der Robigalia), bei dem an der Porta Catularia rötliche Hunde geopfert wurden (s. Pauly-Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 162 f.)[2]. Der Termin der Robigalia fällt in das Frühjahr. Das Motiv gehört also in der kalendarischen Mythologisierung der Erretterwartung zur Stilisierung des Tyrannen, der vertrieben wird.

Ein verwandtes Motiv enthält der Feldbrand Absoloms S. 471.

Die Krafttat bei Leḫi.

Die Philister suchen Šimšon. 300(0) Judäer locken ihn aus der Höhle und binden ihn mit zwei neuen Stricken. Šimšon zerreißt sie angesichts der Philister wie versengte Fäden und erschlägt mit einem „frischen Eselskinnbacken" 1000 Philister. Der Eselskinnbacken wird dann durch Spaltung eine Quelle, aus der Šimšon Wasser trinkt, *so daß seine Lebensgeister zurückkehren und er wieder auflebt.*

Leḫi ist Motivname (ass. laḫu Kinnbacken), s. Motivreg. Die „aitiologische Sage" (s. Vorbemerkung zum Motivregister) arbeitet mit mythischen Motiven. Der Eselskinnbacken[3] wird als Waffe des Siegers in einem Liede (15, 16) verherrlicht. Der Esel, das Tier des kommenden Retters, ist der Bringer des Lebenswassers (s. Motivregister). Als Gegenstück zum Eselskinnbacken gilt der Ochsenstecken, mit dem im masoretischen Text (s. oben S. 421 zu dem wahrscheinlich ursprünglichen Text) Šamgar 3, 31 die 600 Philister schlug, als er Israel „rettete"[4]. Ochs und Esel sind die Tiere des erwarteten Erretters (s. Motivregister). Das Lebenswasser, das der Held findet, ist das Gegenstück des Honigs, den er seinen Eltern bringt (s. S. 431 zu 14, 10). Das Lebenswasser des Eselskinnbackens erinnert an den Esel Silens, der mit seinen Hufen Quellen aus dem Boden stampft (s. Motivreg. u. Esel).

Die Torflügel von Gaza.

Šimšon verbindet sich mit einer „Buhlerin" in Gaza. Die Leute von Gaza lauern ihm am Tore auf. Um Mitternacht trägt er die Tore samt ihren „Pfosten" (mezuzah) auf den Berg gegenüber Hebron (16, 1—3).

Auch hier liegt ein bekanntes Märchenmotiv vor. Der starke Hans, der in Varianten als Priestersohn auftritt, s. Schultz OLZ 1910, 446 ff., hebt nachts eine Türe aus, trägt sie auf einen Baum und läßt sie auf Kaufleute oder Räuber fallen. Aber das Motiv ist hier in kalendarisch-mythologischem Sinne auf den Heros angewendet, der den Tyrannen besiegt. Die beiden mezuzoth des Tores kennen wir in kosmisch-mythologischer Bedeutung als Repräsentanten der kosmischen Hauptpunkte (s. S. 363

---

[1]) Die Araber senden bei anhaltender Dürre Rinder mit Bränden am Schwanz auf die Berge, um die (himmlischen) Meere zu erregen (Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] S. 167).

[2]) In den astrologischen Texten der Babylonier (Beleg HAOG S. 279) gehört der Fuchsstern dem Pestgott Ira (= Nergal).

[3]) Im letzten Grunde wird ein Mond-Motiv vorliegen. Der Mond erscheint u. a. als eine in den Weltenraum geschleuderte Waffe, Diskus, Harpe, Knochen. Siecke, Götterattribute S. 178[1], erinnert im Zusammenhang mit unserer Stelle an Rigv. 1, 84, 13, wo Indra 99 Vritras mit den Knochen des Dadhyank erschlägt.

[4]) Ist an den Stab des Ochsenhirten (*βουκόλος*) in den Mysterien des Dionysos Sabazios zu erinnern, dessen Sinn (er heißt abwechselnd *κέντρον, νάρθης, λαγωβόλτιον*) nur die Geweihten erfuhren?

und 487). Der Held hebt die Welt aus den Angeln. Noch deutlicher ist das in der folgenden Erzählung von den zerbrochenen Säulen des Dagon-Tempels. Daß man noch im frühen Mittelalter den kosmisch-mythischen Sinn gekannt hat, zeigen alte Bilderserien (z. B. die im 15. Jahrhundert erneuerten berühmten Bilder am Gasthof Oetz in Tirol), die das Aufheben der Tore dem Goliathkampf Davids gegenüberstellen.

Šimšon und Delila.

Šimšon gewinnt im Bachtale Soreḳ ein Weib namens Delila lieb[1]. Die Philister erkunden durch sie das Geheimnis der Stärke Šimšons. Er zerreißt 7 frische Schnüre, mit denen sie ihn fesselt, ebenso „neue Stricke, mit denen noch keine andere Arbeit getan ist"; den Weberpflock, an den er mit 7 Locken gebunden wird, reißt er aus der Erde. Erst der vierte Anlauf gelingt. Als die Locken von seinem Haupte geschoren sind, wird er schwächer[2]. Die Philister blenden ihn und werfen ihn ins Gefängnis, wo er die Mühle drehen muß. Dort wächst sein Haar. Bei einem Dagon-Fest soll er die Versammlung „belustigen"[3]. Er zerbricht Säulen des Hauses „mit der Rechten und Linken" und tötet sterbend mehr Philister als bei Lebzeiten.

Auch diese Legende enthält die Motivenreihe des Mondphasen-Mythos. Der abnehmende dunkle Mond ist enthaart (s. Motivregister unter „Haare"), erblindet (s. unter „Blindheit"), im „Gefängnis" (= Unterwelt, s. S. 331). Wenn die Haare zu wachsen beginnen (Neumond), kehrt seine Kraft zurück, die Unterweltsmacht wird besiegt. Auf die Sonne angewendet (s. oben S. 431) heißt das: die Sonne hat in der Winterzeit ihre Kraft verloren, sie ist unwirksam, steht auf ihrem Tiefpunkt, ist in der Unterwelt (HAOG S. 74f. 92.). Das entsprechende Motiv der listigen Beraubung z. B. Grimm Nr. 54; Leskien, Balkanmärchen Nr. 52 (albanisch); ferner in dem S. 431[1] zitierten Märchen. Auf die Errettergestalt angewendet heißt es: der Held hält seine Höllenfahrt, aber er steigt siegreich empor. In der Trunkenheit des Festes (wahrscheinlich also Neujahrsfest) reißt er den alten Tempel ein (der neue wird erstehen). Zum Mühledrehen s. Motivregister.

In der Gruft Manoaḫs (s. oben S. 430) wird Šimšon begraben. Im Sinne der Erretterlegende ist zu ergänzen: er wird wiederkommen.

Auf die Parallelen zu Gilgameš und Herakles, die Eusebius für eine „heidnische Nachahmung Šimšons erklärt", habe ich bereits Izdubar-Nimrod (1891), S. 70 hingewiesen. Vielleicht kannte die Vorlage 12 Taten des Šimšon.

---

[1]) An die Simson-Legende erinnert Paulus Diak. Langob. 2, 30 bei der Legende vom Riesen Peredeo wegen der Ähnlichkeit der Motive. Delila ist eine Ištar-Gestalt, die dem Liebhaber Verderben bringt (s. S. 328. 460). Vgl. Gilgameš und Ištar im Gilgameš-Epos Tafel VI, Z. 42ff. Herakles wird durch Dejanira, die Tochter des Oineus („Weinmann"), kraftlos, wie Šimšon durch Delila („die Schwächende"). Auf germanischem Gebiet liegt das Motiv in der Erzählung von Alboin und Rosemunda vor (Paulus Diak., Langob. 2, 28). 1 Sam 18, 21 (S. 446[1]) hofft Saul, daß Michal David durch ihre Liebe zum Fallstrick werden wird und die Philister Hand an ihn legen werden. Darin steckt das gleiche Motiv. Im Sinne jüdischer Religion ist es verwendet im Testamentum Salomonis (F. C. Conybeare, Jewish Quarterly Review 1898/9 S. 1 ff.) § 128 ff., wo Salomo durch eine Jebusiterin „in heidnischen Kult verstrickt" die Macht über die Dämonen verlor und ihnen zum Spott wurde. Vgl. auch Judith 16, 7ff.

[2]) Dasselbe Motiv in der Sage von Nisos, dem König mit dem Purpurhaar von Megara, einer Dionysos-Gestalt. Als Minos die Stadt belagerte, schnitt ihm seine Tochter und Geliebte Skylla die Haare ab. Dadurch fiel die Stadt in die Hände der Feinde (Hygin, Fab. 198; Apollod. 3, 15, 8; Ovid, Metamorphosen 8, 1—151).

[3]) שחק Motivwort wie צחק s. Motivregister.

Ri 17 f. und 19—21 sind Anhänge zum Richterbuch. Sie erklären die Errichtung des Kultus von Dan und die Vernichtung Benjamins.

Ri 19—21. Die mythologischen Züge der Legende von der Vernichtung Benjamins sind:

1. Die Verletzung des Gastrechtes und die Feuerflut, eine Parallele zur Versündigung und Feuerflut in Sodom, s. S. 299 f.

2. Der Mädchenraub in Šilo, der S. 347 besprochen wurde.

Der wandernde Levit hat eine iššah pilegeš von Bethlehem. Liegt hier eine Spur von Prostitution im Sinne der Volksreligion vor? (s. Motivreg. u. Hure) und hängt sie mit dem Ištar-Tamuz-Kult von Bethlehem (S. 204f) zusammen?

Das Buch Ruth.

Auch das Buch Ruth ist ein Anhang zum Richterbuch. Es spielt in der Zeit, *da die Richter regieren.*

Im Geschlechtsregister Jesu ist Ruth neben Thamar und Raḫab genannt, die beide als Hierodulen im Ištar-Stile gezeichnet sind (S. 327f. u. S. 413). Der Grund ist in einer Geheimlehre zu suchen, die im Kinde der Hierodule ein göttliches Geheimnis der Geburt sieht und den Bringer der neuen Zeit über das eheliche Kind hinaushebt. Dasselbe Mysterium wird nun auch mit der Gestalt der Ruth verbunden, die als Stammutter Davids verherrlicht wird. Die Ährenleserin (Ištar und die Ähre s. S. 430) kam nach der Fluchzeit mit der weinenden Na'omî (die Gatten Maḫlôn = „Dürre" und Kiljon = „Schwindsucht" tragen Motivnamen der Fluchzeit) nach Bethlehem. Sie geht verschleiert (s. Motivregister u. „Schleier") zu Bo'az (Motivname s. S. 23, Anm. 2) und verkehrt mit ihm, wie die Urmütter der Moabiter mit ihrem Vater Loṭ nach der Fluchzeit der Feuerflut (S. 300). S. hierzu Winckler, F III, S. 65 ff., der übrigens den mythischen Stilcharakter der zarten Erzählung nicht erkannt hat und mit etwas rauher Hand eine „mythologische Vorlage" heraus zu konstruieren versucht, und vgl. Motivreg. unter Hure.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Samuel und Saul.

Der Prophet Samuel.

1 Sam 1—3 wird die wunderbare Geburt Samuels und seine Erziehung in Šilo[1] berichtet, die sein Auftreten als „Prophet" vorbereitet (3, 20: Prophet Jahves):

1. Die Mutter ist „unfruchtbar" (עקרה; zu dem Motivwort s. S. 279); die Geburt des Kindes ist mit dem göttlichen Geheimnis umgeben.

2. Sein Name Šemu'êl soll nach 1, 20 als „der Erbetene" verstanden werden (vgl. S. 443 zu Saul), nach dem Liede der Ḥannah als der ‚erbetene Erretter'.

3. Er wächst als Naziräer (1, 11) heran und *Jahve war mit ihm und ließ nichts von dem, was er angekündigt, auf die Erde fallen.* 3, 20.

4. Das „Lied der Hannah" 1 Sam 2, 1 ff. enthält alte Formeln und Motive der Errettererwartung (Fluch- und Segenszeit):

a) *die „Unfruchtbare gebiert"* v. 7,
während die Kinderreiche dahinwelkt.

---

[1]) Zu Šilo s. S. 345. Die 1 Sam 2, 22[b] erwähnten Tempelmädchen können sehr wohl existiert haben, s. S. 380. Mischna Erubin 8, 4 spricht sogar von kanaanäischen Tempelsklavinnen in Jerusalem.

b) *Jahve tötet und macht lebendig, er stürzt in die Unterwelt und führt herauf.*
c) *Jahve erhebt das ,Horn'* (קרן s. Motivregister) *seines Gesalbten* (Mašiaḫ)[1].

5. Er trägt 15, 27 den Mantel, der im Mythos als Weltenmantel gilt[2] und das Symbol der Herrschaft (im Prinzip Weltherrschaft) bedeutet. Der Zipfel des Mantels (me'îl) reißt in der Hand Sauls ab. Das bedeutet symbolisch Verlust der Herrschaft. Vgl. 1 Kg 11, 29 ff., wo der Prophet Ahia aus Siloh den Mantel zerreißt und dadurch die Verteilung der Herrschaft ankündigt. Die Erzählung 1 Sam 24, 5 f. 19, in der David einen Zipfel des Mantels Sauls abschnitt, findet hier ihre Deutung (s. S. 457).

Wesentlich anders ist die Darstellung der Gestalt Samuels, der in einer Stadt im Lande Ṣûph 1 Sam 9 (vgl. 1 Sam 1, 1 derselbe Name Gentilname der Familie Samuels) als „Mann Gottes" und Seher (roeh), Priester und Verwalter eines Jahve-Orakels wirkt. Daß die ungenannte Stadt im „Lande Ṣûph" Ramah ist, schließe ich daraus, daß Samuel hier nach 10, 5 f. 10—12 mit ekstatischen „Propheten" in Verbindung steht, wie 19, 18 ff.[3], wo Ramah ausdrücklich als Wirkungsstätte Samuels genannt ist[4]. Auch in der Fortsetzung der 1 Sam 1—3 vorliegenden Quelle finden wir (wenigstens nach der üblichen Quellenscheidung) Samuel später in Ramah 15, 34. Aber die beiden Quellen schließen sich trotzdem aus, denn nach der ersten sieht Samuel Saul in Ramah zum letzten Male noch vor Davids öffentlichem Auftreten nach dem Sieg über Amalek (15, 35), während nach der andern Quelle, die Samuel als das Haupt einer ekstatischen Prophetenschar kennt, Saul noch während seiner Kämpfe mit David Samuel in Ramah aufsucht (19, 18 ff.).

Ein dritter Bericht über Samuel liegt 1 Sam 8, 1—22 vor. Auch hier ist Samuel in Ramah tätig. Aber er ist hier Richter[5] wie Eli und wird in einer Weise geschildert, die ihn fast als Dublette Elis erscheinen läßt[6]. Er hat wie Eli zwei ungeratene Söhne, die in Be'eršeba' Recht sprechen. *Sie wandelten nicht in seinen Wegen, ließen sich bestechen und beugten das Recht.*

Die Situation ist historisch unmöglich. Der Name Be'eršeba' verrät den legendarischen Charakter. Be'eršeba' ist „Siebenbrunnen", das ist im Sinne des mythischen

---

[1]) 1 Sam 2, 10. 35; 12, 3. 5; 16, 6; 24, 7. 11; 26, 9. 11; Ps 2, 2; 105, 12 (von den Patriarchen); Jes 45, 1 (von Kyros); Dan 9, 25; Dan 9, 26 (?). Das Motiv kann alt sein. Königs-Weissagungen sind auch in vorköniglicher Zeit in Israel sehr wohl denkbar; der Gedanke eines rettenden Königs (das Motivwort משיח klingt an מושיע an) ist im alten Orient wohl bekannt (s. HAOG S. 208 f.). Zur Salbung s. Register.

[2]) kenaph = babyl. kippatu, die Weltecke (HAOG S. 50). Der Zipfel hat kosmischen Sinn, wie noch jetzt aus dem jüdischen Ritus des Gebetsmantels erkennbar ist.

[3]) Die Zuweisung zu R stimmt nicht. Zu den Ekstatikern s. S. 438 u. 459.

[4]) Winckler, Gesch. Isr. II, 151, Anm. 4 weist darauf hin, daß צוף und רמה dieselbe Bedeutung haben: „Warte", „Höhe".

[5]) 1 Sam 12, 11 wird Samuel in einem Zusammenhang, der auf gute geschichtliche Überlieferung deutet (s. unten zu Saul-Naḫaš 12, 12), neben Jerubba'al, Barak und Jephta als „Richter" aufgezählt, der die Israeliten von den Philistern „rettete". Die Korrektur von Samuel in Simson ist zum mindesten nicht zwingend.

[6]) Die Bemerkung 8, 1 *als Samuel alt geworden war* beruht wohl auf künstlicher Harmonistik mit dem vorhergehenden deuteronomistischen Stück, nach dem (7, 15 f.) Samuel zeitlebens Richter über Israel war und in dieser Eigenschaft an den Heiligtümern Bethel, Gilgal und Miṣpa Jahr um Jahr umherwanderte.

Stils = Unterwelt, wie wir S. 312f. sahen. Das Richteramt ist im Mythos (Osiris, Minos, Hermes usw.) Unterweltsangelegenheit, die Wage der Gerechtigkeit ist Totenwage (HAOG 114f.)

Die Königswahl des Saul.

1 Sam 12, 12 ist in deuteronomistischer Bearbeitung die Überlieferung erhalten, nach der die Königskrönung Sauls[1] mit dem Kampf gegen den Ammoniter Nahaš zusammenhängt: *Als Naḥaš gegen euch anrückte, sagtet ihr: ein König soll unter uns herrschen.*

1 Sam 11, 1—11 wird der Kampf gegen Naḥaš berichtet. Trotz der legendarischen Einkleidung scheint gute Überlieferung vorzuliegen. Die Stadt Jabeš in Gilead wird von dem Ammoniter Naḥaš bedroht. Die Bewohner senden Boten in die Gebiete Israels, um Hilfe zu erlangen. In Gibea finden sie Saul, der vom Pfluge weg die Führung übernimmt und das Volk rettet.

Der Stil der Erzählung ist der des Drachenkämpfers und Dynastiengründers. Der Name des drohenden Gegners ist hieratisch: Naḥaš heißt die Schlange, der Drache. Naḥaš verhöhnt[2] die geängstigten Bewohner von Jabeš; er will abziehen, nachdem jeder Bewohner sich das rechte Auge ausstechen ließ[3]. Die Einäugigkeit begegnet uns als mythisches Motiv in den arischen Mythen, und zwar bei Mondgestalten, z. B. in der Gestalt des Wotan. Die Leute von Jabeš verlangen sieben Tage Frist. Sie wollen einen „Retter" (mošîa' 11, 4) suchen. In Gibea tritt Saul, der mit Pflug und Rindern vom Felde kommt, unter das weinende Volk und wird bei der Botschaft „vom Geiste erfaßt". Zum Motiv der Berufung vom Pfluge her in der Dynastiengründerlegende s. HAOG S. 310 und unten zu Elisas Berufung S. 546. Er zerstückelt die Rinder (doch wohl die, mit denen er gepflügt hat), läßt die Stücke in den Stämmen Israels herumtragen mit der Drohung: *Wer nicht ausrückt hinter Saul, dem* (so zu lesen, nicht: *dessen Rindern*) *wird es so ergehen*[4]. Da kam der Gottesschrecken über das Volk (11, 9), und es folgte Saul. Der Sieg Sauls wird in dem gleichen Stil erzählt wie der Sieg Gideons (Ri 7). Die Riesenziffern (300 000 Israeliten, 30 000 Judäer) stimmen nach Abstreichung von Nullen zu den 300 bei Gideon[5]. In beiden Fällen (ebenso im Kampf des Abimelek) wird der Angriff nach Teilung des Heeres in drei Abteilungen (Motiv des Mondkampfes s. S. 289) zur Zeit der Morgenwache gemacht.

Den Schluß der Erzählung muß, wie 12, 12 beweist, die Königskrönung gebildet haben. Der Bericht ist ausgefallen und in der vorliegenden Komposition durch eine Erzählung von der Königskrönung Sauls in Gilgal unter Assistenz des Samuel ersetzt[6].

In der Naḥaš-Erzählung liegt also ein Bericht von der Gründung des Königtums ohne priesterlichen Einfluß vor[7].

---

[1]) Sie geschah unter einem furchtbaren Gewitter, das als Gotteszeichen galt, wie bei Val. Flaccus, Argonautica I, 1: Intonuit .... omnipotens, regemque dedit.

[2]) Legendenmotiv, s. S. 11. 450. 630. [3]) Naḥaš hat vielleicht wie Philipp (Pfeil mit der Aufschrift: „In Philipps Auge") das rechte Auge im Kampf verloren (vgl. Justin VII, 6, 14) und rächt sich.

[4]) Das Zerstückeln der Leiche des Kebsweibes in 12 Teile durch den Leviten Ri 19, 29 ist anderer Art. Eine Parallele hierzu bei Justin XXXVIII, 8. 15.

[5]) Die 300 ist im Richterbuch typisch, vgl. S. 415. 426. 432. 433. Strabo VIII, 6, 17 kämpfen auf Seite der Argiver und Lakedämonier je 300 Mann.

[6]) Der Erzähler der Episode benutzt eine Quelle, die mit 10, 9 ff. zusammenstimmt (Wortwitz mit „Saul") s. zu 10, 9 ff.

[7]) „Samuel" v. 7 ist natürlich Glosse.

Daneben hat nun aber der Text der Samuelis-Bücher zwei Rezensionen der Königskrönung Sauls durch Samuel aufgenommen:

I. 1 Sam 9, 1—10, 16. In Gibea in Benjamin lebt ein Mann, namens Ḳîš[1]. Er hat einen Sohn, *stattlich und schön, der jeden um Hauptes Länge überragt* (משכמו ומעלה) (s. unten S. 439) namens Saul[2].

Ḳîš sendet den Sohn aus, um verlorene Eselinnen zu suchen[3]. Nach drei Tagen des Suchens befragen sie einen berühmten Gottesmann (איש־אלהים), der in Ṣûph als Priester lebt, von dem der Knecht Saul sagt: *Was er sagt, trifft sicher zu.* Dieser Mann ist Samuel, der aber hier keineswegs, wie in der hernach zu besprechenden, jüngeren prophetischen Erzählung, ein im ganzen Lande bekannter Richter ist. Nach einer Zusatzbemerkung war er ein „Seher"[4] (רֹאֶה, das sei die ältere Bezeichnung für das spätere nabî). Wasserschöpfende Mädchen (zu diesem Motiv der Gründungslegende s. S. 317) geben ihnen Bescheid: der Gottesmann leitet soeben auf der heiligen Höhe eine Opfermahlzeit.

Der Gottesmann hat vorher bereits ein Jahve-Orakel empfangen, das ihn anweist, den Ankömmling zum nâgîd (7, 16; 10, 1, d. h. „Häuptling" Wortführer) zu salben; er sei zum Erretter (9, 16) aus der Philisternot bestimmt. Samuel gibt dem zögernden Saul unter 30 (Mondzahl) Gästen bei der Opfermahlzeit den Ehrenplatz und das Ehrenstück. Am andern Morgen (10, 1 mit Ergänzung nach Sept.) *ergriff Samuel das Ölgefäß und goß es über sein Haupt aus. Sodann küßte er ihn und sprach: damit hat dich Jahve zum nâgîd über sein Volk Israel gesalbt*[5], *du sollst über das Volk Jahves herrschen und sollst sie „erretten" aus der Gewalt ihrer Feinde* (תוֹשִׁיעֶנּוּ).

Drei Zeichen der göttlichen Sendung wird er erfahren:

1. Am Grabe Rahels werden zwei Männer zu ihm sagen: die Eselinnen sind gefunden.

2. Bei der Eiche Thabor werden ihm drei Männer begegnen, die mit Opfertieren, Brot und Wein zum Heiligtum hinaufgehen. Sie werden ihm zwei von den drei Brotlaiben geben.

3. In Gibea bei der Säule (Neṣib 10, 5; 13, 3. 4, s. Motivreg. unter נצב und zur Säule S. 439 Anm. 3) der Philister werden ihm nebi'îm begegnen (v. 5), die unter Musik sich verzückt gebärden. Auch er wird verzückt werden und *in einen neuen Menschen verwandelt werden.* Im Sinne des mythischen Stils ist das „Verwandeltwerden", „Neubelebtwerden" = Auferstehen, von der Erscheinung des neuen Mondes abgelesen (S. 434). Die Musik und Ekstase entspricht dem Neumondslärm (s. Motivregister).

Als Saul den Rücken wendete (שִׁבְמוֹ, Mondmotiv wie v. 23 u. 19, 2), *verwandelte Gott sein Inneres* (10, 9).

Als bei Gibea die vorausgesagte Verzückung Sauls eintrat, spotten die Leute: *Gehört Saul (der Sohn des Ḳîš), auch zu den Propheten?* (10, 11). Es muß ein Wortwitz

---

[1]) Ḳi-i-su heißt im assyrischen Eponymenkanon der Eponym des Jahres 755 (Winckler, KT[2], S. 72). [2]) Zum Namen s. unten S. 443.

[3]) Legendenmotiv, zum Esel als Tier der Königskrönung s. Motivregister. Bei Justin (Trogus Pompejus) VII, 1, 7—8 folgt Caranus einem Orakel gemäß einer Ziegenherde, um unter ihrer Führung sein Reich (Teil von Mazedonien) zu suchen. Vgl. Grimm Nr. 162.

[4]) Vgl. 2 Chron 33, 19.

[5]) Zur Sitte der Salbung s. S. 447[3], zum Salbungsmotiv S. 436[1].

vorliegen, der auf dem Gegensinn von שאל beruht: שאל im Sinne von „betteln", nabî' „der berufene Mann, der Mann von Namen" (s. S. 443). Dazu paßt die Antwort des Parteigängers Sauls: *Wer ist denn ihr Vater?* 11, 12 liegt der gleiche Wortwitz mit „Saul" vor. Ganz anders ist die Entstehung des Sprichwortes *Saul unter den Propheten* 19, 24 erklärt, s. hierzu S. 459.

II. 1 Sam 8, 1—20. Das Volk kommt nach Ramah und verlangt, daß Samuel einen König einsetze nach kanaanäischem Muster (8, 5 und 20). Das Jahve-Orakel sieht im Sinne der dem Königtum abgeneigten Priesterschaft in dem Verlangen nach einem König ein Zeugnis des Abfalls von der wahren Religion, nach der Gott allein König ist (vgl. S. 427), und warnt das Volk durch das Schreckbild einer orientalischen Tyrannis, die dem mit Königtum unweigerlich verbunden sein wird:

Der König wird die Söhne in Kriegsdienst stellen unter strenger Leitung[1], die Töchter wird er zu Frondiensten verwenden und in die Harems seiner Beamten schicken, das Volk wird durch Steuern bedrückt sein und wird zu einem Sklavenvolke werden.

10, 17—24 ist die Fortsetzung dieser Quelle. Vor versammeltem Volk wird Saul in Miṣpa durch das Los zum König bestimmt.

Die Legende fügt hinzu, man habe Saul suchen müssen, da er sich unter das Gepäck versteckt hatte. *Als er unter das Volk trat, überragte er jeden im Volk um Haupteslänge* (משכמו ומעלה vgl. 9, 2), d. h. im Sinne des mythologischen Stils: da ging der Neumond auf (als Zeichen der neuen Zeit der Errettung). Es werden termini aus der Mondkalender-Mythologie verwendet. Zum šekem-Motiv s. auch S. 438 unten. Darauf jubelt das Volk (wie es bei der Erscheinung des Neumondes jubelt): „Es lebe der König" (יחי המלך)[2].

Ein Einschub fügt hinzu, daß Samuel das Königsrecht in ein Buch (vgl. S. 405) niedergeschrieben habe, und daß sich zwei Parteien gebildet hätten: „die Besitzenden" (חיל) und im Gegensatz dazu die „Nichtsnutzigen" (בני בליעל). Vgl. dazu die Einteilung in rubû und muškênu, Vollbürger und Freigelassene, s. S. 306. 418.

Die wirkliche Einigung der Stämme unter dem Königtum Sauls erfolgte in den Kämpfen gegen die Philister, die als Feudalherren im Westjordanlande hausten.

Saul inauguriert sein Heldentum über die Philister durch eine herausfordernde Tat: er zerschlägt die Säule (neṣîb) der Philister (13, 4 vgl. 10, 5)[3]. Das Volk *verkriecht sich in Höhlen, Erdlöchern, Felsspalten, Grüften und Gräbern* vor dem Zorne der Philister, andere fliehen über die Jordanfurt ins Ostjordanland. Das wird gute Überlieferung sein, ebenso wie die Angabe v. 19—21: *Ein Schmied fand sich nicht in ganz Israel, vielmehr mußte aus Israel zu den Philistern hinab, wer seine Pflugschar, seine Axt usw. schärfen lassen wollte* (v. 22 ist ungeschickte Glosse). Es wird sich um ein Feudalrecht handeln, das die Philister als Herrenvolk geltend

---

[1]) Oberste wird er über sie setzen, (nicht wie Kautzsch und andere erklären: er wird sie zu Obersten machen).

[2]) Hier melek „König", nicht nâgîd, wie in der älteren Quelle. Vgl. S. 366.

[3]) An dieser Säule geriet er nach 10, 5 in Ekstase und *ward verwandelt* (s. S. 438). Er hat also jedenfalls im visionären Zustand den Auftrag zu dem heroischen Vorgehen empfangen. Die Identifizierung des נציב mit maṣṣabah („Posten") Jonathans 1 Sam 14, 12 bei Winckler, Gesch. Isr. II, 162, ist im Sinne der Motivworte richtig (s. Motivreg.), die Deutung als „Statthalter" in den Kommentaren ist verfehlt.

machten[1]. Die Ausübung des Handwerkes galt als Privileg, wie im Mittelalter die „Handwerkermeile“ bestand, innerhalb deren kein fremder Handwerker sich ansässig machen durfte[2].

Die Siege Sauls haben dem Westjordanland die Befreiung gebracht und die Philister auf ihr Küstengebiet zurückgedrängt. Der Bericht über die Entscheidungsschlacht ist im vorliegenden Texte aus mehreren Quellen kombiniert und verwirrt.

Der legendarische Stil benutzt die gleichen Motive, wie die Erzählung vom Kampfe Gideons (Richter 7). Ein Gottesschrecken (hier ein Erdbeben v. 14 f. und etwas anderes, was ausgefallen ist, dort Posaunenschall und zerbrochene Krüge, Richter 7, 22) bringt Verwirrung in das feindliche Heer, so daß die Feinde die Schwerter gegeneinander kehren (14, 20). Während es bei Gideon, dem Mondhelden im Sinne des mythischen Stils (S. 424 f.), ein Nachtkampf ist, ist es bei Jonathan, dem Sonnenhelden (S. 455), ein Tageskampf. Die drei Abteilungen bei Gideon haben hier ihr Gegenstück in den 3 Abteilungen der Philister (13, 17); s. Motivreg. u. Dreiteilung.

Jonathan überschreitet (עבר) beim Siegeszuge 14, 4 einen Engpaß, zu dessen Seiten im Norden und Süden zwei Bergspitzen emporsteigen, die Boṣeṣ und Seneh heißen. Das sind sicher kosmisch-mythologische Motivnamen für die beiden Gipfel des Weltberges, zwischen denen der Sieger hindurchschreitet (vgl. S. 365). Seneh, der Gipfel der (kosmisch gedachten) Südseite trägt denselben Namen wie 2 Mos 3, 1—4; 5 Mos 33, 12 der Gottessitz mit der Waberlohe (s. S. 358); Boṣeṣ muß den Gegensatz im Unterweltssinne bedeuten, wie das anklingende Bo'az in Jakin und Bo'az (s. Register).

Auch die Legende von der Loskaufung des Jonathan durch das Volk (14, 24—46, vgl. Motivreg. Ersatzopfer), gehört in den Zusammenhang.

Die eine der Quellen hat durch ihre Stilisierung offenbar Jonathan, der hier wie im Klageliede Davids eher als Bruder wie als Sohn Sauls auftritt, als den eigentlichen Bringer der neuen Zeit an Stelle Sauls verherrlichen wollen.

1 Sam 15, 1—35 erzählt die Verwerfung Sauls nach derselben jüngeren Quelle, die seine Krönung in Rama berichtete (S. 439).

Die Erzählung ist mit einem Kampfe Sauls gegen die Amalekiter verwoben. Saul *haut* den König Agag (= Gog? s. S. 149 f.) *vor Jahve in Stücke*; s. Motivregister u. כרת. Der Untergang des Königtums Sauls ist durch Zerreißen des Prophetenmantels symbolisiert, vgl. Ahias Mantel 1 Kön 11, 30, Elias Mantel (S. 545), Sauls Mantel in der Höhle, von dem David einen Zipfel abschneidet (S. 457) und zum Sinn der Mantelsymbolik überhaupt s. die Register.

Die Legende enthält auch hier eine besonders wertvolle religiöse Nutzanwendung v. 22: *Gehorsam ist besser als Opfer und Hören wertvoller als das Fett von Widdern.*

Die anschließende Erzählung des Prophetenkodex von der vorläufigen Salbung Davids durch Samuel wird S. 447 f. besprochen werden.

Saul in Endor.

1 Sam 29 besucht Saul (vgl. S. 476) die Totenbeschwörerin von Endor, um den toten Samuel über sein Schicksal zu befragen.

Die Totenbeschwörerin wird iššа ba'alat 'ôb genannt. Die Totenbeschwörung

[1]) Vielleicht hatten auch die Philister die Bewohner der eroberten Gebiete entwaffnet, wie Porsenna, der nach Livius 34, 14 mit den Römern Frieden schloß unter der Bedingung, ne ferro nisi in agricultura uterentur.

[2]) vgl. z. B. Gretschel, Sächsische Geschichte II, S. 294 (Görlitz).

wird 5 Mos 18, 11; 1 Chron 10, 13 u. ö. durch ša'al 'ôb (שאל אוב bez. באוב) bezeichnet, vgl. babylonisch mušêlû, mušêlû ša eṭimmi „Heraufführer des Totengeistes" (II R 38, Nr. 1, Rs. 3f., 51, Nr. 2, Rs. 50f.). Dem hebr. ša'al entspricht der Priestertitel ša'ilu d. h. „Befrager". Unter den ša'ilu-Priestern gab es sicherlich Totenbefrager, wie wir S. 274f. Befrager des Vogelfluges fanden. Von dem gleichen Verbum ist das Wort für Totengeist gebildet: šûlû (heraufgeführter Schatten) = eṭimmu V R 47, 46a.

Josephus, Ant. VI, 14, 2 erklärt den Betrug der Totenbeschwörung als Bauchredekunst; er nennt, wie die Griechen, die Totenbeschwörer *ἐγγαστρίμυθοι*. Nach Jamblichus bei Photius 75[b] (Migne, Patr. Gr. CIII, Sp. 329f.) haben auch die Babylonier die Bauchredekunst gekannt (sie hätten den B. *σακχούρας*) genannt.

Eine Totenbeschwörung, die an die Szene in Endor erinnert, findet sich im Gilgameš-Epos Tafel XII, Kol. 3, 23ff. Gilgameš beschwört den Geist (utukku) seines Freundes, den er durch den Totengott Nergal aus der Unterwelt rufen läßt. Engidu „fährt aus dem Loche der Unterwelt wie ein Windhauch hervor"[1] (vgl. 1 Sam 28, 13, wo Samuel ein *aus der Erde emporsteigender Elohim* genannt wird).

Totenbeschwörung wird auch in den Traum-Omina der Bibliothek Asurbanipals vorausgesetzt. K 25 (Boissier, Choix de textes II, 1, S. 2ff.) heißt es Rs. 13ff.:

„Wenn (ein Mensch im Traum) in die Unterwelt (irṣitim) hinabsteigt,
wird er sterben und in der Erde wird er nicht
begraben werden ....
Wenn (ein Mensch) zur Unterwelt hinabsteigt
und die Toten erscheinen ihm, werden seine Tage verkürzt ....
in seiner Familie.
Wenn ein Mensch in die Unterwelt steigt und die
Toten erscheinen ihm, so wird diesen Menschen
der böse utukku ....
....
Wenn ein Mensch in die Unterwelt steigt und ein
Toter erscheint ihm, wird das Herannahen des Unheils ....
Wenn ein Mensch in die Unterwelt hinabsteigt
und die Toten verfluchen ihn, so werden auf
Befehl des Gottes, den er verehrt,
seine Tage ....
Wenn ein Mensch in die Unterwelt hinabsteigt
und die Toten grüßen ihn, so wird er in der
Erde nicht bestattet werden.
Wenn ein Mensch in die Unterwelt hinabsteigt und die Toten
sich über ihn freuen, so wird sich der Reichtum
vermindern, niederfallen,
dieser Mensch wird sterben und in dem Lande, wo er geboren ist,
nicht bestattet werden.
Wenn ein Mensch in die Unterwelt hinabsteigt und ein Toter sich vor
ihm niederwirft, so wird er sterben und in der Erde keine Ruhe finden.
Wenn ein Mensch in die Unterwelt hinabsteigt und ein Toter ihn grüßt,
so wird er durch den Einsturz einer Mauer sterben.
Wenn .... und ein Toter ihn küßt,
so wird er durch die .... Krankheit sterben.
Wenn .... und ein Toter ihn ‚frißt', so wird er sterben durch einen
Einsturz des Daches".

Feindliche Traumerscheinungen von der Totenwelt her bringen also Glück, Sympathiebezeigungen der Totenwelt bringen Unglück.

---

[1]) Zum Text s. Jensen KB VI, 1 S. 262f. und Zimmern KAT[3] 579, der sich meiner Izdubar-Nimrod S. 42f. gegebenen Erklärung (gegen Jensen) anschließt.

Die Bibliothek Asurbanipals enthält auch Omina, die ein wirkliches Erscheinen von Totengeistern zur Voraussetzung haben:

Sm 392 (Bezold, Cat. IV, 1405)[1] heißt es:
Wenn im Hause eines Menschen ein Totengeist (eṭimmu)
in der mittleren Nachtwache brüllt, so wird das Land ......
Beendigung der Tage (des Hausherrn).
Wenn im Hause eines Menschen ein Totengeist in der dritten Nachtwache brüllt, so wird Barmherzigkeit der Gottheit mit dem Menschen sein.
Wenn ein Totengeist im Hause eines Menschen um die Mittagszeit brüllt, so wird Gewalttat den Herrn des Hauses ergreifen.
Wenn ein Totengeist im Hause eines Menschen mitten am Tage brüllt, so wird ‚ein Toter im Hause des Menschen sterben' (d. h. es wird ein Todesfall eintreten).

Hier liegen offenbar die Wurzeln des Aberglaubens, der bis heute im Rufe der Unke, des Totenvogels, im Pochen des Holzwurms usw. Todesanzeichen sieht.

Von den Schrecken, die ein umherschweifender, ruheloser Totengeist bereiten kann, spricht der HAOG S. 319 besprochene Text.

In den Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhaltes (Ebeling I, Nr. 21) finden sich Beschwörungsgebete für den Fall, „daß Tote erscheinen".

In der griechischen Literatur liegt der gleiche Legendenstoff vor in der Totenbeschwörung des Odysseus, der den Seher Teiresias herbeiruft[2] Hom. Od. 11, 13ff. Nach Justin 18, 4, 13; 6, 6f. ruft Elissa, die Gründerin Karthagos, den Schatten des ermordeten Gemahls und bringt sich selbst als Totenopfer dar. Herodot V, 92 erzählt, daß Melissa, die Gemahlin Perianders, von den Toten heraufbeschworen wurde. Bei Lucan. 6, 592ff. wendet sich Pompejus an ein thessalisches Weib, das sich rühmt, es habe über Pluto Gewalt und könne Tote mit lauter Stimme zum Reden bringen. Bei Ovid Metam. 7, 198 ruft Medea „die Götter der Nacht" usw., um mit ihrer Hilfe die Totengeister aus den Gräbern zu rufen 7, 206). Heliodor erzählt in seinem Roman Aethiopica VI (ed. Bourdelot S. 293ff.) von einer ägyptischen Hexe, die zweimal ihren Sohn hervorzauberte und die Ankündigung empfing, sie werde zur Strafe durchs Schwert sterben. Bei Horaz rühmt sich in der letzten Epode die Canidia, sie könne die verbrannten Toten rufen. Der bei Apulejus, Metam. 2, 28ff. (ed. Vliet p. 43ff.) auferweckte Tote beschwert sich wie Samuel über die Störung seiner Ruhe. Nach Vergil Aen. 6, 492f. reden die Schatten hauchend, mit leiser Stimme.

Der Tod Sauls.

Der Tod Sauls wird 1 Sam 31 nach dem Hergang selbst erzählt und 2 Sam 1, 1—15 noch einmal als Bericht des angeblichen Augenzeugen. Die Berichte weichen voneinander ab. Besonderes der zweite hat viele legendarische Züge.

Nach dem ersten Bericht (1 Sam 31) waren in einem unglücklichen Kampfe gegen die Philister die drei Söhne Sauls gefallen. Saul verlangt von dem Waffenträger, daß er ihn mit seinem Schwerte durchbohrt. Als dieser sich weigert, stürzt sich Saul in sein eignes Schwert (Lanze? s. S. 444). Die Philister schlagen ihm den Kopf ab. Seine Rüstung hängen sie als Trophäe im Astarte-Tempel auf, seine Leiche hängen sie an der Mauer von Bethšan auf. Die Bewohner von Jabeš stehlen den Leichnam, verbrennen ihn samt den Leichen der Söhne, begraben sie unter der Tamariske von Jabeš und fasten 7 Tage.

---

[1]) Vgl. Hunger, MVAG 1909, Nr. 3, S. 98, Anm. 4; Weidner, Babyloniaca VI, p. 75f.

[2]) s. Winckler, Gesch. Isr. II, 168.

Der angebliche Augenzeuge 2 Sam 1 ist ein „Amalekiter". Er erzählt, daß Saul, den er, auf die Lanze gestützt, auf dem Gebirge Gilboa zufällig sah, sich zu ihm umgewendet und von ihm verlangt habe, ihm den Todesstoß zu geben. Saul habe gesagt: *Es hat mich der Schwindel* (הַשָּׁבָץ) *erfaßt und noch ist das Leben ganz in mir.* Darauf habe er ihm den Todesstoß gegeben und bringe nun David Armspange und Diadem. David läßt den Unglücksboten niederstoßen, weil er den Gesalbten Jahves getötet habe.

Das Weinen beim Tode des Helden heben die antiken Schriftsteller mit Vorliebe hervor. Nach Curtius V, 38 „vergoß Alexander reichlich Tränen" beim Anblick der Leiche seines Gegners Darius, bedeckte sie mit seinem Mantel, ließ sie nach persischer Sitte einbalsamieren und in der Gruft seiner Vorfahren beisetzen.

Der mythologische Stil der Saul-Erzählungen.

Sowohl die geschichtlichen Quellen, wie die Prophetenlegende bedienen sich in der Schilderung Sauls des mythologischen Stils und zeichnen Saul sowohl in seinem Aufstieg wie in seinem Untergang als Monderscheinung:



Abb. 191: Altbabyl. Siegelzylinder aus der Kollektion Morgan (nach einer Photographie aus dem Besitz Fr. Hommels), Pflügen des Feldes darstellend.

1. Der Name Šâ'ûl ist hieratisch[1]. Das Wortspiel, das mit seinem Namen verknüpft wird, ist nicht recht durchsichtig (s. zu 10, 11 f. S. 438 f.). Es scheint den Mann aus niederer Herkunft zu bezeichnen (das würde im Sinne des Mythos geheimnisvolle Herkunft bedeuten, s. HAOG S. 209 f.). Andererseits wird er als der „Erbetene" gedeutet 1 Sam 1, 20, wo statt Samuel der Name Saul erklärt wird. Möglich wäre auch die Deutung der Namens Ša'ûl als der „Befragte", wobei man dann an den Mond als den Herrn des Orakel denken könnte. Der Verwandte und Begleiter Sauls ist Ab-ner; das ist ein hieratischer Mondname („der göttliche Vater ist die Leuchte"), s. hierzu S. 258.

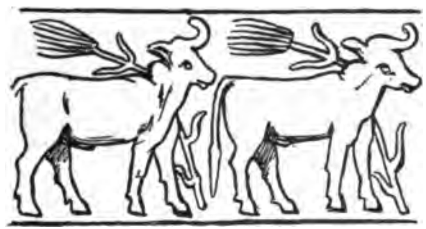
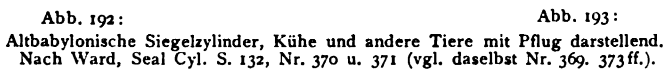




Abb. 192: Abb. 193:



Altbabylonische Siegelzylinder, Kühe und andere Tiere mit Pflug darstellend. Nach Ward, Seal Cyl. S. 132, Nr. 370 u. 371 (vgl. daselbst Nr. 369. 373 ff.).

2. Saul hat 3 Söhne 14, 49[2]; 31, 2; bei dem Racheakt 2 Sam 21, 8 ff. werden 2 Söhne und 5 Enkel Sauls geopfert (s. zum planetarischen Sinn der sieben S. 447).

3. Er ist *schön und stattlich* 9, 2, wie immer der auftauchende Erretter (Tamuz-

---

[1]) An sich könnte es wirklicher Eigenname sein. Sa-i-li kommt als assyrischer Name in einem assyrischen Vertrag (KB IV, S. 120 f. Nr. X, Z. 3 u. 4) vor.

[2]) Die 3 Söhne sind typisch, s. unter Nr. 7. Hasdrubal hat 3 Söhne Justin XIX, 1, 2.

Motiv vgl. 1 Mos 39, 6 bei Joseph, 1 Sam 16, 12 bei David, 2 Sam 14, 25 bei Absalom). Er war „eines Hauptes länger" (משכמו ומעלה als Neumond-Motiv s. zu S. 439).

4. Vom Pfluge weg wird er berufen[1], „Retter Israels" zu werden. Das Mošia'-Motiv findet sich in der Berufungslegende 11, 3; 9, 16; 10, 1 (Sept. σώζειν).

5. Der Kampf mit Naḫaš (= Schlange, Drache) ist wie der Sieg gegen die Philister im Stile der Mondmythologie erzählt, s. S. 469.

6. Das hervorgehobene Emblem Sauls ist die Lanze, die Mondrequisit ist im Gegensatz zum Bogen Jonathans, der Sonnenrequisit ist, s. S. 455.



Abb. 194: Babyl. Siegelzylinder. Szene vor der Getreidegottheit. Die mittlere Figur der Anbetenden trägt einen Pflug, die beiden andern bringen Getreide dar. Nach Ball, Light, S. 57.

Die ausgestreckte Lanze begegnete uns schon als Motiv des Mondkampfes bei der Eroberung 'Ai's durch Josua Jos 8, 18 und 26. In den Saul-Erzählungen ist sie hervorgehoben 1 Sam 18, 10f.; 19, 10; 20, 33; 26, 12 (hier verbunden mit dem Wassergefäß, s. hierzu S. 457), 22; 2 Sam 1, 6 (darnach wohl auch 1 Sam 31, 4 statt Schwert „Lanze" einzusetzen). Auch Abners (Mondname s. oben) Lanze wird hervorgehoben vgl. S. 463. In der Todesszene wird dem mit der Lanze durchbohrten Saul der Kopf abgeschlagen. Stucken, Astralmythen S. 54[2] hat bereits darauf hingewiesen,



Abb. 195: Beschießung einer Festung (Türme aufgespießter Köpfe). Von den Bronzetoren von Balawat.

daß die phönizisch-kleinasiatische Mondgottheit Onka-Mene auf zahlreichen Münzen mit der Lanze in der einen, mit dem abgeschlagenen Kopf in der andern Hand dargestellt wird. Zum abgeschlagenen Kopf als Mond-Motiv s. unten Nr. 9 und S. 451, auch Motivregister unter Köpfung.

---

[1]) Zum kalendarisch-mythologischen Sinn des Motivs s. HAOG S. 310. Zu dem dort gegebenen Beispiele füge ich noch hinzu: Gordion, dem beim Pflügen das Vogelzeichen die Königsherrschaft verkündet, Justin XI, 7, 5—13. Abb. 191 bis 194 stelle ich in Ergänzung zu HAOG altbabylonische Pflug-Bilder zusammen; vgl. auch Motivregister u. Pflug.

[2]) Nach Movers, Phönizien I, 649, wo die Quellen angegeben sind. Vgl. auch Stucken, MVAG 1902, Nr. 4, S. 41.

7. Bei dem Tode Sauls, der nach dem Tode seiner 3 Söhne eintritt (die 3 ist Mondzahl), wird neben der Lanze (2 Sam 1, 6) und der Spange das Diadem hervorgehoben. Der Mond ist aber im Mythos bêl agê, Träger des Königsdiadems[1] (vgl. auch S. 428).

8. Mit Saul stirbt sein Begleiter, babyl. gesprochen sein sukallu; der babylonische Mondgott hat seinen sukallu (Nusku).

9. Der tote Saul wird geköpft (Köpfung als Drachenkampf-Motiv z. B. auch in der Goliath-Legende, s. Motivreg.) und 7 Tage betrauert (1 Sam 31, 9. 13).[2]

Dreißigstes Kapitel.

David.

Die Berufungsgeschichte Davids ist in der vorliegenden Gesamterzählung aus drei Erzählungsreihen kombiniert[3].

I. Der Kriegsmann David.

1. Der Sieger über die Philister.

Saul hat für Rettung aus der Philisternot die ältere Königstochter ausgeboten. David, einer der Krieger Sauls[4], soll sie zum Weibe bekommen (18, 17), wenn er „die Kriege Jahves siegreich führt".

Nach vollbrachter Tat wird die Königstochter verweigert und einem andern gegeben (18, 19).

2. Der Sieger über Goliath.

Isai, der Ephratiter, sendet seinen jüngsten Sohn, den Hirtenknaben David, zum Heere ins Feld, um seinen unfreundlichen Brüdern, die im Kampfe gegen die Philister stehen, Liebesgaben zu bringen.

Als er zu seinen Brüdern kam, trat eben der Philister Goliath aus Gath in den Zwischenraum der beiden Heere[5] und fordert mit höhnischen Worten zum Zweikampf heraus (17, 1—25 ohne die harmonistischen Zusätze v. 12 und 15)[6].

---

1) s. HAOG S. 171—173. Die Krönung des Königs in Ḫarran war mit Riten verbunden, die der Mondmythologie entsprechen.

2) Bei Justin XXIV, 5, 6 wird dem besiegten Ptolemaios der Kopf abgeschnitten und auf eine Lanze gesteckt herumgetragen. Vgl. Judith 14, 6. 11. Abb. 195 zeigt die Sitte der Assyrer, abgeschlagene Köpfe vor dem Stadttore auf Stangen aufzuspießen. Die Erzählungen in 1001 Nacht berichten oft von diesem grausamen Brauch.

3) Baentsch, der in seinem kleinen wertvollen Büchlein über David und sein Zeitalter (Leipzig 1907) nur einen Teil der legendarischen Motive durchschaut hat (zumeist im Anschluß an Winckler, Gesch. Isr. II), nimmt wie Winckler nur zwei Erzählungsreihen an. Ich glaube aber im folgenden gezeigt zu haben, daß es neben der Erzählung vom Harfenspieler David eine Überlieferung vom Philister-Besieger David gegeben hat, die frei von der Goliath-Legende war. In beiden Reihen werden geschichtliche Fäden zu suchen sein.

4) Nach 17, 54 war David ein Kriegsmann, der sein Zelt hat. Das paßt nicht zu dem Knaben David.

5) So ist v. 4 und 23 zu verstehen. Der Text (אִישׁ הַבֵּנַיִם) ist verdorben.

6) Die Entscheidung der Schlacht durch einen Zweikampf findet sich z. B.

David soll nun die jüngere Tochter bekommen, wenn er 100 Philistervorhäute bringt[1].

David legt die Vorhäute vor und erhält die jüngere Tochter zum Weibe (18, 17—27).

Einer der Soldaten Sauls meldet dem Knaben, daß der König den Besieger Goliaths reich belohnen will; er soll die Königstochter zur Frau bekommen und mit seiner Sippe steuerfrei[2] sein (17, 26—27).

Der Knabe David will sich zum Zweikampf stellen. Saul läßt den Knaben holen (17, 28—31).

David erbietet sich zum Kampf und erschlägt Goliath (17, 32 ff.). Saul behält ihn bei sich (18, 2). Zu ergänzen ist wohl, daß er die versprochene Tochter zur Frau erhält[3].

II. Der Harfenspieler David[4].

Saul wird von einem von Jahve gesandten bösen Geiste[5] gequält. Seine Diener schlagen vor, den Bethlehemiten David zu holen, der als gegeschickter Saitenspieler den bösen Geist bannen soll[6]. Saul läßt David holen und behält ihn bei sich (16, 14—23)[7]. Eines Tages will Saul in einem Anfall den Harfenspieler mit seinem Speere an die Wand spießen. David weicht aus und entflieht (19, 9—10)[8]. Die Legende vom Harfen-

auch in der islamischen Legende. Abraha, der Heerführer der Abessynier, fordert nach Ibn Hišam p. 28f. den König und Heerführer Arjat von Jemen zum Zweikampf heraus. Abraha war ein kleiner fleischiger Mann, Arjat ein schöner schlanker Mann. Das Schwert Abrahas spaltete ihm den Kopf. Bei Justin (Trogus Pompejus) X, 3, 3f. tritt Codomannus im Kampf gegen die Cadusier gegen Einen zum Zweikampf an und wird zur Belohnung Statthalter von Armenien. Den Zweikampf der Horatier und Curiatier erzählt Livius I, 25; Dionys. Halic., Ant. III, 17f. Weitere Beispiele unten S. 452f. 463. Auch 2 Sam 2, 14ff. wird der Kampf durch Turniere eingeleitet.

1) Saul hofft durch die Liebeskünste Michals David zu beseitigen. Das gleiche Motiv begegnete uns bereits in der Šimšon-Legende, s. S. 434. Es ist das Motiv der Männer mordenden Ištar s. Motivregister.

2) vgl. Justin XI, 6, 12 (Befreiung von Staatslasten für den Sieger). Im Mythus vom Drachenkämpfer ist der Lohn: die Hälfte des Reiches, s. Stucken, Astralm. 131. 173 (vgl. den Anklang Mk 6, 23 und s. Motivreg. u. Lohnverheißung).

3) Im vorliegenden Text ist die Ausbietung der Königstochter auch mit der Goliath-Erzählung verbunden 17, 25, ohne daß das Motiv innerhalb dieser Erzählung durchgeführt wird, s. unten.

4) Abb. 196 zeigt einen Spielmann vor den Toren von Sendschirli, Abb. 197 eine elfseitige Harfe aus Telloh.

5) So ist auch die Pest 2 Sa 24, 13ff. ein Bote Jahves.

6) Musik hat besänftigende Gewalt. Jos. Ant. VI, 8, 2 geben Ärzte den Rat. Auf einem der Kudurru aus der Kassitenzeit (Abb. 200) werden wilde Tiere durch Musik besänftigt. Der Araber singt, um die Dämonen zu vertreiben.

7) Der Hirtenknabe, der nicht in den Sinn der Sage 16, 14ff. paßt, stammt v. 19 aus einer harmonistischen Glosse.

8) 18, 10—11 gehört hinter 19, 9—10 und ist Dublette (vgl. 18, 11: *er wich zweimal aus* mit 19, 10). Zur Rettung durch Michal s. S. 455. Parallele zum Wahnsinnsanfall s. S. 461f.

spieler wird, wie wir später (s. S. 455) sehen werden, wiederholt mit Erzählungen vom Kriegsmanne David verflochten.

Die Einleitung für die Erzählung vom Knaben David, der Goliath besiegt, bildet der Bericht von Davids vorläufiger



Abb. 196: Spielmann und begeisterter Zuhörer. Torrelief aus Sendschirli in Syrien.



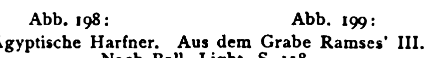
Abb. 197: Altbabyl. Fragment aus Telloh. Elfsaitige Harfe. Vgl. S. 572. Anm. 5.

Berufung und Salbung, 16, 1—13 mit der Motivenreihe der Königsberufungslegende:

1. Samuel wird zu Isai nach Bethlehem geschickt. Isai hatte 7 + 1 Söhne. Bei der Opfermahlzeit läßt Isai die sieben ‚vorüberziehen' (עבר -Motiv)[1].

2. Zuletzt kommt der kleinste, der Hirtenknabe David. Der Name (Da-wi-da-nim wiederholt babylonisch bezeugt, s. Ranke, Pers. Names p. 78) ist vielleicht als Tamuzbezeichnung gewählt (hebr. דוד, bab. dûdu, Liebling). Er war admônî, d. h. er hatte rotes Haar[2], schönäugig, (ṭôb) kraftvoll.





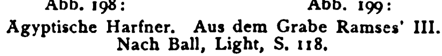


Abb. 198: Abb. 199: Ägyptische Harfner. Aus dem Grabe Ramses' III. Nach Ball, Light, S. 118.

Er ist der ‚Tamuz-Adonis', der Segenbringer, der durch Notzeit emporsteigen wird als der Retter.

3. Samuel salbt ihn in Gegenwart seiner Brüder zum künftigen Königtum[3].

Das Motiv der ‚unscheinbaren Herkunft', das sich ebenfalls häufig in der

---

[1]) vgl. die 5 Söhne in der Makkabäer-Erzählung, s. mein KBB[4] S. 32. Zu Variante 18, 12—14 s. S. 449.

[2]) שֵׂעָר אַדְמֹנִי zu lesen (16, 12 vgl. 18), s. Klostermann z. St. und vgl. Motivreg.

[3]) Die Ölsalbung zum Königtum ist für Ägypten bez. Zypern in dem Amarna-

Berufungslegende findet, ist hier durch den wertvollen religiösen Grundsatz zum Ausdruck gebracht: *der Mensch sieht auf das, was vor Augen ist, Jahve aber sieht das Herz an.* Der religiöse Gesamtsinn der Legende aber ist der: nicht auf einem blinden Zufall, sondern auf weiser Fügung Gottes beruht die Berufung Davids zum Retter[1].



Abb. 200: Babylonischer Kudurru (Kassitenzeit). Wilde Tiere werden durch Musik besänftigt.

Zu I, 1. Die Erzählung vom Kriegsmann David, der die Philister besiegt[2]), enthält folgende Motive des Drachenkampfes:

---

briefe Nr. 51 (VAB II) bezeugt. Addu-nirari erinnert den König, daß Thutmes III. seinen Großvater in Nuḫašše zum König gemacht und „Öl auf sein Haupt getan" habe. In einem babylonischen Hymnus auf das Öl (Maqlû VII, 31 ff. vgl. BA IV, S. 160 f.) heißt das Öl Z. 27 šaman balâṭi, „Lebensöl". Der Ölbaum ist Lebensbaum, s. S. 77. Vgl. die Salbung Etanas S. 41.

[1]) s. Baentsch, David, S. 33 f.

[2]) Die Erzählung ist mit der vom Harfenspieler David mehrfach verwoben.

1. David, ein Krieger Sauls[1], bekämpft die Philister um den Preis der ausgebotenen Königstochter (18, 17).

2. Zum Zeichen des Sieges muß er die Vorhäute der erschlagenen Philister vorlegen, die den ausgeschnittenen Gliederteilen in dem Mythos vom Drachenkampf entsprechen (18, 27). S. hierzu S. 326.

3. Nach dem hebräischen Texte erhält er an Stelle der früher verweigerten älteren Königstochter (18, 19) die jüngere Tochter zum Weibe, die ihm zum Fallstrick werden soll (18, 21). (2 Sam 3, 13f. nimmt darauf noch einmal Bezug.)

Wir haben S. 325f. gesehen, daß die Legende eine Parallele bildet zu der Legende von Sichem; dort sind die Motive besprochen.

Das Motiv der ausgebotenen Königstochter ist hier kompliziert durch die vorausgehende Verweigerung der versprochenen älteren Tochter. Es handelt sich dabei um einen späteren Zusatz. Die Episode 18, 17—19 fehlt in der Septuaginta. Aber gerade dieser Zug ist für den mythischen Stil charakteristisch[2]. Stucken, Astralmythen S. 569 weist eine Parallele nach, in der ebenfalls die dem Drachenkämpfer verweigerte Königstochter durch die jüngere Schwester ersetzt wird[3]. Die Geliebte des ‚Drachenkämpfers' Theseus, Ariadne, wird das Weib des Dionysos, statt ihrer erhält Theseus ihre jüngere Schwester Phaedra zur Frau. Šimšon, der ebenfalls im Sinne des mythischen Stils Drachenkämpfer ist, wird nach der Löwentötung von seinem Schwiegervater die jüngere Schwester der Geliebten, die inzwischen einem anderen gegeben wurde, angeboten Ri 15, 1—2 (s. S. 432); vgl. Motivregister unter Ausbietung und Verweigerung.

Zu I, 2. Die Legende vom Knaben David, der Goliath besiegt, enthält folgende Motive:

1. Isai hat 4 Söhne, David ist neben drei Brüdern der jüngste. So hat wohl die Vorlage erzählt. Der Text 17, 12—14 nennt neben David nur drei Brüder. Wenn es heißt, daß die vier nur ein Teil von 8 Söhnen seien, so ist das dem Redaktor zuzuschreiben, der die Angabe mit den 7 bez. 8 Söhnen in cp. 16, 10f. (S. 447) harmonisierte. Die 3 + 1 Brüder finden sich in den Brüdermärchen oft an Stelle der 2 + 1 Brüder, von denen der jüngste (der Däumling usw.) von den Brüdern verfolgt wird und als Retter auftritt (das Trita-Motiv der arischen Mythen s. Motivreg. u. Brüder).

Die Brüder sind dem Kleinen, bei dem sie Herrschaftsgelüste wittern, feindselig und mißgünstig gesinnt, 17, 28f., wie die Söhne Jakobs ihrem Bruder Joseph.

2. Der Knabe David hat bereits in seiner Kindheit Taten verrichtet, die den künftigen Retter kennzeichnen: er hat als Hirtenknabe Löwen und Bären getötet (17, 34—36), vgl. S. 430.

3. Er ist rötlich und von schmuckem Aussehen 17, 42, ähnlich wie in der Berufungslegende 16, 12 und in der Legende vom Harfenspieler David 16, 18; vgl. das Motivregister u. אדמני und Schönheit.

4. Der kleine David besiegt den Riesen Goliath, der in den Zwischenraum zwischen die beiden Heere tritt (s. S. 445) und als Gesamtvertreter der feindlichen Macht zum Zweikampf (s. hierzu S. 453. 463) auffordert (17, 1 ff.). Es ist im Sinne des mythischen Stils der Kampf des alten Jahres mit dem neuen, des Frühlings mit dem Winterriesen, babylonisch gesprochen der Kampf Marduks gegen Tiâmat:

a) Der Name Goliath ist sicher Motivname und dann wohl eine Drachenbezeichnung. Einen Deutungsversuch macht Peiser MVAG 1901, 75. Goliath (baby-

---

[1]) vgl. oben zu 17, 54, wo David ein Zelt im Heere Sauls hat, was dort zur Legende vom Knaben nicht paßt.

[2]) Der Zusatz ist spät. Aber auch die Ersetzung der ausgeschnittenen Drachenglieder durch Vorhäute weist auf späte Zeit. Die literarische Anwendung des mythischen Stils wurde in immer neuen Formen wiederholt.

[3]) Die Episode von Merab, die angeboten und verweigert wurde, ist vielleicht nur dem Legendenmotiv zuliebe eingeschoben (s. S. 455, Anm. 1).

lonisch gallitu, gallatu = Meer im Sinne von Tiâmat) tritt vierzig Tage früh und spät hervor 17, 16. Die vierzig Tage sind kalendarisches Symbol für die Winterzeit, die dem Frühling vorausgeht, es sind die vierzig Tage der Äquinoctialstürme (s. oben S. 139 f. 331).

In 1001 Nacht Recl. 22, 158f. tritt in einer Erzählung, die auf David Bezug nimmt, ein Riese auf, der 40 Helden mit seiner Keule erschlagen kann. Der Erzähler kennt das Motiv der ‚vierzig' und variiert es.

b) Goliath ist 6 Ellen und eine Spanne lang. Die Zahl ist eine Verballhornung der Epagomenenzahl, d. h. der Tagezahl, die Mond- und Sonnenlauf ausgleicht (vgl. S. 331). Die Ausgleichszahl zwischen den lunisolaren Rundzahlen 360 und 365 (bez. 366) ist 5 bez. 5 und ein Bruchteil: ¼. In Ägypten rechnete der Kalender mit 5 Epagomenen. 6 ist die Abrundung für 5¼ nach oben. In der Variante der Riesen-Legende 2 Sam 21, 20 (1 Chr 20, 6) hat der Riese 6 Finger und 6 Zehen.



Abb. 201: Relief von den Toren von Sendschirli.

Eine andere Verballhornung ist 5 weniger eine Spanne, wie wir sie S. 452 in einer auf Babylonien zurückgehenden Riesentöter-Legende finden werden. 1 Chron 2, 23 finden sich in der Tat 5 Ellen bei der Beschreibung eines Riesen.

c) Neben der 40-Zahl und der Epagomenenzahl 6¼ bez. 5¼ fehlt auch die im Legendenstil häufigste Zahl bei der Charakterisierung des Drachenkampfes nicht: die 5. Mit 5 Kieselsteinen wird der Riese getötet 17, 40. Die Epagomenenzahl 5 fanden wir im Legendenstil schon häufig, s. z. B. S. 416. cp. 21, 4 (fünf Brotlaibe) kommt sie noch einmal in der David-Erzählung vor.

d) Der kleine David tritt dem Riesen entgegen (Däumling-Motiv, vgl. Grimm Nr. 37. 45. 136 und s. Motivreg.), wie der kleine, geschmeidige Alexander dem Riesen Poros bei Pseudo-Kallisthenes III, 4 (s. S. 453).

e) Der Riese spricht höhnende Worte 17, 10. 23. 26. 36. So verhöhnt Tiâmat vor dem Kampf den Sieger Marduk, s. S. 11. Das ‚kleine Horn' spricht freche Worte Da 7, s. S. 630.

f) Der Riese will Davids Fleisch den Vögeln zum Fraße geben 17, 44. David antwortet mit derselben Drohung v. 46. Es klingt das mythische Motiv des „Vogelfütterers" an (der mut'im al-ṭair der arabischen mondmythologischen Legende), von dem S. 274 die Rede war, s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 110f. Es ist die Umkehrung des Motivs, nach dem der Drache in der Endzeit von den Raubvögeln verzehrt wird; s. Motivreg. u. Zerstückelung.

g) David nimmt Stab und Schleuder zur Hand. Der Stab ist hier überflüssig, vgl. 2 Sam 23, 21, wo Benaja dem Riesen mit dem Stabe entgegengeht, aber mit der Lanze des Riesen siegt. Der ‚Stab' wird ein mythisches Motiv enthalten. Das Wort maḳḳel ist dasselbe, das den mythischen Jakobsstab 1 Mos 22, 10 bezeichnet (S. 318f.) und den mythischen Stab beim Losorakel Hos 4, 12 vgl. Ez 21, 26. Vgl. Motivreg.

h) David schlägt dem Riesen den Kopf ab; 17, 50f. ist so zu verbinden:

David besiegte den Philister mit Schleuder und Stein[1] *und schlug den Philister tot. Weil er kein Schwert zur Hand hatte, lief er hin, trat auf den Philister,*

[1]) Leßmann, Die Kyrossage in Europa S. 25 vgl. S. 17 weist auf die Parallele in der irischen Lug-Sage (überliefert in dem aus dem 11./12. Jahrh. stammenden Lebor Gabala), in der der Hirte Lug den Balor durch einen Stein aus seiner Schleuder tötet.

ergriff sein Schwert, zog es aus der Scheide und tötete ihn vollends. Dann hieb er ihm den Kopf ab.

Den Kopf bringt er als Triumphstück nach Jerusalem. Vgl. Abb. 201, die einen syrischen Reiter zeigt, der den abgeschlagenen Kopf des Feindes im Triumph trägt; vgl. auch Judith 14, 6. 11.

Das Kopfabschlagen (dreimal hervorgehoben: 17, 46. 51. 54) gehört dem Stil des Jahrmythos im Sinne der vom Mond abgelesenen Motive an. Der abgeschnittene Kopf (den im Mythos oft der Held unter dem Arm trägt) entspricht dem Dunkelmond. Zum abgeschnittenen Kopf in Verbindung mit der „Lanze" als Mondsymbol s. unten S. 444f.

i) Der Sieger tritt auf den gefällten Feind (nicht „neben") 17, 51. Das ist ständiges Triumph-Motiv des Drachenkampfes. So in der Sinuhe-Erzählung in einer ganz ähnlichen Situation (S. 195). Zum „Treten auf den Drachen" vgl. S. 579 und Motivregister. Abb. 124 ist es bildlich dargestellt.

k) Nach 21, 9 (22, 10 Glosse) wird das Schwert Goliaths[1], in das mystische Gewand gehüllt, im Heiligtum aufgehängt[2]. Vielleicht hat das auch 17, 54 in der Vorlage gestanden. Die Bemerkung ist dann durch die zum Knaben David nicht passende vom „Zelte" Davids (s. S. 449) ersetzt. Nach 31, 10 haben die Philister die Rüstung Sauls in ihrem Tempel aufgehängt. Im Gilgameš-Epos hängt der Held die Trophäe nach dem Kampf mit dem Himmelsstier ebenfalls im Heiligtum auf[3].

l) Das Motiv der ausgebotenen Königstochter, das 17, 25 angekündigt ist, ist in der Erzählung vom Goliath-Besieger nicht durchgeführt, wohl aber in der parallelen einfacheren Erzählung von David als dem Sieger über das Heer der Philister (s. S. 449).

m) Der Sieger über den Drachen feiert den Triumph und erhält den Lobpreis (HAOG S. 217ff.). 18, 6f. ist ein Triumph Davids und ein Lobgesang auf den Sieger mitgeteilt. Aber auch dieses Stück gehört wohl zunächst nicht der Goliath-Legende, soweit sie in den Text aufgenommen wurde, sondern der einfacheren Parallelerzählung vom Sieger über das Heer der Philister an.

Dubletten zum Goliathkampf.

Die Erzählung vom Knaben David, der Goliath besiegt, ist in die Davidbiographie eingetragen. Der Stoff ist 2 Sam 21, 15—22 viermal behandelt. Nach 21, 19 hat nicht David, sondern Elḫanan, der Sohn Jairs aus Bethlehem, den Riesen Goliath aus Gath erschlagen, dessen Speerschaft einem Weberbaum glich[4]. Nach 21, 20 erschlug Jonathan, der Neffe Davids, einen Riesen, der sechs Finger und sechs Zehen hatte und Israel verhöhnte. Nach 2 Sam 21, 15 ff. erschlug Abisai den Riesen Dod, dessen Speer 300 Sekel wog und der David bedrohte. Nach 2 Sam 21, 18 er-

[1]) Nach Jos. Ant. VI, 9 bringt er den Kopf in sein Zelt, „das Schwert weihte er Gott". Vgl. Vergil, Aeneis VII, 183—186; Griechen und Römer schmückten ihre Tempel mit den Waffen der besiegten Feinde. Arrian II, 24 stellte Alexander die Belagerungsmaschine, mit der Tyrus erstürmt wurde, im Heiligtum auf; dazu ein tyrisches Schiff, das er mit einer Inschrift versah. Vgl. S. 421 und Judith 16, 20.

[2]) In der Schilderung der Waffen fehlt das Schwert, das sonst eine wichtige Rolle spielt. Schon das spricht dafür, daß der Stoff in die Davidbiographie von zweiter Hand eingetragen ist.

[3]) Es handelt sich wohl um den Phallus des Himmelsstieres. Bei Justin IX, 7, 13 hängt Olympias das Schwert, mit dem ihr Gemahl Philipp ermordet wurde, unter dem Namen Myrtole im Heiligtum des Apollo auf. Vgl. auch Ilias 7, 81ff.

[4]) Die Szene spielt in Nob v. 10 (so mit C. Niebuhr bei Winckler, Gesch. Isr. II, 173 zu lesen). In Nob hing ja das Schwert Goliaths (s. S. 456), das übrigens nach Winckler l. c. wohl v. 16 an der verderbten Stelle genannt ist: חרב statt חרשה zu lesen?

schlug Sibechai den philistäischen Riesen Saph. Nach 2 Sam 23, 21 zog der Löwentöter Benaja einem Riesen mit seinem Stecken entgegen, entriß ihm den Speer und tötete ihn mit dem Speere. Im ganzen sind es vier Recken aus Gath, die in der Davidlegende in die eine Gestalt des Goliath, der 40 Tage das Heer verhöhnt, zusammengezogen sind. Der Name ist in der David-Legende wohl von einem Glossator aus 2 Sam 21, 19 nachträglich eingetragen. Andere Varianten finden sich 1 Chr 20, 4ff. Im Philisterkampf erschlug ein Ḫušathiter den Sippei, einen der Söhne des Rephaim; Elḫanan, der Sohn Ja'irs, erschlug Laḫmi, den Bruder des Goliath und Gath, dessen Speer einem Weberbaum glich; Jonathan, Davids Neffe erschlug einen Riesen, der je 6 Finger und 6 Zehen hatte.

Außerbiblische Parallelen zum Goliathkampf.

1. Eine ganz ähnliche Erzählung, wie die vom Kampf Davids gegen Goliath, finden wir auf ägyptischem Gebiet S. 194ff. Sinuhe tritt einem „Starken", der seinesgleichen nicht hatte und ganz Tenu (Syrien) verwüstet hatte, entgegen. In Gegenwart beider Heere unter Jubel der Weiber und Männer durchbohrte er seinen Nacken mit dem Pfeil und stieß ihn mit der Lanze nieder. Dann trat er auf den Leichnam und stieß das Siegesgeschrei aus. Der syrische Fürst, dessen Gast er war, „schloß ihn in seine Arme".

2. Der Bruder des Sängers und Helden Alkaios, Antemenidas, stand im Dienste des babylonischen Königs Nebukadnezar und kehrte nach heldenhaften Kämpfen heim. Sein Bruder besingt seine Heldentaten (Bergk, Poet. lyr. Graeci Nr. 33):

„Da bist du wiedergekommen von dem Ende der Erde,
haltend den elfenbeinernen, goldgefaßten Griff des Schwertes[1],
nachdem du für die Babylonier einen heißen Kampf
ausgefochten und sie aus der Not errettet hast;
hast du doch einen Krieger getötet, dessen Länge
nur eine Vierfingerbreite an 5 königlichen Ellen fehlen ließ"[2].

Strabo XIII, 2, 3 zitiert das Gedicht des Alkaios[3]. In diesem Falle ist die babylonische Heimat der Stilisierung nach dem Jahrmythos direkt bezeugt. Noch deutlicher ist der „babylonische Stil" bei der Erzählung des Alkaios von der Heldentat des Pittakos, eines der sieben Weisen, der nach XIII, 2, 3 zugleich mit Antemenidas kämpfte und der den Feldherrn Phrynon im Zweikampf besiegte. Alkaios erzählt den Kampf deutlich im Stil des Marduk-Tiâmat-Mythos (Strabo XIII, 1, 38): Pittakos „nahm ein Fischernetz und begann den Kampf; er warf ihm das Netz über und durchbohrte und tötete ihn mit dem Dreizack und Dolch"[4].

3. Herodot VII, 17 berichtet von Artachaios, dem Erbauer des Athos-Kanals[5], der als Retter gefeiert worden sei, er habe fünf Ellen weniger vier Finger breit gemessen. Die Spanne, die die Bruchzahl der Epagomenen vertritt, ist hier abgezogen statt zugezählt.

4. Der Inderkönig Poros, der Gegner Alexanders in Indien, maß nach Pseudo-Kallisthenes III, 4 über 5 Ellen.

---

[1]) Ist es das Schwert des Riesen, das Antemenidas aus dem Kampfe mitbringt? s. zum Schwert Goliaths S. 451.

[2]) *βασιληίων παλαίσταν* (4 Finger breites Maß) *ἀπολείποντα μόνον μίαν παχέων* (Elle, von der Spitze des Ellenbogens bis zur Spitze des Mittelfingers oder 6 *παλαισταί* oder 24 *δάκτυλοι*, also ungefähr 0,525 Meter) *ἀπὺ πέμπων*. S. hierzu S. 450.

[3]) s. Winckler, Gesch. Isr. II, S. 174f.

[4]) *ἁλιευτικὴν ἀναλαβὼν σκευὴν συνέδραμε, καὶ τῷ μεν ἀμφιβλήστρῳ περιέβαλε, τῇ τριαίνῃ δὲ καὶ τῷ ξιφιδίῳ ἔπτιρε καὶ ἀνεῖλε.*

[5]) Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 94. Vgl. oben S. 14, zum Netz S. 421.

Nach Justin (Trogus Pompejus) XII, 8, 1—7 kämpfte Alexander mit Poros, einem der indischen Könige, der ihn als persönlichen Gegner begehrt hatte[1]. Nach Pseudo-Kallisthenes III,4 war der Gegner des kleinen (Arrian II,12), geschmeidigen Alexander über 5 Ellen groß. Poros stürzt beim ersten Angriff kopfüber vom Pferd und wird gefangen genommen. Alexander begnadigt ihn und schickt ihn in sein Reich[2].

5. Einen Zweikampf (ohne Riesen), der an Davids Kampf erinnert, berichtet Strabo VIII, 3, 33 nach Ephoros von Kyme:

Nach gesammelter Heerschar zog Oxylos aus Aitolia heran gegen die Elis beherrschenden Epeier. Da aber die Epeier bewaffnet entgegenrückten, und die Streitkräfte das Gleichgewicht hielten, so traten, nach alter Sitte der Hellenen, der Aitoler Pyraichmes und der Epeier Degmenos zum Zweikampfe auf; Degmenos leicht bewaffnet mit einem Bogen, als werde er den Schwergerüsteten bald erlegen durch den Fernschuß; mit Schleuder und Steintasche[3] Pyraichmes, welcher die List durchschaute; glücklicherweise aber war die Waffenart der Schleuder neuerlich von Aitolern erfunden. Weil nun die Schleuder weiter reichte, so fiel Degmenos, und die Aitoler besetzten das Land und vertrieben die Epeier"[4].

6. Vergil Aen. IX, 586—589 berichtet, daß Megentius die Waffen ablegte und den Sohn des Arceus mit der Schleuder durch ein Stück Blei tötete.

7. Die bei Paulus Diakonus, Langob. 5, 10. 40f. berichteten Zweikampf-Legenden zeigen teilweise die gleichen Motive.

Zu II. In der Erzählung vom Harfenspieler David (s. S. 446f.) ist der an den Hof berufene David ebenfalls kein Knabe mehr, sondern nach der Schilderung einer der Wesire Sauls 16, 18, ein *kriegsgeübter Mann*, ein angesehener Mann (Fürstensohn?) aus dem Stamme Juda, keineswegs ein schlichter Hirtenknabe. Der Erzähler bedient sich zur Stilisierung und zur Hervorhebung bestimmter Ideen mythischer Legenden-Motive:

1. Der Held ist von schöner Gestalt wie der Knabe 17, 42, vgl. 16, 12.

2. Der vom bösen Geist besessene Saul will David mit der Lanze durchbohren (19, 10 vgl. 18, 10f. 20. 33). Die auch sonst auffällig hervorgehobene Lanze Sauls (26, 22 Sauls Lanze in Davids Händen; 2 Sam 1, 6; 31, 4 beim Selbstmord Sauls wohl irrtümlich durch „Schwert" ersetzt, wie man aus 1, 6 schließen darf) gehört zur Mond-Stilisierung, s. S. 444. David flieht (ברח 20, 1) vor dem Feinde aus der Knechtschaft Sauls (s. Motivregister unter Fron).

3. Michal verbirgt ihn[5] vor der Verfolgung durch eine Täuschung, die sie vermittels der Theraphim veranstaltet. Dieses Motiv begegnete uns bereits in der Jakobs-Legende bei der Flucht vor dem ‚Drachen Laban' und wurde S. 323 besprochen. Wie

[1]) Bei Arrian V, 8ff. fehlt der persönliche Zweikampf. Ein anderes Beispiel aus der Alexanderlegende s. S. 340.

[2]) Alexanders Pferd Bukephalos, das er als Jüngling allein zähmen konnte (Plutarch, Alex. 5), starb bei dem Kampf mit Poros (Diodor XVII, 95, Arrian V, 19). Zum geschichtlichen Hergang des Kampfes Alexanders gegen den „hochragenden greisen Fürsten" Poros s. Arrian V, 8ff., Curtius VIII, 43ff. (ohne den legendarischen Zweikampf). Nach Arrian V, 18 war Poros nur an der Schulter verwundbar.

[3]) μετὰ σφενδόνης καὶ πήρας λίθων. So erklärt sich Sept. 1 Sam 17, 50 (Swete I, 581, krit. Anm.): ἐκραταίωσεν Δαυὶδ.... ἐν τῇ σφενδόνῃ καὶ ἐν τῷ λίθῳ.

[4]) Einen Zweikampf zwischen Erigyius, einem Feldherrn Alexanders, und dem „Barbarenführer" Satibarzanes schildert im legendarischen Stil Curtius VII, 19. Der Kampf zwischen dem atheniensischen Faustkämpfer Dioxippos und dem Mazedonier Horrates Curtius IX, 29 erinnert insofern an die Davidlegende, als Dioxippos nur mit einem Knotenstock bewaffnet in den Kampf geht. Er entreißt dem Mazedonier das Schwert, setzt den Fuß auf den Nacken des Liegenden (s, S. 451) und hätte ihn getötet, wenn es nicht Alexander verhindert hätte.

[5]) s. hierzu S. 455[3].

Rheia das baitylion mit einem Ziegenfell umwickelt, um Zeus vor Kronos zu retten so umwickelt Michal den Theraphim mit Ziegenfell und rettet durch die Täuschung David vor Saul (noch ein zweites Motiv steckt darin s. S. 314).

Davids Bund mit Jonathan.

18, 1—4 ist eine Erzählung eingefügt, die den Bund Davids mit Jonathan, dem Sohne Sauls, berichtet. Ich glaube, daß eine Dublette vorliegt. 18, 1—2 erzählt den Freundschaftsbund der beiden und die Aufnahme Davids in das Haus Sauls im Sinne und in der Fortsetzung der Erzählung vom Knaben David, der Goliath besiegte. Zu dieser Erzählungsreihe gehört 19, 1—8, wo Jonathan seinen inzwischen zum Kriegshelden emporgestiegenen Freund vor der Verfolgung durch den eifersüchtigen Saul rettet. 18, 3—4 stammt aus der anderen Erzählungsreihe, die vom Kriegsmann David berichtete, ohne das Goliath-Abenteuer des Knaben David zu kennen. Auf 18, 3 nimmt 20, 8 Bezug: Jonathan und David haben einen ‚Jahve-Bund' geschlossen. Nach 18, 4 gab dabei Jonathan David seinen Waffenrock. Wenn im vorliegenden Texte daneben, und zwar an erster Stelle der ‚Mantel' genannt wird, so ist das einer Erweiterung im Sinne der Prophetenlegende zuzuschreiben. In der Prophetenlegende ist der Mantel das mhthische Herrschaftssymbol (s. die Register). Die Übergabe des Mantels soll die Übertragung des Herrschaftsanspruchs andeuten, wie es 20, 15—17 von Jonathan, 24, 21 f. und 26, 25 von Saul ausgesprochen wird[1].



Abb. 202: Kudurru aus der Zeit des Marduk-nâdin-ahê. Aus King, Babyl. Boundary-Stones in the British Museum Blatt LIV.

[1]) s. Baentsch, David S. 41. 167. Achilleus gibt Patroklos vor dem Kampf seine Rüstung Il. XVI, 129ff. Die witzige Erzählung von der Bekleidung Davids mit Sauls Rüstung vor dem Kampf mit Goliath (17, 38f.) bringt vielleicht die gleiche Idee zum Ausdruck, s. Winckler, Gesch. Isr. II, 178. Zur Dioskuren-Idee (David und Jonathan) s. Motivregister unter קֶשֶׁר und Dioskuren, Freundschaft, Pfeilmotiv.

Wie bei Saul die Lanze, so ist bei Jonathan der Bogen, der 18, 4; 20, 20ff.; 36ff. auffällig hervorgehoben wird, Requisit des mythischen Stils. Die Lanze gehört zum Monde (S. 444), der Bogen zur Sonne (s. HAOG S. 250 f.). Da Michal mit Ištar-Motiven ausgestattet ist, so vertreten die drei (Saul, Jonathan, Michal) im Sinne des mythischen Stils die Trias: Mond, Sonne, Venus[1].

Zur Bogenrüstung s. Abb. 202.

Das weitere Geschick Davids vor seiner Krönung.

Die kriegerischen Erfolge machen David zum Liebling des Volkes. Der Mann aus Juda ist die *Leuchte Israels* (2 Sam 21, 17) geworden durch seine siegreichen Kämpfe. Die Frauen feiern ihn durch Reigen und Gesänge (1 Sam 18, 6 f.). Saul fürchtet, daß David nach der Krone trachtet. Der Bericht darüber 1 Sam 18, 4—15 ist im vorliegenden Texte mit einer Dublette der Erzählung vom Harfenspieler David, dem Saul in krankhaftem Zustande nach dem Leben trachtet, ungeschickt vermengt. Die Fortsetzung der Erzählung vom Kriegshelden David, der Sauls Eifersucht erweckt, bildet dann innerhalb der Komposition die im Drachenkampf-Stil gegebene Erzählung vom Philisterkampf und der Vorzeigung der Philistervorhäute 18, 17—30, die oben S. 448f. besprochen wurde. Vor der dadurch neu geweckten Eifersucht Sauls rettet ihn Jonathan 19, 1—8[2]. Auch diese Eifersuchtserzählung, die zur Goliathreihe gehört, wird mit der Legende vom Harfenspieler vermengt 19, 9—17. Michal rettet hier David, wie vorher Jonathan[3]; den mythologischen Stil und Sinn dieser Legende besprachen wir oben S. 453f.

Die Erzählungsreihe, die vom berühmten Harfenspieler David ausging, bricht, soviel ich sehe, mit der 19, 9—17 vorliegenden Erzählung ab[4]. Die folgenden Erzählungen führen den Faden der beiden Reihen vom Kriegshelden David fort, von denen die eine (I) das Emporsteigen des im Heere Sauls dienenden Kriegers David berichtet, während die andere (II) vom Knaben David, der Goliath besiegte, ausgeht.

I.	II.
Kp. 20 Davids Rettung durch Jonathan, 20, 8 anknüpfend an 18, 3[5].	[19, 1—8 Davids Rettung durch Jonathan, anknüpfend an 18, 1 f.]
22, 9—10 David hat sich, wie aus dem Bericht des Edomiters Doeg,	21, 1—10 Davids Flucht, anknüpfend an die Rettung durch

[1]) Das spricht dafür, daß es eine Überlieferung gab, die die Merab-Episode 18, 17ff., durch die die Legende von der ausgebotenen (und verweigerten) Königstochter kompliziert wird, nicht gekannt hat, s. S. 449, Anm. 3.

[2]) Nach 19, 5 gehört die Erzählung zu der mit dem Goliathabenteuer beginnenden Reihe, die 18, 1—2 den Freundschaftsbund mit Jonathan notiert.

[3]) Die Michal-Erzählung ist Dublette der Rettung durch Jonathan. Die Michal-Episoden der Vorgeschichte sind rein legendarisch. David heiratet Michal erst, als er Juda und Israel einigen will, s. S. 463 f.

[4]) Gegen Baentsch, l. c. S. 42ff.

[5]) Zur kultischen Feier des Neumondes (in Bethlehem) s. S. 429. Der Pfeilschuß als verabredetes Zeichen „am dritten Tage" v. 19f. gehört zum mythischen Stil der Erzählung, s. Motivregister.

der die Vorgänge belauscht hat (Dublette zu 21, 1—10), hervorgeht, in Nob Orakel geholt und Proviant verschafft (die Priester gaben David Orakelbescheid und Wegzehrung; die Bemerkung vom Schwert Goliaths 22, 10 ist ausgleichende Glosse nach 21, 9. Kp. 22, 6—23 erzählt das Strafgericht über die Priesterschaft von Nob.

22, 1—4 (5 späterer Zusatz). David flüchtet sich (von Nob) in die durch Höhlen natürlich gebildete Bergfeste (vgl. v. 4 mit v. 1) Adullam. Hier sammeln sich um ihn 400 Abenteurer aus seiner Heimat. David wird ihr Hauptmann[2].

23, 1—13 David befreit von Adullam aus die von Sauls Heeren besetzte jüdische Stadt Kegila, ermutigt durch das Orakel des Abjathar, der dem über die Priesterschaft von Nob verhängten Blutbade entronnen war.

Saul zieht gegen Kegila. David zieht sich nach einem Orakelbescheid des Abjathar mit seinen 600 Leuten aus Kegila in die Wüste zurück.

Sein Aufenthalt wird durch die dort wohnenden Leute Saul verraten. David zieht sich noch weiter südlich nach Ma'ôn zurück (also in minäisches Gebiet, in das Land Muṣri, s. S. 156f). Saul muß die Verfolgung aufgeben, da die Philister inzwischen in sein Land eingebrochen sind[3].

Michal 19, 9—17. Er kommt nach Nob[1], dessen Priesterschaft sich seiner Sache annimmt. Sie geben ihm die Schaubrote und das Schwert Goliaths.

26, 1—4 David ist in die Wüste Ziph geflüchtet. Sein Aufenthalt wird durch die dort wohnenden Leute an Saul verraten. Saul kommt mit seinem Heere dahin.

---

[1]) Die Naht der Erzählung liegt 19, 18 in den Worten vor: *Nachdem so David geflohen und entronnen war*; R hat die Worte zur Einführung der Sendungserzählung 19, 18—24 benutzt.

[2]) Darunter sind die späteren Helden Davids, wie der 2 Sam 23, 21 genannte Benaja, der mit Löwen kämpfte und (doch wohl bei den Kämpfen im Südland) einen riesigen Muṣriter erschlug.

[3]) Die Zugehörigkeit der eingeschobenen Episode vom Besuche Jonathans 23, 16—18 zu dieser Reihe ist unwahrscheinlich.

[24 Legendarischer Einschub. Saul verfolgt (nach Vertreibung der Philister?) David aufs neue, der sich inzwischen an das Westufer des Toten Meeres nach Engedi zurückgezogen hat. In einer der Höhlen gerät Saul in Davids Hände. David verschont den Gesalbten Jahves und schneidet einen Zipfel von dem Mantel Sauls ab. In einem Zwiegespräch gedenken sie der früheren Zeiten. Saul weint (*Ist das nicht deine Stimme, mein Sohn David?* v. 17) und erkennt die Fügung Jahves an, der David zum Königtum erwählt habe[3]. Darauf zieht Saul heim.]

[26, 5—25 legendarischer Einschub. David begibt sich nachts in das Lager Sauls. Er verschont den Gesalbten Jahves und nimmt als Zeugnis seiner Großmut Lanze und Wassergefäß weg[1]. Von einem Berggipfel aus verhöhnt er Abner, Sauls Feldherrn. Dann beginnt ein Gespräch mit Saul (26, 17 = 24, 17: „*Ist das nicht deine Stimmc, mein Sohn David?*) Saul erkennt die Fügung Jahves im Geschick Davids an und sagt seinen Sieg voraus. Dann kehrt Saul heim[2].]

Kp. 25. In Ma'ôn macht David muṣritische Fürsten (das Gebiet von Ma'ôn gilt als das eines Ḳaleb eng verwandten Stammesverbandes) tributpflichtig. Einer dieser Fürsten ist der „reiche Mann" Nabal, „ein Ḳalebiter", wie eine Glosse zu v. 3 bemerkt. Die Nabal-Legende, die diese Verhältnisse illustriert, wird unten S. 460 besonders besprochen. David nimmt Abigail, die Witwe des „von Jahve erschlagenen" Nabal, zum Weibe und wird dadurch Herr des in Ma'ôn ansässigen Stammes.

Kp. 27. [Kp. 29] Kp. 30. David verbündet sich mit einem Fürsten von Muṣri[4], der ihm die Stadt Zik-

[1 Sam 21, 11—16 David geht zu den Philistern über (zum König Akhiš von Gath), verläßt aber ihr

[1] Als Symbole des Königtums gedacht. Im Sinne des mythischen Stils gehören beide als Mond-Requisiten zusammen; s. Ewald, Gesch. Isr. III, 133, der das bereits erkannte und auf die Alexanderlegende verweist, in der Alexander wie spielend dem Dârâ den königlichen Zauberbecher nimmt. Vielleicht handelt es sich hier auch wirklich um das Gefäß des Becherzaubers, wie bei Joseph (s. S. 339f.), das der König zur Orakelbefragung bei sich trug.

[2] Die Erzählung mit ihrer kraftvollen Rede Davids scheint die ursprünglichere zu sein gegenüber cp. 24. Sie beleuchtet die urwüchsige Volksreligion der vorprophetischen Zeit. — 26, 19 sagt David: *Hat Jahve dich gegen mich aufgereizt, möge er Opferduft zu riechen bekommen* (vgl. hierzu S. 141). v. 19: David fühlt sich vertrieben von Jahves Eigentum, er soll im fremden Lande andern Göttern dienen. Jahve ist im Sinne der Jahve-Volksreligion Ba'al in Israel, wie andere Götter Ba'ale in anderen Ländern sind. Vgl. auch S. 429 Anm. 5 und S. 476.

[3] Zu dem symbolischen Vorgang des Zipfelabschneidens s. S. 436.

[4] Eine Spur von den Eroberungen Davids im muṣritischen Gebiet ist auch

lag zum Aufenthalt anweist. Unter dem Vorwand, gegen jüdische Stämme Krieg zu führen, vernichtet er vielmehr Stämme, die gegen die Judäer feindlich waren, und bereitet so seine Herrschaft in Juda vor. Während er abwesend von Ziklag war (angeblich in Aphek im Heerbann der Philister), haben die Amalekiter sich gerächt und Ziklag geplündert. Auf Grund eines Orakels des Abjathar zieht David gegen die (mythischen) Amalekiter, nachdem ein muṣritischer Jüngling (30, 11 ff.) ihn auf die Spur der Feinde gebracht hat. Er nimmt ihnen die Gefangenen und die Beute ab und schickt einen Teil der Beute an die Vornehmen Judas.

Land wieder, da der König ihn nicht aufnimmt. Parallele zu Kp. 29, s. hierzu unten Anm.] Zu dem legendarischen Einschlag vom Wahnsinn Davids s. unten S. 459.

Kp. 28[1]. Kp. 31. 2 Sam 1. Während David den Strafzug gegen die Amalekiter führt, hat sich Saul in Verzweiflung während des Kampfes gegen die Philister das Leben genommen (s. oben S. 442 f.). Auch Jonathan ist gefallen. David schlägt den Boten, der ihm die Botschaft bringt, nieder und beweint Saul und Jonathan in einem wundervollen Klagelied.

2 Sam 1, 6 ff. enthält einen Bericht über den Tod Sauls, der von 1 Sam 28 abweicht. Er gehört vielleicht der parallelen Quelle an.

2 Sam 2, 1—4. David zieht auf Grund eines Jahve-Orakels nach Hebron. Dort salben ihn die Judäer zum König.

---

2 Sam 23, 21 in der Bemerkung enthalten, daß Benaja, der Held Davids, einen riesigen Muṣriten erschlug. Mit Winckler, Gesch. Isr. II, S. 183 ff. (vgl. Baentsch l. c. S. 83) wird anzunehmen sein, daß erst später daraus eine Vasallenschaft Davids bei den Philistern gemacht worden ist (beim Philisterkönig Akhiš von Gath). Ein solches Verhältnis ist nach dem Vorangegangenen ganz unnatürlich; der Erzähler empfindet das auch, indem er ganz auffälligerweise David cp. 29 von der Teilnahme am Feldzug der Philister ausschließt und nach Ziklag zurückziehen läßt. Hingegen stimmt eine Vasallenschaft in Muṣri aufs beste zu der vorhergehenden Erzählung cp. 23, 14—28 und cp. 25, in der wir David mit den Seinen in Maʿôn, also in Muṣri finden (s. S. 456). Die Angabe, daß ein muṣritischer Jüngling dem Verderben von Muṣri entgangen ist und die Spur der Feinde zeigt (30, 11 ff.), dient nur zur Bestätigung. Ziklag kann dann natürlich nicht identisch sein mit der in den Ruinen von Zuheilika südöstlich von Gaza zu vermutenden Philisterstadt. Vielleicht hat der Anklang des Namens die Verwechslung herbeigeführt.

[1]) Zur Erzählung von der Totenbeschwörerin s. S. 440 ff.

In die beiden Erzählungsfäden sind in der vorliegenden Komposition Legenden eingeschoben. Die Legende von der Großmut Davids gegen Saul, die in Kp. 24 und in der Parallele 26, 5—25 vorliegt, haben wir in die Kolumne eingefügt, weil sie mit den historischen Vorgängen verknüpft ist. Es bleiben noch die folgenden übrig:

1. 1 Sam 19, 18—24. David geht zu Samuel, der in Ramah fern von den Ereignissen lebt. Saul fordert durch Boten die Auslieferung Davids. Dreimal wiederholt sich dasselbe. Die Boten werden von Zügen von ‚Verzückten' (nebi'îm), an deren Spitze doch wohl Samuel zu denken ist, und die sich ‚verzückt gebärden', angesteckt, so daß sie sich ebenfalls ‚verzückt gebärden'. Dann kommt Saul selbst, und auch er wird von der Ekstase ergriffen. Die Erzählung stimmt nicht zu 1 Sam 15, 33: *Samuel aber sah Saul bis an seinen Tod nicht wieder*. Es ist eine Prophetenlegende (s. S. 436), die aber auf Grund echten Milieus gedichtet ist. Wir werden uns das Auftreten der Jünger Samuels in religiöser Erregung in der Tat so zu denken haben. Die Form der prophetischen Ekstase ist dieselbe, wie wir sie auch außerhalb Israels finden. S. 213f. wurde eine ägyptische Erzählung aus Byblos besprochen, in der ein Ekstatiker in gleicher Weise auftritt. Der Sinn wird in beiden Fällen derselbe sein: der König wird von einem Propheten in ekstatischem Zustande gewarnt, sich an einem Sendboten der Gottheit zu vergreifen[1].

2. Die Legende von der Verstellung Davids bei dem Philisterkönig Akhiš von Gath 21, 11—16, die wir oben als Parallele zu cp. 29 erkannten. David stellt sich wahnsinnig, um sich zu retten. Er spricht wie ein Besessener, schlägt an die Torflügel und läßt den Geifer in den Bart fließen. Es liegt dasselbe Motiv vor wie in der Brutussage (Stucken, Astralmythen, S. 552 ff. 570 f., in der Kyrossage bei Xenophon, in der Kyros sich vor seinem Großvater geistesschwach stellt und als ungefährlich entlassen wird, während er später König im Stammlande seines Vaters wird und endlich seinen Großvater stürzt (Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 12ff.), und in der ebenfalls arischen, von Island bis Indien nachgewiesenen Hamletsage (s. Jizrek, Ztschr. des Vereins für Volkskunde 1900, S. 353ff., Hüsing l. c. und Lessmann, Die Kyrossage in Europa S. 35; Stucken, Astralm, S. 568 f.). Auch hier ist übrigens das religionsgeschichtliche Milieu echt. Der Wahnsinnige gilt im Orient als ein Gottgeweihter. Noch heute werden in der islamischen Welt die Irrsinnigen mit Ketten an das Heiligtum geschmiedet. Wer sie nicht verschont, beleidigt die Gottheit, die sich in ihnen geheimnisvoll offenbart.

Von Odysseus erzählt Cicero, de offic. 3, 26 vgl. Plutarch, de Aud. Poet. p. 18, er habe sich wahnsinnig gestellt[2], als Palamedes ihn zum Zuge nach Troja holen wollte. Er spannte Pferd und Stier in ein Joch und säte Salz (Belegstellen bei Roscher, Lexikon der Mythol. III, Sp. 1265). Von Solon erzählt die gleiche List Plutarch, Vita Sol. S. 82 und Justin II, 7, 9ff. Das gleiche Motiv findet sich in der arabischen Legende vom arabischen König Baihas, mit dem Beinamen Naama, der sich verrückt stellte, um Gelegenheit zu finden, seinen Bruder zu rächen, s. Schulten, Anthologia Vet. Hamasa S. 535, und in der persischen Legende von Kai-Khosrev, der als Kind wie David mit Löwen kämpft und später wegen Todesgefahr sich dumm stellt, s. Ewald, Gesch. Isr. III, 116. Baentsch, l. c. S. 168 weist auf das gleiche Motiv in der Erzählung von Nûr ed-Dîn, (1001 Nacht, Recl. Ausg. XV, 57), der sich verrückt stellt (er entblößt

[1]) Der Erzähler sagt, seitdem sei das Sprichwort entstanden: *Ist Saul auch unter den Propheten*? Es ist sehr wohl möglich, daß das Sprichwort existierte, und daß man damit Wahnsinnsausbrüche Sauls verspottete. Er gebärdete sich in seinen Anfällen wie ein Ekstatiker. Die Melancholie Sauls kann sehr wohl historisch sein. Aber daraus folgt nicht, daß die Erzählung aus dem Sprichwort herausgesponnen worden sein müßte. Eine ganz andere Erklärung, auf einem Wortwitz beruhend, der aus dem Gegensinn von שאל und נביא herausgehört wird, findet sich 1 Sam 10, 11 f. und 11, 12 (s. z. St. S. 438 f.).

[2]) David ist πολυμήτις wie Odysseus s. 1 Sam 23, 22, vgl. S. 475.

sein Haupt, rollt die Augen, läßt die Arme schlaff herabhängen, krümmt die Füße, während ihm der Geifer aus dem Munde schäumt), um sein Leben zu retten.

3. Die Nabal-Erzählung cp. 25 ist, wie Winckler, Gesch. Isr. II, 188f. gezeigt hat, Legende, deren historischer Kern oben S. 457 besprochen wurde. Nabal ist hieratischer Name, wie Naḫaš, und bedeutet „Tor". Er ist nach dem Muster des Orion gezeichnet. Der Orion heißt hebräisch Kesil, „der Tor"[1]. Auf Orion werden in der Astralmythologie die Motive des untergehenden und auftauchenden Tamuz übertragen. Der heliakische Aufgang des Gestirns in der Sommersonnenwende stellt ihn als Bringer der neuen Zeit dar, der heliakische Untergang in der Wintersonnenwende als Bringer der Winterzeit. Im letzteren Falle erscheint er als der trunkene, taumelnde Riese, der stirbt (heliakisch untergeht), indem er noch einige Zeit am Himmel hin und her taumelt. Seine Partnerin, das Weib Nabals, Abigail, ist als Ištar gezeichnet. Sie bringt ihrem Manne den Tod zur Zeit der Schafschur, wie Judith ihrem Manne zur Erntezeit (Judith 8, 2) und dem Holofernes, *der soviel Wein trank, wie er niemals an einem Tage seit seiner Geburt getrunken hatte* (12, 20). Die Zeit des Todes ist auch hier die der ‚Schafschur'. Sie steht an Stelle der Erntezeit, wie in der Tamuz-Ištar-Legende, 1 Mos 38, 12ff. und in der Amnon-Legende 13, 23ff., wo Amnon wie Nabal zur Zeit der Schafschur seinen Tod findet. Die Zeit der Schafschur wird also die Zeit des heliakischen Untergangs des Orion, d. h. des Beginnes der Winterzeit für das in Betracht kommende astronomische Zeitalter gewesen sein[2].

Eine ähnliche im Ištar-Stil erzählte Legende findet sich bei Curtius VIII, 11.

Das kulturgeschichtliche Milieu der Nabal-Erzählung hebt Baentsch l. c. S. 75f. mit Recht hervor. Nabal ist ein Fürst mit reichem Land- und Viehbesitz am Rande des Kulturlandes, wie die Gestalten der Vätergeschichten und wie die Heerdenbesitzer, deren Rechte der Codex Hammurabi ordnet (s. S. 296 ff.).

Die Legenden vom Kriegsmann David und vom Harfenspieler David bilden in der dichterischen Überlieferung die Ouvertüre für die Geschichte des Königs David, der Judas Königtum mit Sauls Königtum zum Staate Israel-Juda verband, der für lange Zeit die Hegemonie unter den selbständigen Staaten am Mittelmeere gehabt hat, bis der aramäische Staat Damaskus den Vorrang gewann.

Durch den gesamten Aufriß dieser Erzählung zieht sich als roter Faden die Idee von dem aus hoher Stellung in Wüste und Elend getriebenen und aus dem Elend zum Segenbringer emporsteigenden Retter und Bringer der neuen Zeit — die Idee von Tamuz-Osiris-Adonis. Wir fanden dasselbe Schema bereits in den Joseph-Erzählungen, in den Moses-Erzählungen und in einzelnen Partien der Abrahamserzählungen[3]. H. Winckler hat sich durch diese Tatsache verleiten lassen, die gesamte Vorgeschichte für ungeschichtlich zu erklären. Er sieht in dem Bericht von David, der in Ziklag als muṣriitischer Vasall saß[4], und von hier aus sich zum Herrn von Juda machte, den Anfang des wirklich geschichtlichen Stoffes und stützt seine These

---

[1]) Hi 9, 9; 38, 31; Am 5, 8. Die Auffassung als Orion ist durch die alten Versionen bezeugt. Der Orion gehört zu den Siebengestirnen, wie der große Bär (s. HAOG S. 82. 149; sind etwa kesilîm Jes 13, 10 die großen Siebenergruppen?). Es ist deshalb wohl möglich, daß anderwärts unter Kesil auch der große Bär verstanden wurde (s. Stucken, Astralm. S. 31. 38; Erbt MVAG 1912, Nr. 2, S. 105).

[2]) Hesiod, Erga 598. 609ff. 619, s. Preller, Griech. Myth. I[2], 367; mein Alter der bab. Astronomie[2] S. 87f. Für Hesiods Zeit fällt der heliakische Aufgang des Orion auf den 9. Juli, der heliakische Untergang auf den 15. November.

[3]) vgl. S. 312 und Motivregister u. ברח; zum Fluchtmotiv s. Motivregister.

[4]) Zur Umwandlung in Philistäa s. oben S. 457f., Anm. 4.

durch den Hinweis auf die analoge Erzählung von Reṣôn, dem Begründer des aramäischen Reiches Damaskus, und von dem indischen König Sandracottus, die beide in gleicher Weise wie David zur Herrschaft gelangten:

David:	Reṣôn:
Er war am Hofe Sauls in hoher Stellung. Er wurde nach der Flucht vom Hofe Sauls Hauptmann einer Freibeuterschar.	Nach 1 Kg 11, 23 ff. war Reṣôn am Hofe Hadadezers, des Königs des aramäischen Staates Ṣoba.
Mit ihr eroberte er judäisches Gebiet und wurde zum Könige von Juda und schließlich zum Könige des Reiches Israel-Juda gekrönt.	Er wird nach seiner Flucht Hauptmann einer Freibeuterschar und erobert mit ihr Damaskus und wird König eines aramäischen Staates.

Sandracottus.

Justin (Pompejus Trogus) XV, 4, 15—21: „Sandracottus, der in Indien die Freiheit in Sklaverei verwandelt hat, war von niederer Herkunft, aber durch einen hohen Wink der Gottheit war er getrieben worden, königliche Macht zu erstreben (vgl. Arrian V, 6). Als er einst durch seine Keckheit den König Nandrus beleidigt hatte[1] und von dem König zur Hinrichtung bestimmt worden war, hatte er durch die Schnelligkeit seiner Füße Rettung gefunden. Als er nun infolge der Ermattung vom Schlafe überwältigt dalag, trat ein Löwe von ungeheurer Gestalt zu dem Schlafenden, leckte ihm den herabrinnenden Schweiß ab und verließ den Erwachten unter Liebkosungen. Durch dieses Wunderzeichen zur Hoffnung auf den Thron angeregt, sammelte er eine Räuberschar und reizte die Inder zu einer neuen Herrschaft auf. Er rüstete gegen die Statthalter Alexanders .... und kam in den Besitz von Indien."

Die Alexander-Legende, der die Erzählung über Sandracottus angehört, kennt auch das Motiv des Wahnsinns, das in der Geschichte Sauls und Davids die Ursache zur Gefährdung und Flucht Davids bildet:

Arrian 4, 8, 4—9. Bei einem Opferfeste preist Kleitos Philippus' Taten zu Ungunsten Alexanders. Alexander will sich auf Kleitos stürzen, wird aber von den Mitzechern festgehalten[2]. Er reißt sich los und durchbohrt Kleitos mit einer Lanze oder, wie andere sagen, mit einem Wurfspeer eines Soldaten der Leibwache. „Aristobulus sagt (wie Arrian hinzufügt) nicht, wodurch die Wut Alexanders entstand, er gibt allein Kleitos die Schuld. Er sei, als Alexander auf ihn losstürzte, um ihn zu durchbohren, von dem Führer der Leibwache bis an den Burggraben geführt worden. Er habe sich aber nicht ruhig verhalten, sondern sei wieder in den Saal zurückgekehrt, wo Alexander gerade nach ihm rief. Da habe er gerufen: ‚Hier bin ich ja'. So sei er von dem Wurfspeere getroffen worden." Die legendarische Überlieferung weiß also auch von einem Wahnsinn des Königs[3] und von einer (vorübergehenden) Rettung des Kleitos.

---

[1]) Worin die „Keckheit" bestand, wird aus der Alexander-Legende zu ergänzen sein, die sogleich nach Arrian und Justin berichtet werden soll. Auch Sandracottus wird seine Taten über die des Nandrus erhoben haben.

[2]) Nach Justin IX, 7, 3 ff., der dieselbe Szene XII, 6 etwas anders erzählt (s. Anm. 3) kam ein solcher Streit schon zwischen Alexander und seinem Vater Philipp zum Ausbruch. Philipp wird nur mit Mühe zurückgehalten, Alexander mit dem Schwert zu durchbohren. Alexander flüchtet. Philipp ruft ihn in milder Stimmung zurück.

[3]) Justin XII, 6 spricht von „rasender Leidenschaft", die Alexander dazu treibt, mit dem Schwert eines Trabanten Kleitos zu ermorden, und die ihn dann zur Reue treibt, so daß er selbst sterben will. Auch Curtius VIII, 4—6 schildert die Szene ausführlich. Zu dieser Reue Alexanders s. S. 470.

Daß in den Erzählungen von David, Reṣôn und in der Alexanderlegende das gleiche mythische Schema die Erzählung beeinflußt, ist nicht zu leugnen. Gleichwohl wird man sich hüten müssen, die Geschichte in Idee aufzulösen. Bei Beurteilung der Moseserzählungen ist die voreilige Schlußfolgeıung, die im Hinblick auf die legendäre Einkleidung, insbesondere der Jugendgeschichte, die Geschichtlichkeit preisgeben wollte, längst überwunden. Sie ist bei David ebenso unberechtigt. Sowohl in der Legende vom Kriegsmann David, der, aus vornehmem jüdischen Geschlecht stammend, am Hofe Sauls Heldentaten verrichtet und vor der Eifersucht des Königs fliehen muß, wie in der Legende vom Harfenspieler und Sänger David wird geschichtliches Material verarbeitet sein. Der Harfenspieler bildet die Voraussetzung für den Sänger und Dichter David, dem die Überlieferung Psalmen zuschreibt[1]. Auch in der Legende vom Harfenspieler wird wirkliche Überlieferung stecken, wie in der Legende vom Kriegsmann David am Hofe Sauls. Sänger und Helden kennt die antike Geschichte oft in einer Person, z. B. in Alkaios nach Strabos Schilderung (XIII, 1, 38 f.[2]).

Die Legenden sind aber durchaus nicht nur der „Lust zum Fabulieren" zuzuschreiben, sie bringen vielmehr politisch-religiöse Ideen zum Ausdruck, als deren Träger die Überlieferung David verherrlichen wollte. David ist die „Leuchte Israels"[3] geworden. Der Verherrlichung dieser Tatsache dienen die Legenden. Sie verhalten sich zur eigentlichen Historie etwa wie die fränkische Legende von Karl dem Großen zur geschichtlichen Gestalt des großen Kaisers, in dem die mittelalterliche Überlieferung den Träger der Volksideale und der Volkshoffnungen sah, wie Israel in David. Wie bei allen Rettergestalten ist insbesondere die Jugend von Mythos und Prophetenlegende umrankt.

Der König David.

Nach 2 Sam 5, 4 f. hat David 7 Jahre und 6 Monate als König von Juda in Hebron und ungefähr 33 Jahre als König von Israel-Juda in Jerusalem residiert. 40 ist abgerundete Sinnzahl (vgl. S. 139f.) im Sinne des S. 112ff. besprochenen Systems[4]. Die Zeit, die für den historischen David

---

[1]) Amos 6, 5 kann nicht als Beweis gelten: „*Wie David*" stört das Versmaß und gilt deshalb als Glosse, der Text ist sicher verdorben. Sept. hat ὡς ἑστηκότα, dem hebräisch כעמד entsprechen würde. Zum Dichter David s. S. 480.

[2]) Zum Sieg des Bruders des Alkaios über den Riesen, wodurch die Babylonier aus der Not befreit wurden, wie die Israeliten durch David s. S. 452.

[3]) nêr Jisrael, so wird er in einem Bruchstück der Heroenerzählungen 2 Sam 21, 17 genannt. Das erinnert an die Tendenz der islamischen Überlieferung, den Heros Muhammed als „Licht" darzustellen. Diesem Zwecke dient die Muhammed-Legende ebenso wie die David-Legende. Zum messianischen Charakter des Ausdruckes s. S. 475.

[4]) Ebenso sind die 40 Jahre zu beurteilen, während deren der Richter Othniel „dem Lande Ruhe verschafft" (Ri 3, 11), und wohl auch die 40 Jahre des Jehoas von Juda (2 Kg 12, 1). Das Zahlensystem, dem zuliebe die Regierungszeiten zurechtgerückt, wohl auch hier und da (unter den Richtern wie unter den Königen Nordisraels) ein unbedeutender Herrscher ausgelassen worden ist, hört nicht, wie Baentsch, David

in Betracht kommt, ist sicher auf die Wende des zweiten und ersten Jahrtausends vor Christi anzusetzen. Nach 2 Sam 2 wurde David, nachdem er auf ein Jahve-Orakel das (wohl früher von ihm eroberte) Hebron zum Königssitz gewählt hatte, zum König von Juda gekrönt.

In Israel hatte inzwischen Abner, der Wesir und Feldherr Sauls, Eš-ba'al, den Sohn Sauls, zum König ausrufen lassen, 2 Sam 2, 8—10.

Der im Namen enthaltene Gottesname ba'al (Ešba'al „Mann des Ba'al" zeigt, daß die Volksreligion in Israel der außerisraelitischen Ba'al-Verehrung nahe stand. Jahve galt als ba'al („Herr") seines Landes, wie die anderen Götter Ba'ale ihres Landes waren. Die gleiche Anschauung fanden wir S. 457, Anm. 2 im Munde Davids. Die spätere Gechichtsschreibung nahm daran Anstoß und verunstaltete den Namen zu Išbošeth „Mann der Schande" (Sept. und Jos. Ἰσβοσθέ). Dieselbe Umnennung liegt bei dem anderen Sohne Sauls Meriba'al vor cp. 9, der auch Mephibošeth genannt wird (S. 469).

David zog mit seinem Heere Ešba'al entgegen, der im Ostjordanlande in Maḫanaim seinen Königssitz errichtet hatte. Bei Gibeon kommt es zum Kampf (2 Sam 2, 12—3, 1).

Der Kampf beginnt nach der Legende mit Turnieren, wie in der Goliathlegende und in der S. 466 zitierten islamischen Legende. Der Schauplatz ist der „Teich von Gibeon", an dessen beiden Seiten sich die Heere gegenüberstehen. Zuerst kämpfen 12 gegen 12 und töten sich gegenseitig. Dann wird nach einer anderen Quelle erzählt, daß drei Söhne Ṣerujas am Kampfe teilnehmen (vgl. die Parallelen aus der klassischen Literatur S. 453). Die Benjaminiten fliehen, Asahel verfolgt dann während der allgemeinen Schlacht Abner und wird mit der Lanze Abners getötet[1]. Der Krieg endigt mit dem Rückzug des Ešba'al nach Maḫanaim und wird in dem folgenden Jahre fortgesetzt. Der legendarische Stil der Erzählung erklärt auch die Angabe, daß 360 benjaminitische Krieger getötet seien, von Davids Kriegern 19 + 1. Die 20 ist Sonnenzahl (s. HAOG S. 198), 360 die Zahl der Tage des Sonnenjahres ohne die 5 Epagomenen. Diesem kalendarischen Stil entspricht die Bemerkung: *dann* (nach dem Begräbnis Asahels in Bethlehem) *marschierte Joab mit seinen Leuten die ganze Nacht hindurch, bis ihnen zu Hebron der Tag anbrach.*

Nach dem unglücklichen Feldzuge rückt Abner von Ešba'al ab und verhandelt mit David (2 Sam 3, 6—39). David verlangt zur Sicherung seiner politischen Pläne, daß ihm Sauls Tochter Michal zum Weibe gegeben wird, die mit Palṭiel, „einem Sohne Niemands" (La-iš)[2] verheiratet war. Die Heirat Michals mit David kommt zustande. Abner wird von Joab in Ausübung der Blutrache ermordet.

Das wird trotz der novellistischen Einkleidung, die in kulturgeschichtlich interessanter Weise die Stellung und Rechtlosigkeit der Frau illustriert, einen geschichtlichen Kern haben. Die Michal der Vorgeschichte (S. 449) gehört der Legende an, wie Marquart, Fundamente S. 24 zuerst erkannt hat (s. hierzu Winckler, Gesch. Isr. II, 180). Zur politischen Bedeutung einer solchen Heirat vergleiche Justin I, 10, 14: „Darius nahm im Anfang seiner Regierung eine Tochter des Cyrus zur Ge-

---

S. 91 meint, mit Salomo auf. Zu dem Zahlenschema nach der Reichsteilung (Jensen, Gilg.-Epos S. 551 ff.) S. 462[4].

[1]) Ab-ner „der Vater ist die Leuchte" ist Mondname. Die Lanze gehört zum Mond s. S. 444.

[2]) La-iš = assyr. apil lâ manman (s. S. 418f.). Dieselbe verächtliche Bedeutung hat der Name Lodebar 9, 4; 17, 27. Die ganze kleinbürgerliche Novelle, die natürlich zu einer Königstochter nicht paßt, gehört der Überlieferung an, die im Legendenstil zugleich Saul verächtlich macht (s. S. 464).

mahlin (nach Herodot III, 88 die zwei Töchter) in der Absicht, durch diese Ehe mit einer Königstochter seine Regierung zu befestigen, damit sie nicht sowohl auf einen Fremden übergegangen zu sein, als vielmehr an das Haus des Cyrus zurückgekommen zu sein scheine." Die gleiche politische Absicht hat David bei seiner Heirat mit Sauls Tochter Michal. Ein Kind hat sie von David nach 2 Sam 3, 2—5 nie gehabt. Sie wird behandelt worden sein wie die 10 Frauen Davids 2 Sam 20, 3 und wird auch zeitlebens eine Gegnerin der davidischen Herrschaft geblieben sein. Das deutet die Überlieferung durch die Erzählung von ihrer Verhöhnung Davids beim Tanz vor der Bundeslade an, s. S. 466f.

Nachdem Abner ermordet worden ist, verschaffen zwei Heerführer Ešba'als David die Herrschaft Sauls mit Gewalt (2 Sam 4).

Sie dringen in das Haus Ešba'als ein, schlagen ihm den Kopf ab und bringen ihn nach Hebron. Die Schilderung der kläglichen Haushaltung Ešba'als (4, 5 f.: Ešba'al ist beim Mittagsschlaf, auch die Pförtnerin ist eingenickt, als die Mörder eindringen) gehört zum Stil der Legende (s. unten 463, Anm. 3; 471). Das Verhalten Davids, der dem Überbringer des Kopfes Hände und Füße abschlagen läßt und ihn am Teiche von Hebron aufhängt, ist ebenfalls legendarisch.

Dann wird David von den Vertretern der Stämme Israels auf Grund eines von Jahve geschlossenen Vertrages zum König über Israel gesalbt (2 Sam 5, 1—3). Nach der Krönung in Hebron soll David Jerusalem erobert haben (5, 6—16), das bisher wohl unter ägyptischer Oberherrschaft in den Händen eines kanaanäischen Regenten (eines Jebusiters) geblieben war, wie wir es in der Amarnazeit fanden[1]. David baut hier seinen Palast und gibt der eroberten Stadt neben dem alten Namen, der beibehalten wird, einen neuen Namen: Davids-Stadt, genau wie es die Assyrerkönige in solchen Fällen getan haben[2].

Die sprichwörtliche Redensart von den *Blinden und Lahmen*, die die Stadt verteidigen und die David *in der Seele verhaßt* sind, ist in dem vorliegenden verdorbenen Text nicht mehr recht verständlich. Vielleicht liegt eine ähnliche verächtliche Bezeichnung der verhaßten Gegner vor, wie in der ägyptischen Bezeichnung der Hyksos und Hebräer als Aussätzige und Krätzige (S. 348ff.) und wie in der gehässigen Schilderung der Mutter Jerobeams (S. 469. 505). Die Nachricht, daß der König Ḥiram von Tyrus (nur der Vater des Ḥiram der Salomozeit könnte in Betracht kommen) beim Ausbau der Ṣionsburg Material lieferte, ist vielleicht aus der Geschichte Salomos auf David übertragen.

Das Geschick der Lade und ihre Überführung nach Jerusalem.

S. 388ff. ist die „Lade" als Kultstück der mosaischen Zeit und als Kriegssymbol der nachmosaischen Zeit ausführlich besprochen worden. In Kanaan war sie im *Hause Gottes* in Šilo untergebracht worden. Hier hütet sie der Richter und Priester Eli und seine Söhne (1 Sam 3—4). In einem der Kämpfe gegen die Philister, bei dem die Lade als Manifestation der Gegenwart Gottes getragen wurde, fiel das Heiligtum in die Hände der Philister (vgl. S. 388).

Ps 78, dem gute alte Quellen zugrunde liegen, schildert die Tragödie mit den Worten (v. 60—64):

---

[1]) Nach 5, 7 und 9 existierte bereits das befestigte Ṣion, das David dann Davidsstadt nannte.

[2]) vgl. „Asarhaddonsburg", „Sanheribsfeste". S. Winckler, Gesch. Isr. II, S. 251f. zu 2 Sam 5, 9; 1 Chr 11, 7.

Gott gab hier seine Wohnung zu Šilo, das Zelt, da er unter Menschen wohnte,
er gab seine Macht gefangen und seine Zierde in Feindes Hand,
er übergab dem Schwert sein Volk, und erzürnte wider sein Erbe;
seine Jünglinge faßte das Feuer und seine Jungfrauen blieben ohne Hochzeitslied,
seine Priester fielen durchs Schwert und seine Witwen beweinten sie nicht[1].

Die Philister brachten die Lade nach Asdod (1 Sam 5, 1) und stellten sie im Adyton ihres Tempels neben der Dagon-Statue auf[2].

Die Folge ist, daß die Statue Dagons herabstürzt[3], und daß schwere Plagen über Asdod kommen. Ebenso geht es, als die Lade nach Gath und Ekron übergeführt wird. Irgendwo (wohl in 5, 6) muß die Angabe ausgefallen sein, daß die Gottesstrafe in einer Mäuseplage bestand, wie 6, 5 nachträglich berichtet wird. Eine andere Plage besteht in einer Beulen verursachenden Krankheit.

מחומת מות 1 Sam 5, 9 und 11 ist „panischer Schrecken" (Sach 14, 13 „Gottesschrecken"). Zur Sühne haben die Philister fünf goldene Mäuse[4] gestiftet[5].

Nach dem Gottesschrecken bringen 5 Fürsten[6] der Philister nach 7 Monaten die Lade auf Rat ihrer Wahrsager auf einem Wagen angeblich nach Beth-Šemeš (im Gebirge Juda, s. S. 237 f.) 1 Sam 6, 12—20 (vgl. S. 389).

Bei dem Felde eines gewissen Josua bleibt der Wagen stehen. Die Philister opfern hier bei einem *großen Stein*, der „bis heute" Zeuge (עֵד) jener Begebenheit ist, die Kühe, die den Wagen zogen, zu Ehren Jahves.

Der ganz unvermittelt auftretende „Josua" ist wohl um des Motivnamens willen eingefügt. Josua heißt „Erretter", ist Motivname der Errettererwartung (S. 413), die mit der Lade verbunden ist, s. S. 384. Auch der Tod der 70 Söhne Jeḫonjas, die die Lade besahen, ist legendarischer Zug.

Von Beth-Šemeš holten die Leute von Ḳirjath Jearim die Lade und ließen sie durch Eleazar im Hause Abinadabs ‚auf der Höhe' hüten (7, 1).

Über das weitere Geschick der Lade müssen verschiedene Legenden im Umlauf gewesen sein.

Nach 2 Sam 6, 1 ff. holt David die Lade, die *nach dem Namen Jahve Ṣebaoth, der über Kerubim thront*, genannt ist, aus Ba'al Juda aus dem Hause Abinadabs. Die beiden Söhne Abinadabs, Uzza und Aḫjô, geleiteten den Wagen, vor dem David und die Vertreter der Stämme unter Musik im heiligen Tanzschritt vorangingen[7]. Uzza greift nach der Lade und stirbt. Von abergläubischer Furcht ergriffen läßt sie David 3 Monate im Hause des Obed Edom aus Gath stehen[8]. Später holt er sie nach Jerusalem und hält eine 7tägige kultische Feier ab.

---

[1]) Bericht im Stil der Fluchzeitschilderung, s. HAOG, S. 214 ff.

[2]) Die Wegführung der Lade hat die gleiche politische Bedeutung, wie die Wegführung der Götterstatuen bei anderen Völkern (vgl. HAOG S. 209). Wenn 2 Sam 5, 21 David fremde Götterstatuen wegführt (sie wurden nach 1 Kg 11, 7 auf dem Ölberg aufgestellt), so ist das umgekehrt das gleiche Verfahren. Vgl. S. 475 f.

[3]) S. 281 wurde ein babylonisches Beispiel für einen im Adyton sich ereignenden Gottesschrecken mitgeteilt. Zum miftan (Stufenpostament) s. S. 642.

[4]) Die Abbilder der Beulen beruhen wohl auf Mißverständnis.

[5]) Goldene Mäuse als Weihgeschenke in Südarabien s. bei Nielsen, Altarab. Mondreligion S. 120. Heilige Mäuse wurden zu Chrysa im Tempel des Apollo gehalten, s. Strabo XIII, 1, 48.

[6]) Fünf Fürsten der fünf Städte weihen fünf Mäuse. Zur 5 s. Motivregister.

[7]) vgl. hierzu Fries, MVAG 1910, Nr. 2—4, S. 102 ff. und unten S. 480[4].

[8]) Die Sache ist dunkel. Das Verhalten Davids, der über Jahve ergrimmt,

Die verzwickte und teilweise unklare Wanderung der Lade in der vorliegenden Komposition des Textes wird ausgefallene politische Kämpfe innerhalb Israels verdecken. Insbesondere dürfte hinter der Überführung der Lade auf judäisches Gebiet eine Erinnerung an eine Eroberung der Lade durch David liegen[1]. Darin wird Winckler, Gesch. Isr. II, 199 ff. recht haben, wenn auch seine Annahme, nach der die Lade ursprünglich nur das Heiligtum Benjamins war[2], irrtümlich ist.

Eine andere Überlieferung (aus einer Biographie Davids stammend?) scheint Ps 132 zugrunde zu liegen[3]. Danach hätte David nach dem Verbleib der Lade geforscht. Er hat erfahren, daß sie „in Ephrata" sei, und hat sie in Sede Jaar („Waldgefilde") wirklich gefunden. „Sede Jaar" ist identisch mit Ḳirjath Jearim („Waldstadt")[4]. Nach der Entdeckung der Lade hat David dann Jahve, „dem Starken in Jakob", einen Schwur getan (Ps 132, 3—5):

Nicht will ich kommen ins Zelt meines Hauses, nicht steigen auf das Bett meines Lagers,
nicht geben Schlaf meinen Augen, meinen Wimpern Schlummer,
bis daß ich finde einen Ort für Jahve, Wohnung für seine Lade.

Der Ort, den David für die Lade bestimmte, war die Burg Ṣion, die das Heiligtum mit umfaßte (s. zu migdal S. 169). David sagt (Ps 132, 7—8):

Laßt sie uns bringen zu seinen Wohnungen,
huldigen dem Schemel seiner Füße.
Auf, Jahve, zu deiner Ruhestatt,
du und die Lade deiner Macht.

2 Sam 6, 12 ff. erzählt die Überführung der Lade nach der Burg. In priesterlicher Linnenkleidung tanzt David bei der Überführung nach Jerusalem vor der Lade[5]. Das Verhalten Michals, die David verspottet,

---

verrät noch dieselbe niedere Stufe der Jahve-Volksreligion (er gerät in Unwillen und Furcht über den auflodernden Zorn Jahves), die wir S. 457[2] fanden. Bringt er etwa die Lade deshalb zu einem philistäischen Manne, weil er vermutet, daß jetzt der Gott der Philister Interesse an der aus seinem Tempel weggeführten Lade hat? Das Wortspiel פרץ פרץ 2 Sam 6, 8 könnte vielleicht Aufschluß geben, wenn es verständlich wäre (vgl. Winckler F. III, 432).

1) Die Verse 65 und 66 von Ps 78, der auf guten alten Quellen ruht und stark judäische Tendenz hat, werden auf die Vernichtung der Philister gedeutet. Ganz unmöglich scheint es mir nicht, daß sie sich ursprünglich auf Kämpfe Davids gegen Israel um den Besitz der Lade und der Königsherrschaft beziehen.

2) Ri 21, 19 feiern die Benjaminiten in Silo ein Fest. Es ist aber nicht anzunehmen, daß es auf Benjamin beschränkt war.

3) Benutzt der Dichter des Psalms etwa ein Lied, das die Einholung der Lade durch David besungen hat? V. 9 f. ist nachträgliches Zitat aus 2 Chr 6, 41 f. S. Duhm, Psalmen 278 ff., der den Psalm unter unzureichenden Gründen für nachexilisch erklärt.

4) Vgl. 1 Chr 2, 50: „Ḳirjath Jearim ein Sohn des Ephrata".

5) V. 13 kann nicht heißen: *nach je 6 Schritten ein Opfer.* 6 Tage dauerte der Ritus, am 7. Tage fand das Opferfest statt. Das wird der Sinn sein. Religiöse Tänze finden sich 2 Mos 15, 20 (Mirjam), Ri 11, 34 (Jephta), Judith 15, 12. Hesiod, Theog. 4 tanzen die Musen um Jupiters Altar. Plato, de legibus VII, p. 815 sagt, daß die Götter durch Tanz geehrt werden. Theseus führt in den Hymnen des Kallimachos (in Del. 301 f. 312) wie David den heiligen Tanzreigen an. Zu den Kulttänzen s. Fries, MVAG 1910, Nr. 2—4, S. 94 ff. und zu unsrer Stelle S. 465 und 480.

bringt den Ingrimm der Königstochter Israels gegenüber der neuen judäischen Königsherrschaft zum Ausdruck (S. 463f.). Mit der Überführung der Lade nach Ṣion war der Übergang der Herrschaft Israels an David besiegelt. Ps 78, 67—69 bringt das besonders deutlich zum Ausdruck[1]:

Und der Herr verwarf das Zelt Josephs, erwählte nicht den Stamm Ephraim[2],
sondern erwählte den Stamm Juda, den Berg Ṣion, den er liebte;
und er baute gleich Himmelshöhen sein Heiligtum, gleich der Erde, die er für ewig gegründet[3].

Der Opferdienst und die Orakelbefragung wurde Abjathar, dem Nachkommen Elis, übertragen, der dem Strafgericht Sauls über die Priesterschaft von Nob entkommen war und das Orakel-Ephod aus Nob zu David übergeführt hatte.

Das Verhalten Davids zeigt, daß die Angaben über das Zelt und die Lade Jahve's im Priesterkodex einer faktischen geschichtlichen Vergangenheit entsprechen. Wenn David die Sanktionierung Jerusalems durch Aufstellung eines Heiligtumes vollzog, so wird er sich gewiß sorgfältig nach alten Traditionen gerichtet haben. Wie hätte sonst die Errichtung des Heiligtums den gewünschten Eindruck auf das Volk machen können. Daß solche Traditionen (sogar vielleicht in schriftlicher Aufzeichnung) vorhanden waren, zeigen spätere Vorgänge. Es dürfte zu dem guten Überlieferungsmaterial gehören, mit dem die Chronik an einigen Stellen überrascht, wenn 1 Chr 28, 11 ff. von *Modellen* (tabnît, s. S. 381), die Rede ist, die dem künftigen Erbauer des Tempels übergeben werden. Nach v. 19 existierte eine Schrift über die alten kultischen Einrichtungen. Nach einer kühnen Konjektur Klostermanns würde sie von der Hand des Propheten Gad stammen, der 2 Sa 24, 18 ff. die Anweisungen zum Altarbau gibt (1 Chr 28, 19): *Das Ganze in einer Schrift Gads* (מ zu tilgen mit Sept.), *des Sehers* (גָּד הַחֹזֶה wie 1 Chr 29, 30), *für ihn zur Unterweisung* (l. mit Sept. und Targ. לְהַשְׂכִּיל) *über die Einrichtungen des Modells*, s. hierzu Klostermann, Gesch. Isr. 170 f.

Zur politisch-religiösen Bedeutung der Lade auf Ṣion s. unten S. 476. 478.

Daß die Lade noch weiter als Kriegsheiligtum mit in den Kampf genommen wurde, ist unwahrscheinlich. Die Stelle 2 Chr 35, 3 ist nicht zwingend. Die religiöse Vertiefung der prophetischen Zeit konnte auf diese kompakte Garantierung der Gegenwart Jahves wohl verzichten.

Die Kriege des Königs David.

Von einem Kriege Davids gegen die Philister berichtet 2 Sam 5, 17—25. Zu diesen Kämpfen gehören die Bruchstücke von Riesentöter-Legenden 21, 15—22, die S. 451f. besprochen wurden. Sie enthalten offenbar Spuren alter Quellen und guter Überlieferung.

Die schöne Erzählung von David, der Wasser aus dem Brunnen vom Tore zu Bethlehem begehrt, 2 Sam 23, 15 ff. (s. Motivreg. מים), die hierher gehört, wird 4 Makk 3, 6—16 weitergesponnen und philosophisch ausgedeutet. Baentsch, David S. 101 macht auch hier auf die Alexander-Legende (Arrian VI, 26, 2) aufmerksam. Wie David das Wasser, das die drei von den Dreißig Davids ihm holten, als Trankopfer vor Jahve ausgießt, weil er die Labung nicht haben will, die gleichsam das Blut seiner Helden darstellt, so soll Alexander das ihm im Helm gebrachte

[1]) s. zu dem Psalm oben S. 464f. und 474 f.

[2]) Benjamins Rivale beim Kampf um das älteste Königtum in Israel.

[3]) Das Heiligtum ist also Abbild des himmlischen Palastes (s. oben S. 320f.) und repräsentiert die gesamte Erde, d. h. dem Sinne nach: es ist der Nabel der Erde (s. S. 320f. 427[3] und S. 621 zu Ez 5, 5).

Wasser weggegossen haben, weil er nicht trinken wollte, während seine Krieger dursteten[1]. Abb. 203 zeigt eine kultische Wasserausgießung aus späterer Zeit.

5, 23 ff. erteilt Jahve ein Orakel durch ein „*Geräusch aus den Wipfeln der Bakasträucher*". Winckler F III, 215 f. meint wegen בכאים (vgl. die Ortschaft בכים, mit der ebenfalls das Klagemotiv verbunden ist Ri 2, 1. 5.; Sept. *κλαυθμός*,), daß an Klagelaute zu denken ist. Die Nacht des Schreiens ist die Entscheidungsnacht im Tamuz-Stil. In altgriechischer Zeit hötre man in Dodona Orakel des Zeus u. a. aus dem Rauschen der Eiche, s. Gruppe, Griech. Myth. I, S. 355.

Über die chronologische Anordnung der Ereignisse nach der Königssalbung herrscht große Unsicherheit. Die erste Tat wird die blutige Ausrottung des Hauses Sauls gewesen sein. Sie ist in einen Anhang verwiesen, cp. 21. In der Reihenfolge des vorliegenden Textes ist nur der Akt der Großmut gegen Meriba'al erhalten.



Abb. 203: Stele des Jehaumelech, König von Gebal (Byblos) aus dem 5. Jahrh. v. Chr. Der König J. in persischer Tracht bringt ein Trankopfer vor der Gottheit dar. Darüber die Sonnenscheibe. Corpus Inscr. Semit. I, 1 Tab. 1.

Die Erzählung cp. 21 ist mit einer Legende verwoben, die die despotische Grausamkeit verhüllen sollte. Eine Hungersnot in Israel wird durch ein Orakel als Folge des Zornes Gottes über eine ungeheure Blutschuld Sauls gegenüber den Gibeoniten erklärt. Auf Davids Anfrage verlangen die Gibeoniten die Auslieferung von 7 Männern aus dem Hause Sauls, die sie vor Jahve am Bergheiligtum zur Sühne töten wollen. Zwei Söhne der Riṣpa, eines der Weiber Sauls, und 5 Enkel[2], Söhne der Merab, werden so getötet. Sie werden „*in den ersten Tagen der Ernte*" „*vor Jahve aufgehängt*" (s. S. 415). Die Termini wie die Art der Hinrichtung haben mythisch-religiösen Sinn. Zur Erntezeit (s. Motivreg.) als Zeit der Tyrannentötung s. S. 460. Zum „*Aufhängen vor Jahve*" s. S. 415. Das Begräbnis wird den Fluchgeweihten verweigert. Riṣpa sitzt im Trauergewand bei der Leiche der Söhne und scheucht die Raubvögel fort, eine israelitische Niobe und Antigone. David läßt schließlich die 7 samt den aus Jabes in Gilead überführten Leichen Sauls und Jonathans in Sela, dem Be-

[1]) Curtius Rufus 7, 20 gibt Alexander das Wasser einfach zurück; bei Arrian VI, 26 gießt er es, wie David, im Angesicht der Soldaten auf die Erde.

[2]) Zu den typischen Zahlen s. Motivregister.

gräbnis des Vaters Sauls, beisetzen. Die Legende sagt, daß nun die Hungersnot ein Ende gehabt habe; Israel hatte eine reiche Ernte. Die Tyrannentötung ist vollendet, die neue Zeit bricht an.

Als ein Akt von Großmut wird die Aufnahme des übrig gebliebenen Sohnes Sauls, Meriba'al, an den Hof und Tisch des Königs dargestellt.

Da der Name Meriba'al in feindseliger Gesinnung auch Mephibošeth genannt wird (s. hierzu oben S. 463) und der Gastfreund des Sohnes Sauls verächtlich Lodebar („Niemand", s. hierzu oben S. 463, Anm. 2), so scheint es mir nahe zu liegen, auch die Angabe, daß Meriba'al ein *Krüppel, lahm an beiden Füßen* gewesen sei, auf Rechnung der Legende zu schreiben. Er tritt cp. 16 als Thronprätendent auf. Die Schilderung als Krüppel ist vielleicht ähnlich zu beurteilen, wie die Bezeichnung der kanaanäischen Gegner Davids, der Jebusiter, als „Blinde und Lahme" (s. S. 464; vgl. aber auch Motivregister unter Lahmheit).

Über die Kriegstaten des Königs David liegt zunächst ein summarischer Bericht cp. 8 vor (Philister, Moabiter, Aramäer[1], Edomiter).

Das Verfahren Davids mit den Moabitern 2 Sam 8, 2 hat der Erzähler nicht verstanden. Ursprünglich ist damit wohl ein Vermessen des Landes gemeint, das zu ⅔ den Siegern, zu ⅓ den alten Eigentümern gehören soll, oder umgekehrt (so Winckler in KAT³ S. 230). Es kann aber auch ein mythisches Motiv vorliegen. Nach Ibn Hišam 197 wird der „Zweigehörnte" als „Engel" bezeichnet, „der die Erde von unten mit Stricken gemessen hat", s. Winckler in MVAG 1901, Nr. 4, S. 139.

Zwei Feldzüge richten sich gegen die Ammoniter (der erste 2 Sam 10, 1—5. 11, 1—4, der zweite 2 Sam 12, 26—31). David erobert bei der Gelegenheit die Hauptstadt Rabbath Ammon.

Ḫannu, der Sohn des Naḫaš, verhöhnt die Gesandten, indem er sie mit halb abgeschnittenen Bärten und Kleidern heimschickt. Es liegt auch hier ein mythologisches Motiv vor, vgl. Motivregister. Das Abschneiden des Bartes gilt im Orient noch heute als Schimpf. Die Muslim schwören beim „Barte des Propheten". S. Motivreg. u. Bart.

Auch die angebliche Eroberung der „Wasserstadt" und der eigentlichen Stadt Rabbath Ammon zeigt legendarischen Stil, wie Winckler, Gesch. Isr. II, S. 220 f. zeigt unter Vergleichung der Legende von dem Kampf um die baktrische Burg mit Unter- und Oberstadt durch Ninus, bei der Semiramis eine ähnliche Rolle spielt wie Bathšeba' im Zusammenhange unserer Erzählung.

Mit der Erlangung von Rabbath Ammon ist die Bathšeba'-Erzählung verbunden. Daß die Erzählung von Bathšeba', der Gemahlin des Hettiters Uria[2], die dann Mutter des Thronfolgers wird, einen historischen Kern hat, kann (gegen Winckler l. c. S. 219 f.) nicht bezweifelt werden, denn sie hängt auch genealogisch untrennbar mit der Davidsgeschichte zusammen. Aber man wird nicht leugnen können, daß die Erzählung im Sinne eines auch sonst bekannten orientalischen Legendenstoffes moduliert ist. Die schöne Bathšeba' (ihr offenbar hieratischer Name bedeutet „Tochter der Sieben"), ist wie viele der Frauengestalten als Ištar stilisiert. Sie bringt ihrem Gatten den Tod (s. Motivreg. u. Männermordende Ištar). Dasselbe Motiv Diodor 2, 6 ff.: Oxyartes, der König von Baktrien, verteidigt die feste Stadt Baktra gegen Ninos. Einer der Feldherren des Ninos bekommt bei der langen Belagerung Sehnsucht nach seiner Frau, Semiramis. Sie kommt in Männerkleidung (die androgyne Ištar, vgl. die Sage von der Königin von Saba S. 484) und hilft entscheidend bei der Eroberung der Burg (Ištar, die Kriegsgöttin, die als Kybele die Mauerkrone trägt). Ninos belohnt Semiramis und begehrt sie zum Weibe. Der Mann wehrt sich. Als Ninos droht, ihm die Augen auszustechen, erhängt er sich. Semiramis gebiert dem Ninos seinen Sohn und Erben Ninyas. Eine Variante dieser Erzählung ist die bei Arrian 4, 18—20 von Alexander und Roxane, wie Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 69 f. gezeigt hat.

---

[1]) Der „Strom" v. 3, an dem der König von Ṣoba seine Herrschaft aufrichtet, ist der Nahr-el-Kebir in der Hermonsenkung, an der Nordgrenze Israels s. S. 500 ff.

[2]) s. Gustavs, ZATW 1913, S. 201 ff. und Schröder ib. 1915, S. 247 f.

In 1001 Nacht findet sich wiederholt das Motiv, nach dem der König von seinem Schlosse aus ein schönes Weib erblickt und nach ihm sendet. Recl. Ausg. 10, 145 f. handelt es sich um das Weib des Wesirs, das der König auf dem Dache des Hauses sieht. Durch ein Buch, das sie ihm zu lesen gibt, in dem Sittenregeln stehen, wird er vom Ehebruch abgehalten und sein Gelüsten nach der Sünde gedämpft.

Das im Urias-Briefe liegende Motiv fehlt in der Semiramis-Roxane-Legende. Es findet sich getrennt anderweit. Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 75 erinnert an Pausanias (Thukydides I, 132, 5 notiert es ausdrücklich als Sage) und Bellerophon, s. Stucken, Astralmythen 171f. 175. 462. 570. Eine Variante ist die Brief-Vertauschung (z. B. Grimm Nr. 29. 31 und Var.).

Die Reue und Trauer Davids 12, 15 ff. erinnert an das Verhalten Alexanders nach der Ermordung des Kleitos Arrian IV, 9. Aber welcher Unterschied in der religiösen Höhenlage! Während dort ein Nathan den König zur Buße ruft, tritt hier der lachende Sophist Anarchus auf und sagt, Jupiter habe Dike zur Beisitzerin gemacht, weil alles, was er beschlossen habe, mit Hilfe der Dike in die Tat umgesetzt werde; so müsse auch alles, was ein großer König tue, zunächst vor ihm, dann vor der ganzen Menschheit für gerecht gelten. Ohne die Erzählung vom Sophisten schildert die Reue Alexanders Curtius VIII, 6. Der Inhalt von Nathans Bußpredigt hat eine merkwürdige Variante im Koran. Dâwûd führt hier einen Rechtsstreit, bei dem er in der Habsucht des Besitzers von 99 Schafen gegen den Besitzer eines einzigen sein Ebenbild erkennt und Buße tut.

Ein Kampf gegen die Aramäer wird (neben dem Auszug 8, 3—12) 10, 6—14 erzählt, wo Joab mit seinen Kerntruppen (gibborim) gegen die Heere der Fürsten von Beth Reḫob, Ṣoba und Maaḫa, die den Ammonitern nach der Beschimpfung Davids zu Hilfe kamen, zieht.

cp. 10, 15—19 aber ziehen unter der Führung des Hadadezer[1] von Ṣoba Aramäer von „jenseits des Stromes"[2] gegen David zu Felde.

Die Gesandtschaft des Tho'u von Hamath, der David nach seinem Siege huldigt 2 Sam 8, 9—10 (zum „Gruß senden" = huldigen s. S. 555 Anm. 1), gehört hierher. Nach 8, 5 ff. hätte damals David auch Damaskus unter seine Herrschaft gebracht. Das kann nicht historisch sein. Die nördliche Grenze des Davidsreiches ist nie über die Hermonsenkung hinausgegangen (s. S. 500 ff.). Wohl aber könnte damals bereits Israel-Juda gewisse Rechte in Damaskus erworben haben, etwa auf dem Gebiete des Handels, wie es später für israelitische Könige bezeugt ist (s. S. 507, Anm. 3).

Von einer Eroberung im Lande der Edomiter berichtet 8, 3—17. David hat im „Salztale" (= wad el milḫ, östlich von Be'eršeba', wie man vermutet) die Edomiter unterworfen, ihren König abgesetzt und israelitische Statthalter an ihre Stelle gesetzt. Winckler, Gesch. Isr. II, 215ff. hat überzeugend dargetan, daß es sich hier um eine Verwechslung von Edom und Aram handelt.

Die inneren Unruhen hängen teils mit der Thronfolge zusammen, teils mit Bestrebungen im Norden zugunsten der Sauliden.

Den Aufstand Absaloms, des Sohnes der Aramäerin Maaḫa (2 Sam 3, 3), behandelt 2 Sam 13—19.

---

[1]) Von diesem Kriege berichtete noch Jos. Ant. VII, 5, 2, auch Nikolaus von Damaskus. Er verwechselt aber Hadadezer mit Hadad.

[2]) d. h. die von der östlichen Seite des Jordan (nicht „westlich", wie Winckler, Gesch. Isr. II, 215 steht). Nahar steht für Jardên. So allein ist es geographisch für die Kämpfe Davids möglich. Das schließt nicht aus, daß die spätere Auffassung עבר הנהר im Sinne des Gebietes zwischen Euphrat und Mittelmeer verstanden hat. Das würde dann ein weiterer Beleg für die tendenziöse Ausdehnung des davidischen Reiches in dem S. 500 ff. besprochenem Sinne bedeuten.

Der mythische Stil der Erzählung (vgl. bereits S. 328f. Šimšon) feiert Absalom als einen Bringer der neuen Zeit und Tyrannentöter[1]:

1. Er war *schön, wie kein anderer hochzupreisen, ohne Makel von der Fußsohle bis zum Scheitel* (Tamuz-Motiv 14, 25 s. Motivregister u. Schönheit).

2. Sein Haar wog 200 (20) Sekel nach königlichem Gewicht. Er ist ein Sonnenheros wie Šimšon. (Zu den Haaren=Sonnenstrahlen s. Motivreg.; zu 20 als Sonnenzahl S. 463. 623)[2]. Das lange Haar wird *alljährlich* (!) *geschnitten* (2 Sam 14, 26), *weil es ihm so beschwerlich wurde, daß er es scheren ließ.*

3. Er hatte 3 Söhne und eine Tochter, namens Thamar. Der Name ist derselbe wie der seiner Schwester, die mit Ištar-Zügen gezeichnet ist, und wie der der Buhlerin Judas (s. S. 327f.).

4. Er hat eine schöne Schwester. Sie war ,Jungfrau' (Ištar, virgo) und wurde von ihrem Halbbruder Amnon geschändet.

5. Absalom rächt die geschändete Schwester. Es setzt die Dioskurenlegende ein, die zugleich Tyrannentöter-Legende ist (S. 325f.). S. 328f. wurde diese Ištar-Thamar-Legende besprochen.

6. Beim Feste der Schafschur (im Sinne des mythischen Stils = Erntefest, vgl. S. 460 zur Nabal-Geschichte) in der Trunkenheit rächt Absalom die geschändete Schwester und tötet den Bruder.

Zum novellistischen Stil dieser Legende gehört auch die Versimpelung des Milieus, wie wir sie S. 464 bei Ešba'al fanden (vgl. auch S. 463, Anm. 5). König David sagt: wir wollen nicht alle zum Feste gehen, damit wir nicht beschwerlich fallen.

7. Absalom flieht nach Gešur und bleibt dort 3 Jahre. Die Dreizahl ist Motivzahl im Sinne des Aufenthalts in der Unterwelt (3 Jahre statt 3 Tage Schwarzmond, vgl. S. 331).

8. Eine ,kluge Frau' aus Thekoa tritt mit Trauergesten auf und wirbt um die Befreiung Absaloms (Befreiung des Tamuz aus der Unterwelt).

9. Absalom kehrt an den Hof zurück, Nach zweijähriger custodia honoris wird er in Ehren angenommen. David küßt Absalom.

10. Das Signal zum entscheidenden Besuch beim König bildet ein von Absalom veranstalteter Feldbrand (vgl. S. 432f. das verwandte Motiv).

Absalom hat das Recht auf die Thronfolge. David hat sie aber dem Sohne der Bathšeba' durch Eid versprochen (1 Kön 1, 13. 29 ff.). Die nordisraelitischen Stämme begünstigen Absalom in der Hoffnung, in den entstehenden Wirren die Herrschaft der Sauliden zu erneuern.

Die Aufstandsversuche Absaloms sind ebenfalls legendarisch erzählt.

Absalom fing jeden Morgen, wenn der König im Tore Recht sprach (so ist v. 2 zu verstehen), die Rechtsuchenden aus Israel ab und *bestärkte den Haß der Israeliten.* Unter dem Vorwand eines Opferfestes ladet er 200 Bürger von Jerusalem nach Hebron ein[3]. Von dort aus läßt er durch ein verabredetes Posaunensignal in den Stämmen Israels bekannt geben, daß er in Hebron zum Könige gekrönt sei. Die Seele des Komplottes ist Aḫitophel[4], dessen Ratschläge *einem Jahve-Orakel gleichkommen.*

---

[1]) Also im Sinne der Partei, die ihn als Thronfolger haben wollte.

[2]) bez. Mondstrahlen (dann weiß). Zur Übertragung vom Mond auf die Sonne s. S. 431, Anm. 4.

[3]) Ganz ähnlich verfährt bei Tacitus, Hist. IV, 14 f. der römische General Civilis mit den Batavern.

[4]) Der Name des Verräters „Bruder der Dummheit" ist vielleicht aus Aḫiṣedeḳ absichtlich verderbt. Der Verräter erhängt sich 17, 23, wie der Verräter Judas. Vgl. Curtius III, 5. Winckler, Gesch. Isr. II macht S. 230 f. mit C. Niebuhr darauf

Die Flucht Davids vor Absalom ist im Stil der kosmischen Legende erzählt. Die Situation ist geschichtlich ganz unwahrscheinlich, wie Winckler, Gesch. Isr. II, S. 233 f. gezeigt hat. David soll über die Jordanfurt bei Jericho nach der alten Krönungsstadt Sauls geflüchtet sein. Gerade hier würde ein Aufstand gegen ihn Rückhalt gefunden haben. Den geschichtlich richtigen Ort scheint 18, 6 erhalten zu haben: *im Walde von Ephraim.* Die geographische Umdeutung ist dem Legendenmotiv zuliebe vorgenommen.

15, 16—24 wird der „Vorüberzug" des Heeres vor David im Naḫal Kidron erzählt. Achtmal wird das Motivwort עבר *„vorübergehen"* in v. 18—24 gebraucht[1], dessen kosmisch-mythologische Bedeutung im Motivreg. behandelt wird. Im Mittelpunkt dieses feierlichen Durchzugs durch die Furt (bab. nibiru, s. HAOG S. 72 ff.) stand die Lade. Von da will David zu den *„Furten* (עברות) *der Wüste"*, d. h. zur Jordanfurt im Tale von Jericho gehen. Zuvor aber besteigt er barfuß, weinend und mit verhülltem Haupt den Gipfel des Ölberges[2], *auf dem man Gott zu verehren pflegt,* und das Volk begleitet ihn mit denselben Klagegesten, wie beim *„Vorüberzug"* (15, 30—32, vgl. 23). Als er bis „Buḫarim" gekommen war, warf ihn und die Seinen Simei[3] mit Steinen unter Fluchen (16, 5. 13). Erschöpft kamen sie bei den Jordanfurten (16, 14 nach 17, 16 zu ergänzen) an. Die beiden Spione Davids flüchten nach „Baḫurim" und werden von einem Weibe in einem Brunnen versteckt, über den Weizen geschüttet wird. Als sie aus dem Brunnen heraufgestiegen sind, eilen sie zu David, der auf ihren Rat bei Nacht mit seinem Heere den Jordan überschreitet.

Diese Fluchterzählung ist wie ein arabischer Ḫag[4] stilisiert. Man beachte den auffällig gekünstelten Ausdruck 15, 20 für den Gang Davids. Der arabische Ḫag-Festzug beginnt an der Grenze des heiligen Gebietes, an einem Ort, der den westlichen Punkt des Kreislaufs darstellt, und führt zum entgegengesetzten (östlichen) Punkt. An diesem Punkt, bei dem ein Sandstreifen im wasserarmen Arabien die zu durchschreitende Furt vertritt (wie Wellhausen erkannt hat), wird unter dem Ruf labbaika, der ursprünglich den flehentlichen Ruf nach Rettung (für das bedrohte Gestirn im Sinne des Jahrmythos) bedeutet, Halt gemacht. Bei Nacht beginnt der Lauf, der den zwischen den Berggipfeln gelegenen Engpaß (bez. die Furt, s. Motivreg. u. עבר) durchschreitet. Am folgenden Tage geht der Lauf wieder durch ein enges Tal nach Mina, wobei man drei Steinhaufen passiert, deren dritter mit 7 Steinen beworfen wird. Drei Tage wird das Steinewerfen bei allen drei Steinhaufen wiederholt[5].

---

aufmerksam, daß diese Todesart sonst im Orient unerhört ist. Diodor 2, 6 erhängt sich der Mann der Semiramis, s. S. 469.

[1]) v. 23 hat Wellhausen (s. Kittel, Bibl. Hebr. z. St.) עבר in עמד korrigiert, um den verderbten hebräischen Text zu halten: *David „stand"* im Bach Kidron. Es wird aber auch hier das Motivwort עבר gestanden haben, wie v. 28 u. 16, 1; 17, 20 (sie sind zum [.... nomen loci] עבר); 17, 21. 22 (2×); 18, 23.

[2]) Dort begegnet ihm mit Trauergesten Ḥušai. Er schickt ihn nach Jerusalem, wo er durch eine List ihm nützlich sein soll. Eine ähnliche List erzählt Justin 21, 6, 5 ff. von Hamilkar. Nachdem er durch Parmenio Zutritt beim König erhalten hat, gibt er vor, er sei vertrieben worden und biete dem König seine Dienste an. Nachdem er dann alles ausgeforscht hatte, teilte er seinen Mitbürgern auf Wachstäfelchen alles mit. Zum Ölberg-Heiligtum s. S. 465[2] u. 488.

[3]) Nach 1 Kg 2, 8 *stand er bei Salomo.* Berachoth 8ª nimmt an, daß er der Lehrer Salomos war.

[4]) Der Ḫag spiegelt den Gestirnlauf zwischen den zwei kritischen Punkten wieder, deren Ausgangspunkt bez. Höhepunkt die Furt (nibiru) ist (s. Motivreg. u. עבר bez. den Wettlauf der Gestirne oder die Rettung des einen vor der feindlichen Macht. Der ganz auffällige Wettlauf zwischen Ahimaaz und dem schwarzen Kušiten (18, 19—33) scheint den Wettlauf von Mond und Sonne durch den Nibiru-Punkt noch besonders darzustellen (v. 23: עבר).

[5]) Ich folge bei Erklärung der Motive der Darstellung des arabischen ḫag bei Winckler, MVAG 1901, Nr. 4, S. 96 ff. Weiteres findet man im Motivregister unter חג und עבר und Steinigung.

Dabei zeigt sich eine auffallende Verwandtschaft mit dem Stil der Erzählung von der Eroberung Jerichos durch Josua (s. S. 414). Auch hier steht die Lade beim feierlichen Durchzug durch die Furt im Mittelpunkt. Auch hier sind zwei Spione, die sich auf den Rat der Raḫab 3 Tage in den Bergen verstecken, wie hier die Spione im Brunnen. Der Name Baḫurim enthält die Umkehrung von Raḫab. Das wird kaum Zufall sein. Die Motivworte stellen oft die Laute um, vgl. חלק und לקח (Motivregister), בכר und ברך 1 Mos 27, 33. 35.

In Maḫanaim stellt David ein geordnetes Heer auf, das er in 3 Abteilungen teilt (18, 2, zu diesem Motiv s. S. 289f.). Die Ammoniter versorgen David mit allerlei Lebensmitteln und Geräten. David wartet am Tore von Maḫanaim die Entscheidung ab (zur Versimpelung der Vorgänge im Stil der Legende s. oben S. 464). Davids Heer siegt. Absalom bleibt mit dem Kopf an einer Terebinthe hängen, so daß er zwischen Himmel und Erde schwebt, und wird von Joab mit drei (!) Lanzen durchbohrt[1]. Die Leiche wird in ein großes Loch geworfen; darüber wird ein Steinhaufen errichtet (s. Motivreg. u. Steinigung)[2]. In gemütvollen Tönen wird der Schmerz des Vaters geschildert.

Auf Bitten der Judäer kehrt David nach Jerusalem zurück. Die erneute Eifersucht, die bei Gelegenheit der Unterdrückung des Aufstandes Absaloms zwischen Israel und Juda eintrat, benutzt der Benjaminit Seba (cp. 20). Er gibt die gleiche Losung aus wie später die Israeliten zu Rehabeams Zeit: *Wir haben keinen Teil an David und kein Erbe am Sohne Isais, ein jeder zu seinen Zelten, Israel.* Es kommt zu einem Vorspiel der späteren Reichsspaltung[3].

Im Legendenstil wird die Ermordung des treulosen Amasa durch Joab erzählt, der sich *in drei Tagen* stellen sollte. Es folgt die Belagerung des Seba in Abel Beth Maaḫa, die als *Stadt und Mutter in Israel* gelten will. Auf den Rat einer ‚klugen Frau' wird Seba geköpft. Sein Kopf wird über die Mauer geworfen. Joab gibt das Signal zum feierlichen Abzug.

In Jerusalem brechen neue Thronstreitigkeiten aus. Joab und der Priester Abjathar stehen auf Adonias Seite, der nach Absaloms Tode das Anrecht auf den Thron hatte, der Priester Ṣadoḳ, Nathan, Benaja[4] und die Gibborim auf Davids bez. Salomos Seite.

Beim „Schlangenstein" läßt sich Adonia zum König ausrufen (1 Kg 1, 9). An der Giḫon-Quelle salbt Ṣadoḳ Salomo (1 Kg 1, 32 ff.). Adonia ergreift die Hörner des Altars (1 Kg 1, 51). Später wird er beseitigt.

David wird als müder Greis geschildert, der aus Abisag von Sunem Wärme und Lebenskraft zieht.

Die Überlieferung legt dem sterbenden David weise Mahnungen in den Mund

---

[1]) Er blieb mit dem Kopfe zwischen zwei Ästen hängen. Daß er „an den Haaren hängen blieb", hat Josephus Ant. 7, 10, 2 aufgebracht. Der am Baume hängende Kopf und die drei Lanzen sind Mondmotive, während die jährlich abgeschnittenen Haare dem Sonnenheros gehören. Es wird auch hier so sein wie oft im Stil des Mythos, daß einzelne Motive von der Wanderung des Mondes auf die Sonne übertragen sind (s. S. 431). Zur Lanze s. Motivregister.

[2]) Bis heute bewerfen die Juden das Grab Absaloms mit Steinen.

[3]) Jensen, Gilgameschepos S. 542 f. vergleicht zu der Episode die Erzählung von Pseudo-Smerdes, der sich der Herrschaft bemächtigt (Behistun § 11 f. VAB III, S. 16 f.). Ich kann keine Ähnlichkeit finden.

[4]) Der Löwen- und Riesentöter s. S. 452.

(vgl. 23, 1—7 „die letzten Worte Davids", 1 Kg 2, 1—4). Daneben aber finden sich Ratschläge blutiger Rachsucht. Sie erinnern an Ibn Hišam p. 273, wo Alwelid seine drei Söhne am Sterbebette versammelt und ihnen drei Rachetaten ans Herz legt.

Zu den Anhängen gehört auch der Bericht über die Volkszählung Davids, 2 Sam 24 (vgl. 1 Chron 21, 1—22, 1).

Der Widerwille des Volkes gegen jegliche Schatzung, hinter der Steuererhebungen zu stehen pflegen[1], hat seinen Niederschlag in der Legende gefunden. Satan soll David zur Volkszählung angestiftet haben[2]. Gleich nach Vollendung der Zählung schlug David das Gewissen (genau wie 1 Sam 24, 6). Der Prophet Gad läßt ihn wählen zwischen drei göttlichen Gerichten: 3 Jahre Hungersnot oder drei Monate Flucht vor Feinden oder 3 Tage Pest. David wählt die Pest. Schon das Schema der drei zeigt, daß es sich um Legende handelt. Vielleicht ist eine wirkliche Pest, die man als Strafe für eine verhaßte Schatzung Davids ansah, der Ausgangspunkt der Legende gewesen. In der Überlieferung über Salomo wird eine Schatzung vorgenommen, ohne daß die Gottheit zürnt. 2 Mos 30, 12; 38, 25 f. sieht wie eine Ausgleichung der inkongruenten Überlieferung aus: bei einer Volkszählung soll ein halber Sekel Silber für jeden Kopf geopfert werden, damit kein Unfall durch die Zählung herbeigeführt wird.

Mit der gnädigen Beendung der Pest wird der Ankauf eines Landstückes vom „Jebusiter Aravna" auf der Höhe nordöstlich von Ṣion in Verbindung gebracht. David baut hier einen Altar und opfert die Stiere des pflügenden Besitzers. Salomo soll an dieser Stelle den Tempel erbaut haben. Derartige Gründungslegenden finden sich oft. Eine davidische Gründungslegende, in der ein Engel den Ort angibt, berichtet Eupolemos bei Eusebius, Praep. ev. IX, 30 (ed. Gifford I, 447; III, 447); vgl. S. 485 f. Arrian I, 17 wird Alexander durch ein starkes Gewitter und durch einen Platzregen, der auf den Ort fällt, wo der Palast der lydischen Könige stand, von der Gottheit der Ort angezeigt, wo er den Tempel für den olympischen Jupiter bauen soll.

Die Persönlichkeit Davids und die politische und religiöse Bedeutung des jerusalemischen Königtums.

David erscheint als eine der glänzendsten Königsgestalten der alten Geschichte. Das kann nicht ausschließlich auf dem Glorienschein beruhen, mit dem ihn die Volksüberlieferung und die Prophetenlegende[3] als *den Mann nach dem Herzen Gottes* (1 Sam 13, 14) ausgestattet hat. Er ist wirklich Israels Idealkönig gewesen[4].

Der Herr erwählte seinen Knecht David, nahm ihn weg von den Schafhürden,
von den Säugenden holte er ihn, daß er weide sein Volk Jakob und Israel sein Erbe.

---

[1]) Die Macht des Augustus beruhte auf den Schatzungen, s. Sueton, Vita Aug. c. 27. Die Censores der Römer waren fast mächtiger als der Senat.

[2]) 2 Sam 24, 1 ist שָׂטָן vor בָּהֶם einzufügen, wie es sich in der Variante der Chronik findet (s. Ewald l. c. III, 219, Anm. 1, der darauf hinweist, daß 1 Sam 29, 4; 2 Sam 19, 13f das Wort שטן ähnlichen Sinn hat). Vgl. zu שטן auch S. 302. 313. 562. 645.

[3]) 1 Chr 29, 29 zählt drei Quellen (Prophetenkodices) auf, die die „früheren und späteren Taten Davids" erzählt haben.

[4]) Zum Verhältnis von Mythos und Geschichte in der Biographie Davids s. oben S. 445. 460. 462.

Und er weidete sie reinen Herzens[1], *führte sie mit kluger Hand* (Ps 78, 70—72).

Den Heldenruhm erwarb sich David am Hofe Sauls in den Philisterkämpfen. *Ganz Israel weiß, was für ein Held er ist und wie tapfer seine Leute sind* (2 Sam 17, 10)[2]. Der Stamm Juda, dem er angehörte, stand vor seiner Zeit in geringem Ansehen. Von David aber ging die Rede: *Er ist des Saitenspieles kundig, tapfer, kriegstüchtig, der Rede mächtig, von schöner Gestalt* (1 Sam 16, 18). Dieser Ruf hatte ihn an den Hof Sauls geführt; die Eifersucht des Königs zwingt ihn jahrelang zu einem unsteten listenreichen Abenteurerleben[3], bis er zum Könige von Juda gekrönt wurde. Der gewinnenden Gewalt seiner Persönlichkeit und seines Kriegsruhms gelang es, das Jahve-Orakel zur Geltung zu bringen, das Ri 1, 1 f. (vgl. 20, 18!) in die Zeit nach Josuas Tode zurückverlegt wird: *Juda ziehe voran.* Nach dem Tode Sauls wurde er auch Israels König.

Obwohl es während der Regierung Davids in den Kreisen der israelitischen Stämme nicht an Unruhestiftern fehlte, die sagten:

> *Wir haben kein Teil an David,*
> *kein Erbe an Isais Sohn,*
> *ein jeder in seine Zelte, Israel* (2 Sam 20, 1),

galt er doch bei der Mehrzahl des Volkes als *die Leuchte Israels* (2 Sam 21, 17)[4] und konnte ein starkes geeinigtes Reich Israel-Juda an seinen Nachfolger vererben.

Die entscheidende innerpolitische Tat nach seinem Regierungsantritt war die Erhebung der zentral gelegenen, bis zur Eroberung durch David in kanaanäischem Besitz gebliebenen Stadt Jerusalem zur Residenz. Die judäische Krönungsstadt Hebron war durch ihre Lage ungeeignet. Sie blieb vorläufig nominell heilige Krönungsstadt (vgl. 2 Sam 15, 7 ff.). Bei der Salbung Salomos (1 Kg 1, 24) aber zeigt sich, daß Jerusalem auch als Krönungsstadt gelten sollte. Nach orientalischem Denken ist die Krönungsstadt Abbild des Gottessitzes. Der König ist der Gesalbte Gottes, also der israelitische König *der Gesalbte Jahves* (1 Sam 26, 9; 2 Sam 1, 14). Der Ṣion wird deshalb im Sinne der Jahve-Religion zum *heiligen Berg Gottes, auf dem Gott seinen König eingesetzt hat* (Ps 2, 6). Jerusalem ist die *Stadt des großen Königs*, d. h. des himmlischen Königs (Mt 5, 35). Von hier zieht der König aus, um *die Kriege Jahve-Ṣebaoths* zu führen. Deshalb ist es vor allem nötig, daß das Heiligtum Jahves nach Ṣion gebracht wird. Wie für die heidnischen Völker die Gottesstatue im Adyton die Gegenwart der Gottheit darstellt, von der man Orakel erhält, so für

---

[1]) תם, nicht zu trennen von dem S. 273[2]. 316 besprochenen Motivwort, das den „reinen Toren“ bezeichnet; s. Motivregister.

[2]) Vgl. 2 Sam 18, 3: David galt für 10000; 2 Sam 21, 17.

[3]) Gleich Odysseus war er *πολύτροπος* und *πολυμῆτις*; s. 1 Sam 23, 22 und dazu oben S. 458.

[4]) s. zum Ausdruck S. 462 Anm. 3. Der Ausdruck hat nach 1 Kg 11, 36; 15, 4; Ps 132, 17 (Parallele: *Horn Davids*) messianischen Charakter.

Israel die Lade, nur in einem entsprechend höheren religiösen Sinne. Daß auch zu Sauls Zeit die Lade diese religiöse Bedeutung für die unter seiner Herrschaft vereinigten Stämme Israels (Ps 78 heißt das Heiligtum in Šilo *das Zelt Josephs*) gehabt haben muß, verbürgt die Beziehung Sauls zu Samuel, der vor dem Raub des Heiligtums durch die Philister Priester bei der Lade zu Šilo war. Aus abergläubischer Furcht vor Gottesschrecken, die mit der Lade in Verbindung gebracht wurden, war sie beiseite gestellt worden (S. 465). Man begnügte sich, auf andere Weise die Willensentscheidung Jahves zu erkunden. Dazu kam, daß Saul mehr und mehr kanaanäisch-heidnischem Einflusse nachgegeben hatte. Während er in seinen guten Zeiten gegen Hexen- und Dämonenglauben eiferte (vgl. Jos. Ant. 6, 14, 2), ging er schließlich selbst zur Totenbeschwörerin, um sein Geschick zu erkunden (S. 440ff.). Auch David soll eine Zeitlang in abergläubischer Furcht die Lade mißachtet haben (S. 465). Sein Verhalten bei der feierlichen Einholung der Lade offenbart nicht nur höchste politische Klugheit, sondern auch einen Fortschritt in seiner persönlichen Stellung zur Jahve-Religion. Wenn er auch damals noch in *Jahve-Ṣebaoth, der über Kerubim thront*, nur den mächtigsten der Ba'ale sah, der Herr im Lande Israel-Juda ist, wie andere Ba'ale Herren ihres Landes sind (diese Anschauung wird dem vorköniglichen David in den Mund gelegt 1 Sam 26, 19)[1], so würden doch Zornesausbrüche einer niederen Jahve-Volksreligion, wie wir sie 2 Sam 6, 8—10 finden (wo David im Zorn die Lade beiseite schaffen läßt), dem König David kaum mehr zuzutrauen sein. David wird nicht nur den Prozeß der Ethnisierung der Jahve-Religion in Israel-Juda aufgehalten haben, sondern er wird selbst einen religiösen Aufstieg erlebt haben.

David thront also in Ṣion bei der Lade, die von jeher als Thron Jahves galt (s. S. 383ff.). Ein Orakel, wie es Ps 110, 1 voraussetzt: *Jahve sprach zu meinem Herrn: setz dich zu meiner Rechten, bis daß ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße*, würde dem Sinne nach in diese Zeit sehr wohl passen, zumal im Zusammenhang mit dem Hinweis auf den Priesterkönig der alten kanaanäischen Königsstadt Jerusalem: *du bist ein Priester des 'el'eljon* (?)[2] *nach der Art Malkiṣedeḳs.* 2 Sam 6, 18 wirkt nach der Einholung der Lade David als König und Priester zugleich und teilt priesterliche Gaben an das Volk aus. Der Ṣion aber war von nun an der „Wohnsitz" Jahve's (Ps 132, 13 f.), der „Lieblingsberg Jahve's", das Heiligtum ein „Abbild des himmlischen Palastes Gottes" und der Nabel der Erde (Ps 78, 68 f., s. oben S. 467).

Auch der Gedanke der Weltherrschaft, wie ihn z. B. Ps 2, 8 und Ps 110, 2—6 ausspricht, ist bereits für die judäische Königszeit sehr wohl denkbar. Er gehört zu den Grunddogmen des orientalischen Königtums (HAOG S. 178f.). Im Sinne der israelitischen Ideal-Religion sollte das Weltimperium mit der Waffe des Geistes erkämpft werden, wie es das Grundthema des Micha und Jeremia ist: *die Völker werden zum Berge des Herrn kommen.* Von den Judäern sollte das Heil kommen (Joh

---

[1]) s. oben S. 457 zur Jahve-Volksreligion Davids.

[2]) s. oben S. 272.

4, 22). Aber die Idee des heiligen Krieges wies auf einen blutigen Weg. Der „Tag Jahves" galt als „der Tag der Rache", an dem die bluttriefende Vernichtung der Feinde vollendet ist (besonders charakteristisch ist Jes 63, das den Erretter als den Keltertreter in blutigem Kleide schildert). Auch der demütig daherziehende König bei Sacharja 9 muß erst die Streitwagen und Kriegsbogen zerbrechen und Frieden lehren unter den Völkern. Die Lösung des Konflikts hat erst Jesus gefunden, der auf dem Wege der Versuchung einen falschen Imperialismus, auf den seine Zeitgenossen ihre Hoffnung setzten, zurückwies (Mt 4) und das Königreich Gottes über die Welt proklamierte, das nicht durch Gewalt, sondern durch Wahrheit den Sieg erringt.

Wie von dem orientalischen König, so wird auch von David gesagt, daß er das Königtum über sein Volk auf Grund göttlicher Erwählung inne hat (2 Sam 6, 21). Er ist der *Gesalbte Jahves* (s. oben). Die Vergöttlichung des Königs, die bei den umliegenden Völkern üblich war[1], ist im Sinne der israelitischen Religion bedenklich. Sie ist ersetzt durch einen religiös wertvolleren Gedanken: der König ist der *Sohn Gottes* (2 Sam 7, 14)[2]. Ps 2, 7 wendet auf den judäischen König, den Gott auf dem heiligen Berge Ṣion eingesetzt hat, auf Grund eines Orakels Jahves (Ps 2, 7) die Adoptionsformel des altbabylonischen Rechts an: *du bist mein Sohn* (*heute habe ich dich gezeuget*). Der Hofstaat redet von dem König in der orientalischen Symbolsprache, die den König als göttliche Manifestation verherrlicht. Das Volk lebt *im Schatten des Königs*: Ri 9, 15 vgl. Klagel 4, 20: *Unser Lebensodem ist der Gesalbte Jahves ...., unter seinem Schatten wollen wir leben unter den Völkern*[3]. An der letztgenannten Stelle heißt er der *Lebensodem* des Volkes[4]. In spezifisch israelitischer Form ist der Gedanke

[1]) Das Material s. HAOG S. 171 ff. Es ist jetzt mancherlei nachzutragen. Der Gedanke vom Gottkönigtum ist so alt, wie unsre Urkunden. Ein sumerischer Hymnus aus Nippur spricht von „göttlichen Gesalbten", die aus der Flut gerettet wurden, s. PSBA 1914, 188 ff. Pinches teilt Expos. Times XXV, 3. Dez. 1913, S. 126—128 Texte aus Privatbesitz mit, auf denen Opfergaben für den göttlichen König Dungi, Bur-Sin, Gimil-Sin usw. gebucht werden. In dem Vokabular K 2054 Obv. col. I, 8—9 (CT XVIII, 29) wird König und Gott gleichgesetzt (vgl. den Eigennamen: „Šarrum-kima-ili" „der König ist wie Gott" HAOG 173, Anm. 4). Bei Dalman, Petra 52 und Neue Petra-Forschungen S. 83. 87. 88 werden nabatäische Namen genannt, die Vergöttlichung des Königs auch für Nordarabien voraussetzen.

[2]) Das Stück ist deuteronomisch, aber der Begriff kann sehr wohl alt sein. Das „Kind seines Gottes" wird auch der sumerische König in den Bußpsalmen genannt, s. HAOG S. 180.

[3]) Als Symbol der Schattenspendung durch den König gilt der Sonnenschirm, den der Hofbeamte über den König aufspannt. Diese Symbolik gibt dem Hofbeamten von Byblos in dem aus jener Zeit stammenden Texte aus Byblos den Anlaß zur Verspottung des ägyptischen Gesandten (S. 215). Auch in der bildlichen Rede von der Schattenspendung des Königs entspricht die. königliche Würde der göttlichen. In der Darius-Inschrift ist wiederholt vom ṣillu ša [ilu]U-ri-mi-iz-da' („Schatten des Ahuramazda" Weißbach VAB III, S. 12 f. u. ö.) die Rede, unter dem die Völker leben. Atharvaveda 4, 16 (s. S. 583 zu Ps 139) birgt Varuna die Frommen unter einem „dreifach bergenden Schirmdach"; vgl. dazu Ps 91, 1. Im Papyrus Sach. P. 13494, 5 (Staerk bei Lietzmann, Kl. Texte 94, S. 18) sprechen die ägyptischen Juden vom „Schatten des Himmelsgottes."

[4]) Die Babylonier sprechen von dem „guten Windhauch" (šâru ṭâbu), den das Auftun des Mundes der Gottheit für das Leben der Länder bringt (KAT[3] S. 526). Der assyrische König Adad-nirari III. sagt in verwandter Symbolsprache, die Gott-

der Gottähnlichkeit des Königs in den Redensarten ausgesprochen 2 Sam 14, 17. 20: *der König gleicht dem Engel Gottes, daß er Gutes und Schlimmes anhört; er kommt an Weisheit dem Engel Gottes gleich, daß er alles weiß, was auf Erden vorgeht.* Das Hofzeremoniell erfordert für den König die Form göttlicher Verehrung. Selbst die Königin-Mutter, die höchste Würdenträgerin ist (S. 423. 481), fällt huldigend vor dem König auf ihr Angesicht 1 Kg 1, 16, 31. Auch die Bitte: *Hilf doch, o König,* die ihm der vor ihm auf dem Angesicht Liegende entgegenruft, hat kultischen Klang.

Die Art des theokratischen Königtums Davids ist durch den israelitischen Gottesbegriff bestimmt. Die Lade, die Jahves Gegenwart repräsentiert, hängt religiös aufs innigste mit den mosaischen Geboten zusammen. Israels Gott ist der heilige, richtende Gott (vgl. S. 369). Seitdem die Lade Gottes nach Ṣion gebracht worden war, galt der Satz: *das Gesetz geht aus von Ṣion und das Wort Jahves von Jerusalem* (Jes 2, 3).

Aber der Gott Israels ist auch der rettende Gott[1]. Seitdem er Israel aus Ägypten errettete, ist jede Rettung von den Feinden ein Vorspiel der großen, in Zukunft erwarteten Errettung, die mit dem Kommen eines bleibenden Königreichs Gottes auf Erden enden wird. Der messianische Königsgedanke ist in Israel nicht erst durch das empirische Königtum geschaffen worden. Die Bileamsprüche dürfen nicht deshalb als vaticinia ex eventu gelten, weil sie den König mit Stern[2] und Zepter aus Israel erstehen sehen, der die Feinde ringsum besiegen wird. Das empirische Königtum in der mit David in die Erscheinung getretenen Gestalt hat diese Errettererwartung nur auf eine bestimmte königliche Gestalt konzentriert. Der König, der die heiligen Kriege Jahves zum Siege führt, ist der Heilbringer und Bringer der neuen Zeit nach dem Sieg über die feindliche Macht. Während im heidnischen Orient diese Heilbringererwartung ohne sittlich-religiöse Einwirkung auf das Volksleben bleibt, erfüllt sie in Israel das gesamte politische Leben des Volkes mit religiöser Spannung. Die Differenz zwischen dem Königsideal und der jeweiligen empirischen Erscheinung des Königtums hob die Hoffnung nicht auf, steigerte sie vielmehr zu immer neuen überschwenglichen Erwartungen. Die prophetischen Hymnendichter der judäischen Königszeit haben gerade aus diesem Widerspruch heraus ihre höchste dichterische Kraft entfaltet. Die Spannung zwischen Wirklichkeit und Ideal gibt auch solchen Liedern messianischen Charakter, die zunächst als Hofdichtungen für bestimmte Anlässe gedichtet

---

heit habe seine „Hirtenschaft" dem Volke „wie Lebenskraut" zuträglich gemacht. Ebenso Asarhaddon (KAT[3] S. 523 f.).

[1]) Vgl. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung. Der Leser wird Abweichung und Zustimmung leicht herauslesen. Sellin hat nur einzelne Züge der altorientalischen Erlösererwartung zur Erklärung herangezogen. Die hier vorgetragene Anschauung habe ich seit 1902 in Ferienkursen und Vorlesungen vertreten.

[2]) Das Bild des altbabylonischen Königs Lugal-kisal-si zeigt auf den Schultern den sechsstrahligen Stern (sonst Zeichen für Gott, aber hier ohne Gottesnamen), s. Ber. der Kgl. Museen zu Berlin XXVI, Nr. 4, Jan. 1915, S. 73 ff. (Vgl. unten S. 599).

worden sind. Für uns wird der messianische Charakter noch durch die Tatsache gesteigert, daß diese Lieder jahrhundertelang als kultische Lieder in der jüdischen Synagoge der Messiaserwartung tatsächlich Ausdruck gegeben haben. Als Musterbeispiel eines in diesem Sinne messianischen Psalms muß das Hochzeitslied Ps 45 gelten, das in v. 7 sich sogar bis zum überschwenglichen Gedanken der Göttlichkeit des weltbeherrschenden Königs steigert: *dein Thron, o Gott, währt in alle Äonen.*

Die auffallendste Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit ergab sich aus der Hinfälligkeit und Kurzlebigkeit der empirischen Königsmacht. Mochte man immer rufen: *Lang lebe der König*[1], der Tod war nicht aufzuhalten. Hier half eine Grundidee orientalischen Denkens: der Sohn ist die Wiederholung des Vaters[2]. Man tröstete sich, daß der Thron des Königs, mit dem die große Zukunftserwartung des Königs verbunden war, in alle Äonen (d. h. bis zum Anbeginn der neuen Zeit und Aufrichtung der bleibenden Königsherrschaft Gottes) feststeht (2 Sam 7, 16), und übertrug die Hoffnung immer von neuem vom Vater auf den Sohn[3]. So wurde schließlich die Dynastie Davids Träger der großen Zukunftserwartung[4], vgl. Jer 22, 4 und 23, 5[5]. In dieser Kontinuität der Messiaserwartung aus Davids Hause liegen *die beständigen Gnaden Davids*, von denen Jes 55, 3 spricht, vgl. Ps 89, 2. 50; 132, 11 f.

Der Idealkönig ist als Träger der großen Zukunftserwartung der Idee nach auch Weltenherr. Die Herrschaft wird dynamisch als Weltimperium aufgefaßt. In diesem Sinne haben die späteren Bearbeiter die Grenzen des Davidreiches bis zum Euphrat und Nil erweitert (S. 500ff.). Der Sänger aber sagt vom König: *Völker fallen vor dir nieder .... du wirst deine Söhne zu Fürsten einsetzen in aller Welt* (Ps 45, 6. 17). Und der Prophet sieht die Zeit kommen, in der *alle Völker zum Berge Jahves kommen werden* (Jes 2, 2 f. Mi 4, 1 f.).

Der Idealkönig ist aber endlich auch priesterlicher Vertreter des Volkes vor Gott. Die Schuld des Volkes lastet besonders in Notzeiten auf ihm. Die Bußpsalmen der sumerischen Priesterkönige bezeugen nicht

[1]) „Langes Leben" ist der höchste Wunsch orientalischer Gebete. Samsuiluna, ein König der ersten babylonischen Dynastie, wünscht sich, daß die Gottheit sein Leben „allmonatlich gleich dem Monde erneuern" möge (HAOG S. 172).

[2]) Es ergibt sich aus der Idee des immer sich neu abrollenden Kreislaufs (vgl. Anm. 1), in den der Mensch als Mikrokosmos hineingezogen ist. Mythologisch ist deshalb Horus = Osiris, Marduk = Ea usw.

[3]) Sellin l. c. macht mit Recht geltend, daß das deuteronomische Stück 7, 12—16 ältere Gedanken enthält. Er findet den Gedanken von der Forterbung S. 17 auch in 2 Sam 23, 5. Dort ist übrigens ein für die spätere Zeit äußerst charakteristischer Ausdruck für die Erlösererwartung zu finden: das צמח-Motiv im Sinne des Weltenfrühlings (*er wird meine Wünsche sprossen lassen*); s. unten Anm. 5.

[4]) Eine andere Form der Messiaserwartung ist in den Josephstämmen lebendig gewesen. Sie ist in den judaistisch redigierten Schriften unterdrückt. Der Talmud, der ebenfalls judaistisch redigiert ist, hat eine Spur davon erhalten, indem er neben dem Messias ben David wiederholt den Messias ben Joseph nennt. Vgl. S. 333.

[5]) Hier ist das „sprossen" (צמח) im Testament Davids personifiziert als צמח aus dem Hause Davids; s. oben Anm. 3.

nur körperliche, sondern auch seelische Schmerzen (s. HAOG S. 179 f.). Auch dieser allgemein orientalische Gedanke hat innerhalb der Religion Israels neue vertiefte Bedeutung bekommen. Die Überlieferung legt dem König David 7 Bußpsalmen in den Mund, die später im gottesdienstlichen Ritual eine wichtige Rolle gespielt haben. Auch hier können sehr wohl Züge des geschichtlichen David den Ausgangspunkt gebildet haben. Wie die Bathšeba'-Episode (S. 469), so wird auch die Erzählung von der Buße Davids auf guter Überlieferung ruhen. Ein anderes tief religiöses Bußbekenntnis Davids findet sich 2 Sam 24, 14: Er wählte unter den Plagen die Pest, um *in die Hand Jahves*[1], *nicht aber in Menschenhände zu fallen.* Dabei bittet er, die Strafe allein auf sein Haupt zu laden und von dem Volke, als dessen Hirte er sich fühlt, abzuwenden (2 Sam 24, 17)[2]. Auch die Worte Davids über Fluch und Segen Jahves in der legendarischen Erzählung 2 Sam 16, 11—12 sind charakteristisch für diese Bußstimmung.

Der historische David soll auch Liederdichter gewesen sein. In der Schilderung des jugendlichen David 1 Sam 16, 18 wird er *des Saitenspieles kundig, der Rede mächtig* genannt[3]. 2 Sam 1, 17ff. zitiert aus sepher hajjašar ein Klagelied Davids auf den Tod Sauls und Jonathans[4] und 3, 30ff. ein Klagelied auf Abner. Auch die dritte der Musen, die zu Musik und Dichtkunst gehört, soll er betrieben haben: den religiösen Tanz (2 Sam 6, 14—22)[5]. Die spätere Überlieferung hat ganze Psalmensammlungen zu Ehren Davids benannt und auf seinen Namen überschrieben. Das wäre nicht denkbar, wenn er nicht wirklich religiöser Liederdichter gewesen wäre. Es ist sehr wohl möglich, daß das Siegeslied Davids, das 1 Sam 22 überliefert ist und in das Psalmbuch aufgenommen wurde (Ps 18)[6], auf eine davidische Dichtung zurückgeht[7]. Daß auch andere Psalmen die

---

[1]) Die Pest heißt babylonisch die „Hand" Nergals! (s. oben S. 254).

[2]) „Hirte" ist hebräischer Königstitel wie bei den Griechen (*ποιμὴν λαῶν*) und in Babylonien; in diesem Sinne ist das Volk die Schafherde; vgl. auch 2 Sam 5, 2; 7, 7; s. Motivreg. unter Hirt.

[3]) s. S. 462 und ib. Anm. 1 zu Am. 6, 5.

[4]) V. 25 klingt wie die Klage der alten Tamuz-Lieder: „Es ist mir leid um dich, mein Bruder Jonathan, wie warst du mir so hold, deine Liebe war mir wundersamer als Frauenliebe."

[5]) Der Ausdruck חג eig. „Tanz" für „Fest" zeigt, welche Rolle der Tanz im altisraelitischen Ritus spielt. 2 Sam 6, 16 beschreiben zwei termini: מפזז ומכרכר den Tanz Davids. Es wird mit Ewald, Gesch. Isr. III, 84 an zwei Tanzarten zu denken sein. Die alten termini sind später unverständlich geworden, so daß 1 Chr 15, 29 dafür zwei ganz gewöhnliche Verben gesetzt wurden. Wie חג (s. Grimme, Isr. Pfingstfest und Plejadenkult), so bedeutet auch מכרכר ursprünglich „Kreisziehen" (targ. kirkerân Tänze), wie im Arabischen und Äthiopischen. Die Tänze sind ursprünglich kosmisch-astral, Nachahmung des Gestirnlaufs (*ἄστρων χοραγός*, s. Fries, MVAG 1910, Nr. 2/4, S. 94ff. Ein kultischer Königs- und Freudentanz der Soldaten ist in den Inschriften Asurbanipals bezeugt (s. HAOG S. 40). Zum Tanz Davids s. S. 466.

[6]) v. 5 f. hat Sintflut-Stil. Gott hört den Rufenden in seinem Palast (היכל = babyl. êkal šamê) und zieht ihn von der Höhe her aus großen Wassern, s. zu 2 Mos. 2, 12.

[7]) Sprachliche Gründe sind für die Abfassungszeit nicht unbedingt maßgebend. Bei allen Völkern sind religiöse Lieder zu verschiedenen Zeiten überarbeitet worden.

judäische Königszeit als Abfassungszeit voraussetzen, wurde oben an Beispielen gezeigt. Die Völker rings um Israel haben uns Psalmdichtungen aus noch viel älterer Zeit überliefert. Sollte es unter den geistigen Führern Israels in der älteren Königszeit nicht auch Dichter von Gottes Gnaden gegeben haben?

Daß auch die Tempelmusik vorexilisch ist, wird durch die S. 530 zu besprechende Notiz Sanheribs bezeugt, nach der unter den Tributsendungen, die von Jerusalem nach Niniveh geschickt wurden, Musikanten und Musikantinnen hervorgehoben werden. Da das ganze öffentliche Leben unter religiösem Einfluß stand, werden diese jüdischen königlichen Musikanten sicherlich Tempelmusikanten gewesen sein. Die Musikantinnen würden dann auch die Existenz von weiblichen Tempeldienern voraussetzen. Das stimmt zu 1 Sam 2, 22b.

Einunddreißigstes Kapitel.

Salomo.

Die politischen Verhältnisse.

Salomo[1], der im Einverständnis mit der jerusalemischen Priesterschaft den Thron Davids bestieg, ist durch die Legende als Friedensfürst und Bauherr und als Träger hoher Weisheit verherrlicht worden.

Nach 1 Kön 1, 5ff. trat der „schöne" (טוב s. Motivregister) Adonia als Gegenkönig auf. Er bestieg einen Wagen (d. h. einen königlichen Streitwagen) mit Rossen bespannt und ließ 50 Trabanten vorauslaufen[2]. Genau so wird das Auftreten Absaloms 2 Sam 15, 1 erzählt.

1 Kön 2, 13—25 wird in starker Abschwächung eine Episode erzählt, die wohl in der Vorlage zur Aufstandsbewegung gehörte. Hiernach wird Adonia auf Befehl Salomos durch Benaja im Zusammenhang mit einer Liebesgeschichte ermordet, die wie eine Dublette zur Thamar-Amnon-Episode aussieht (S. 328f.).

Kulturgeschichtlich interessant ist in dieser Episode die hohe Stellung der Königin-Mutter, die ihre Söhne in Audienz empfängt. Sie ist auch sonst im Alten Testament bezeugt (s. 1 Kg 15, 13; 2 Kg 10, 13; Jer 13, 18; 29, 2), ebenso in Ägypten, Babylonien und Assyrien.

---

1) Der hieratische Name ist mit Absalom verwandt. Die Volksetymologie deutet Salomo als Friedensfürst. Winckler (KAT[3] 236 vgl. Erbt, Die Hebräer S. 74, 152 und s. oben S. 252) vermutet eine Verbindung des Namens mit dem tyrischen Gottesnamen Salmajati. Ähnlich klingende Namen haben der moabitische König Sa-la-ma-nu, der Tiglatpileser III. (Tontafel Rs. Z. 10, Rost, Keilinschr. TP. III, 1, 72 f.) Tribut bringt, und Hosea 10, 14 ein Fürst Salman, der „das Haus 'Arbe'êl zerstört".

2) So der Sinn, die Angabe soll nicht die Truppen Adonias schildern, sondern seinen Zug als Triumphator.

Weitere Maßnahmen Salomos zur Befestigung seiner Herrschaft waren die Verbannung (v. 26; das ist der Sinn wie bei v. 36) des Priesters Abjathar, der seine Thronfolge hatte verhindern wollen (2, 26), die Ermordung Joabs[1], und die Unschädlichmachung des Simei durch custodia honoris in Jerusalem (2, 36). Als Simei 3 Jahre später mit dem Philisterkönige zu konspirieren versuchte (das ist wohl der politische Sinn der Episode 2, 39 ff.), läßt Salomo ihn durch Benaja hinrichten, wie seinen Bruder Adonia.

Ein Licht auf die großpolitischen Verhältnisse der Zeit werfen die Bemerkungen über die Heirat Salomos mit der Tochter des Pharao. Das selbständige Staatswesen Israel-Juda hatte sich, wie andere Kleinstaaten am Mittelmeer, in einer Zeit politischer Ohnmacht Ägyptens und Babyloniens selbständig entfalten können. Nominell galt für die ägyptische Politik Syrien noch immer als Vasallenstaat des Pharaonenreiches. Nach 9, 16 hatte der Pharao im Anfang der Regierung des Salomo die wichtige Stadt Gezer, die am judäischen Gebirgsrande der Schefela lag (S. 223 ff.) und noch in kanaanäischen Händen war, erobert und zerstört.

1 Kön 3, 1 sagt in einer deuteronomistisch bearbeiteten Notiz: *Salomo befreundete sich mit Pharao, dem König von Ägypten.* Die Freundschaft wird wie bei Hiram das Ende einer politischen Verwicklung gewesen sein[2]. Salomo schließt aus politischer Rücksicht (s. zur polit. Heirat S. 463 f.) eine Heirat mit der Tochter des Pharao[3]. Wie sehr es Salomo darum zu tun war, den modus vivendi mit Ägypten aufrecht zu erhalten, geht aus der besonders ehrenvollen Behandlung der Tochter des Pharao hervor. Es wurde ihr nach 1 Kön 9, 24 ein eigener Palast außerhalb der Davidsburg gebaut[4]; die Befestigungsmauer wurde erweitert, um den neuen Palast in den Gürtel der Burg Ṣion hineinzuziehen[5]. Der Pharao aber gab die

[1]) Er wird „*in seinem Hause in der Steppe*" begraben, d. h. in seinem Familiengrab, wo Joabs Familie (בית) ruht. Die textkritische Bemerkung bei Kautzsch ist hinfällig.

[2]) Vielleicht hängt die Verwicklung mit der Unternehmung des Genubat, des Sohnes Hadads, zusammen, der unter ägyptischer Unterstützung Salomo bekämpfte, s. unten S. 502 ff.

[3]) Die Skepsis Wincklers gegen die Heirat mit der Pharao-Tochter kann ich nicht teilen (Gesch. Isr. II, 263 f.). Es ist richtig, daß die Pharaonen aus religiösen Gründen Töchter sehr ungern ins Ausland gaben. Amarna Nr. 4, 6 ff. läßt Amenophis III. dem Kadašman-Ḫarbe sagen: „Von jeher sind Töchter des Königs von Ägypten keinem andern zur Frau gegeben worden". Aber gerade die Amarnabriefe beweisen, daß es gelegentlich doch aus politischen Gründen geschah. Winckler möchte auch hier Muṣri für Miṣraim einsetzen und denkt an eine arabische Fürstentochter (die er dann mit der Königin von Saba in Zusammenhang bringt). Aber dann wäre die Ehrung durch einen besonderen Palast nicht verständlich. Den Prozeß, in dem Salomo beim Pharao seine Rechte auf Gezer geltend gemacht haben wird, kann man sich an ähnlichen Fällen innerhalb der Amarna-Briefe illustrieren.

[4]) Das letzte der Prachtgräber am Kidron gegenüber dem Tempel (die wir für die eigentlichen Königsgräber halten) wird noch heute als Grab „der Tochter des Pharao" bezeichnet.

[5]) Dies der Sinn von 1 Kön 9, 24^b, s. Winckler, Gesch. Isr. II, 253 f. S. dort

Stadt Gezer seiner Tochter als Mitgift. Reste der Bauten Salomos in Gezer (1 Kg 9, 15, 17) sind bei den Ausgrabungen festgestellt worden (S. 225).

Das Verhältnis Salomos zu dem Nachbarstaat Tyrus, der damals die Hegemonie über die phönizischen Stadtkönigtümer hatte, beleuchtet 1 Kön 5, 25: *Salomo lieferte Ḫiram Jahr für Jahr* 20000 *Kor Weizen und* 20000 *bat Öl.* Es ist nachgewiesen worden[1], daß es sich um eine Tributgabe an Tyrus handelt, die in der Legende zu einer Entlohnung für Bauhilfe Ḫirams gemacht worden ist. Ein Vasallenverhältnis Salomos gegenüber Ḫiram kommt nach orientalischem Staatsrecht auch durch den Kult der Aštoret, der phönizischen Hauptgöttin, zum Ausdruck, den Salomo in Jerusalem einführt. Vor allem aber müßte es als klar erwiesen gelten, wenn die versprengte Nachricht 9, 12—14, nach der Salomo zwanzig galiläische Städte an Ḫiram samt 120 Talenten Goldes abgetreten hat, historisch ist[2]. Das könnte nur die Folge eines für Salomo unglücklichen Krieges mit Tyrus gewesen sein.

Die ganze versprengte Episode von der Abtretung der Städte an Ḫiram ist historisch verdächtig. Sie verdankt ihre Existenz vielleicht dem Bestreben, eine geeignete Entlohnung für die angeblichen gewaltigen Dienste Ḫirams zu ersinnen. Jensen, Gilgameschepos I S. 568 f. hält die Nachricht für eine Übertragung aus den Annalen über Pekaḫ von Israel, der an Tiglatpileser III. (Kleinere Inschriften I, 6 bei Rost, Inschriften Tigl. Pil. III, 1 S. 78 f., vgl. 2 Kön 15, 29) Gebiete an der Nordgrenze Israels abtreten muß. Das halte auch ich für möglich. Vielleicht hat die Tatsache, daß in Tiglatpilesers Annalen ein König ähnlichen Namens (Sa-la-ma-nu von Moab) als Tributär des Tiglatpileser auftritt (Tontafel-Inschr. Rs. Z. 10 bei Rost l. c. I, 72 f.), den Anlaß gegeben. Ebenso halte ich für möglich, daß die Fälschung der Überlieferung, nach der Ḫiram dem Salomo, und nicht umgekehrt Salomo dem Ḫiram Tribut gegeben haben soll, durch die Annalen Tiglatpilesers III. veranlaßt ist, der (Annal. 151) von einem Ḫi-ru-um-mu von Tyrus Tribut empfing (Tontafel Rs. 16 auch von Mi-i-ti-in-na von Tyrus). Aber die Annahme Jensens l. c. S. 566 ff., der einen großen Teil der Annalen Salomos geradezu für eine Kopie aus den assyrischen Annalen Tiglatpilesers III. hält, geht zu weit. Das Hauptargument, das Jensen vorbringt, wird ohne weiteres hinfällig, wenn es tatsächlich zwei Reṣôn von Damaskus gegeben hat, die beide Usurpatoren waren. Die übrigen Parallelen beweisen nichts. Daß gefährdete Kleinkönige aus den Grenzgebieten nach Ägypten flüchten (Jerobeam bez. Hadad vor Salomo, Chanun von Gaza vor Tiglatpileser III.), wird oft vorgekommen sein. Die Legende von der Königin von Saba aber kann unabhängig von den arabischen Fürstinnen in den Annalen Tiglatpilesers entstanden sein. Daß es zu beiden Zeiten sowohl einen Reṣôn von Damaskus wie einen Ḫiram bez. Ḫiram von Tyrus gab, ist Zufall. — Zu Salomo und Ḫiram vgl. auch S. 491.

Ein Lehnsverhältnis Salomos zu Ḫiram zeigt sich auch bei den auswärtigen Unternehmungen des Königs von Tyrus. Nach der Eroberung von ʿEṣjon-Geber, dem Hafen am Roten Meere, durch Ḫiram hat Sa-

---

auch zu dem Verbum עלה in 1 Kön 9, 24, das einfach „herausgehen" bedeutet und nichts über die höhere Lage des Neubaues aussagt.

[1]) von H. Winckler, Gesch. Isr. II, 262.

[2]) Im Texte ungeschickt verdreht durch Einschiebung von „Ḫiram". Es muß heißen: „*Und er* (Salomo) *sandte dem* (noch nicht zufriedengestellten) *König von Tyrus* 120 *Talente Goldes.*" In 2 Chron 8, 3 ist die Korrektur zugunsten Salomos glücklich so weit getrieben, daß Ḫiram an Salomo die Städte abtritt.

lomo ihm Schiffe und „Knechte" (עבדים) für seine Ophir-Fahrten[1] stellen müssen. 1 Kg 10, 11 ist ausdrücklich von den Schiffen Ḫirams die Rede, die Gold aus Ophir brachten.

Beziehungen zu Arabien setzt die Legende vom Besuch der „Königin von Saba" voraus[2] 1 Kg 10 (vgl. 2 Chr 9).

Das minäische Reich in Südarabien, das im nordwestarabischen minäischen Gebiet (Muṣri) Handelsemporien in staatlicher Organisation besaß[3], wurde von den Sabäern bedrängt, die im 7. Jahrhundert endgültig an ihre Stelle traten. Königinnen sind für arabische Staaten wiederholt bezeugt. Tiglatpileser III. empfängt (Annalen 154, Rost, Keilschrifttexte TP III, 1, S. 26 f.) von der Königin von Arabien Zabibê Tribut und (Annalen 210 ff.) von Sa-am-si, als deren arabisches Herrschaftsgebiet, wie es scheint, Saba genannt wird (Z. 213: „Arabien im Gebiete von Sa[....]"). Der Besuch einer sabäischen, bez. minäischen Fürstin am Hofe Salomos kann sehr wohl eine historische Grundlage haben[4]. Zur Weiterbildung in der Salomo-Sage s. S. 491 f.

Die Legende hat sich sowohl bei den Juden wie im Islam des dankbaren Stoffes bemächtigt[5]. In der islamischen Legende ist die Königin von Saba zur Bilkis geworden, die mit 300 Jünglingen und Jungfrauen kommt, die Jünglinge als Mädchen, die Jungfrauen als Knaben verkleidet. Das Verkleidungsmotiv ist uns aus der Semiramis-Legende bekannt, s. S. 469; vgl. auch Motivreg. unter Vertauschung der Geschlechter. Es ist das Motiv der mannweiblichen Ištar (S. 407). Winckler l. c. S. 267 vermutet, daß das Rätsel der Königin in der Verkleidung besteht. Die jüdische Sage deutet es mannigfach, vgl. Franz Delitzsch, Das Blumenrätsel der Königin von Saba in Iris, Farbenstudien und Blumenstücke.

Ein Sieg über den kleinen aramäischen Staat Ṣoba wird 2 Chron 8, 3 berichtet. Es wird sich dabei um die Fortsetzung des S. 502 besprochenen Kampfes Davids handeln[6]. Wenn 11, 14 ff. eine Verwechslung von Edom und Aram vorliegt, wie Winckler, Gesch. Isr. II, S. 268 ff. und I, S. 49 f. ausführt (der Name Hadad weist übrigens ebenfalls auf aramäische Herkunft, Hadad ist die Gottheit der Aramäer sowohl wie der Edomiter), so könnten die Kämpfe Salomos gegen Hadad[7] mit diesem Kampf gegen Aram-Ṣoba identisch sein. Die Kämpfe mit Aram-Ṣoba brachten Salomo (11, 23—25) auch in Konflikt mit Reṣôn, der aus Ṣoba geflüchtet war und

---

1) Das ist, wie Winckler, Gesch. Isr. II, 263 zweifellos richtig angenommen hat, der Sinn von 1 Kg 9, 26. Die Umbiegung der Überlieferung macht Salomo zum Erbauer einer Flotte und Ḫiram, den König des meerbeherrschenden Tyrus, zum Vasallen Salomos. Die Juden sind nie aus eigner Initiative Seefahrer gewesen.

2) Nach Wincklers Auffassung, die wir oben S. 482 ablehnten, lag es nahe, die Königin mit der angeblichen muṣritischen Prinzessin zu identifizieren. Die islamische und jüdische Sage läßt den Besuch in der Tat in einer Heirat enden.

3) s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 89 f.

4) Derartige Gesandtschaften mit Huldigungsgeschenken, wie sie auch 1 Kg 5, 14; Jes 60, 6; Matth 2, 1 ff. vorausgesetzt werden, sind historisch sehr wohl denkbar. In der Huldigung des Tiridates vor Nero 66 n. Chr. (Dio Cassius 63, 1 ff., s. mein BNT 54 ff.) liegt ein im hellen Lichte der Geschichte liegender Fall vor.

5) Im „Testamentum Salomonis" (s. unten S. 491 f.) ist sie Zauberin (γόης).

6) Winckler l. c. S. 264.

7) s. hierzu unten S. 503.

zu Salomos Zeit vom Banditenhauptmann zum König von Damaskus als Gründer des in Zukunft wichtigsten aramäischen Staates emporstieg (S. 496f.).

Reṣôn war Israels Widersacher, solange Salomo lebte. Er hat nach Salomos Tode beim Aufstand Jerobeams wohl seine Hand im Spiele gehabt. Zum mindesten ist er der tertius gaudens gewesen. Durch den Verfall des Staates Israel-Juda erhielt der Staat Damaskus definitiv die Hegemonie über die Kleinstaaten am Mittelmeer (s. S. 496ff.)[1].

Andere Überlieferungen über Eroberungen Salomos mögen verloren gegangen sein. Aus der deuteronomistischen Bemerkung über den Harem Salomos 11, 5—7 hat man[2] mit Recht Schlüsse gezogen über Siege Salomos gegen Ammoniter und Moabiter. Wenn Salomo die Götterstatuen des Melek (Milkom) der Ammoniter und Ḳamoš der Moabiter nach Jerusalem überführte, so wird er sie nach dem orientalischen staatsrechtlichen Usus aus ihrem Lande weggeschleppt haben, um diese Länder für Jahve, als den neuen Herrn des Landes, in Besitz zu nehmen. Die näheren Nachrichten darüber sind verloren gegangen.

Die Grenzen des Staates Salomos sind über die Grenzen des Staates David nicht hinausgegangen: von Be'eršeba' bis Dan, vom „Bach von Muṣri" (wadi el Ariš oder wadi es Seba) bis „da, wo es nach Hamath geht", also bis zur Hermonsenkung. Die S. 500 besprochene Expansion, die Salomos Reich vom Euphrat bis zum Nil reichen läßt (5, 1), ist nicht Mißverständnis der Überlieferung, sondern gehört der jüdischen priesterlichen Dichtung an, die auch dadurch den religiös-politischen Gedanken des Rechtes des auserwählten Volkes auf Weltimperium zum Ausdruck brachte. Die geographische Expansion entspricht der religiösen Ausmalung der großen Könige David und Salomo, die als Träger und Manifestationen der weltumspannenden Messias-Idee als Weltenherren gelten mußten.

Die Bauten Salomos.

Nach 1 Kg 5, 17 wurde David durch seine kriegerischen Verwicklungen verhindert, den Tempel zu bauen. Die spätere priesterliche Darstellung, wie sie 1 Chr 22, 8; 28, 3 vorliegt, führt das auf ein Verbot Gottes zurück. David habe den Tempel nicht bauen dürfen, weil er viel Blut vergossen habe.

Dieselbe Auffassung findet sich auch in einer außerbiblischen Überlieferung über David. Eusebius, Präp. ev. IX, 30 teilt eine Überlieferung über David aus dem Werke des Eupolemos *περὶ τῆς Ἡλίου προφητείας* mit. David, der Sohn (!) Sauls, soll seine Eroberungen (s. oben S. 474) bis zum Euphrat ausgedehnt und mit dem

---

[1]) Zu dem späteren König gleichen Namens (רצין l. רצון 2 Kg 16, 9), dem Zeitgenossen Tiglatpilesers IV., s. unten S. 521.

[2]) Winckler l. c. S. 268. Gegen das dort über „die Lade Benjamins" Bemerkte s. oben S. 466. Der Gott von Edom fehlt in Jerusalem, weil Edom auch von David nie erobert worden ist, höchstens zeitweise Vasall Judas war. Zu „Aštoret der Sidonier", deren Kult ebenfalls von Salomo nach Jerusalem gebracht wurde, s. oben S. 251f. Die Überführung der Götterstatuen bedeutete entweder Eroberung, wie im Falle Moab und Ammon (S. 488), oder politisches Bündnis, wie im Falle Sidon-Tyrus.

Pharao von Ägypten einen Bund geschlossen haben. Dann habe er einen Tempel bauen wollen und Gott gebeten, ihm den geeigneten Platz zu zeigen. Ein Engel sei über dem Ort, wo der Altar zu Jerusalem ist, erschienen. Der habe ihm aber den Tempelbau verboten, weil er sich mit Menschenblut besudelt, und weil er viele Jahre Krieg geführt habe. Er solle aber Gold, Silber, Erz, Steine, Edelhölzer für den Bau zurichten, den später sein Sohn ausführen solle. Eupolemos teilt dann apokryphe Briefe mit, die Salomo nach seinem Regierungsantritt an den Pharao und an den König von Tyrus, „die Freunde seines Vaters", geschrieben haben soll, sowie die Antworten der beiden, die reiche Hilfe beim Tempelbau zusagen.

Eine ähnliche Umdeutung findet sich in der arabischen Legende. Der Ausbau der Ka'âba zum muslimischen Heiligtum wurde nach den Ulemâs lange Zeit verzögert, weil man meinte, die dazu nötigen Gelder dürften nicht aus den auf nicht allenthalben reinen Wegen eingekommenen Reichseinnahmen genommen werden (Burckhardt's Trav. in Arab. I, 253 zitiert nach Ewald, Gesch. des Volkes Israel III, 176).

1 Kg 6—8 schildert den Bau der Königsburg Salomos, deren Hauptteil, wie bei allen orientalischen Burgbauten, der Tempel bildet[1], und die Erweiterung der Mauer.

Es ist überaus schwierig, die alten Bestandteile der Überlieferung über den Bau Salomos von den späteren Ausmalungen und Zusätzen zu scheiden. Ich verweise hier auf die neueren Kommentierungen in den Geschichtswerken von Guthe und Kittel. Die Hauptschwierigkeit liegt in dem immer noch dunklen Begriff millô'. Er entspricht dem assyrischen tamlû und mulû, das die „Aufschüttung", den Unterbau für Palast und Tempel, bedeutet (vgl. Ri 9, 6. 20 S. 427 den millô' von Sichem). Die Bemerkungen Wincklers, Gesch. Isr. II, 253 ff., die allerdings die Bedeutung des salomonischen Tempelbaus unterschätzen (zu הֵיכָל = Palast und Tempels s. unten Anm. 1), sind in wichtigen Punkten unbeachtet geblieben.

Die Zedern und Steine zum Bau ließ Salomo durch seine Fronarbeiter aus dem Libanon (natürlich auf dem Landwege) holen[2], wo Salomo (in den südlichen Ausläufern) auch Steinbrüche besaß[3].

Dazu stimmt das angebliche Eingreifen des Königs Ḥiram von Tyrus nicht. Da das politische Verhältnis Salomos und Ḥirams in der Überlieferung verschoben ist (S. 483), wird auch hier die Hilfe Ḥirams auf Legende beruhen. Sicher ist andererseits, daß der jüdische König für die künstlerische Arbeit auswärtige Hilfe brauchte. Da 1 Kg 7, 13 einer der Künstler Salomos Ḥiram heißt und aus Tyrus stammt, so ist mir die Vermutung sehr einleuchtend, daß die Legende von dem geschäftlichen Verkehr zwischen Salomo und Ḥiram aus dieser Tatsache heraus gesponnen ist.

Der Tempelbau trat an die Stelle des alten Heiligtums auf Ṣion, dessen Mittelpunkt die Lade gewesen ist. Wie wir es bei der Einrichtung des Heiligtums durch David annehmen durften (s. S. 465 ff.), wird auch Salomo alte

---

[1]) Der Ausdruck הֵיכָל (babyl. êkallu) kann Palast und Tempel bezeichnen. Jo 4, 5 = Tempel. Poetisch wird er auch für himmlischen Palast und Tempel gebraucht, z. B. 2 Sam 22, 7^b (bab. êkal šamê); Ps 11, 4. Zum Palastbau Salomos s. S. 592.

[2]) So richtig nach der älteren Überlieferung, die 5, 27—32 (wo „und Ḥiram" wohl Glosse ist) erhalten ist. Die v. 21—23 überlieferte Abmachung, nach der Ḥiram durch Flöße (über Tyrus und Joppe) das Material herbeischafft, ist technisch undenkbar.

[3]) Wenigstens nach Angabe der Sept., die im hebr. Text fehlt: *καὶ Σολομὼν ἤρξατο διανοίγειν τὰ δυναστεύματα τοῦ Λιβάνου*, s. Winckler l. c. S. 235, Anm. 1, 261, Anm. 2; Altt. Unters. S. 175, der „Bergwerke" annimmt. Die *δυναστεύματα* der Sept. sind irrtümliche Übersetzung eines zu supponierenden hebräischen ba'alôt, das in der verdorbenen Stelle 1 Kg 4, 16 in einer Spur vorliegt. In der sabäischen Inschrift vom Dammbruch von Mareb heißt בעל „den Felsen durchbrechen". Die Metallgießereien, die Salomo nach 1 Kg 7, 46 besaß, sind doch wohl (gegen Winckler) davon zu trennen.

Traditionen pietätvoll gewahrt haben. Nach 1 Chr 28, 11 ff., deren Überlieferung uns hier vertrauenswürdig erscheint, lagen „*Modelle*“ vor und schriftliche Aufzeichnungen, die dem Propheten Gad zugeschrieben werden (s. S. 467). Der Grundgedanke mußte unberührt bleiben: der Tempel ist Abbild des himmlischen Heiligtums und birgt den Thron der Gottheit (S. 55). Die Kerube im Adyton werden als Wiederholung der Thronträger über der kapporet, dem Schemel des Thrones Gottes, zu verstehen sein.

Die beiden Säulen in der Vorhalle, die der Künstler Ḥiram aus Tyrus in Erz bildete, haben kosmische Bedeutung, s. S. 363ff. zu 2 Mos 12, 7. In den ägyptischen Tempeln entsprechen ihnen die Obelisken; Asurb. Rm. II, 42 (VAB VII, 16 f.) nennt sie manzaz (= hebr. מזוזה, babyl. auch mazazu) bâb êkurri, die Pfosten des Tempeltores (vgl. S. 365. 616).



Abb. 204: Der heilige Fels im Felsendom zu Jerusalem (17,7 m lang, 13,5 m breit).

Von der kostbaren Ausschmückung des Tempels ist nach 2 Kg 16, 17f. in der Zeit der Assyrernot offenbar viel verloren gegangen. Wir werden uns die Ornamentik ähnlich vorstellen dürfen, wie die der assyrischen Paläste. Die Angaben über das Schnitzwerk der Wände 1 Kg 6, 29. 32. 35 (*Kerube, Palmen und Schnitzwerk*) und die Beschreibung des Gestühls 7, 29 (mit *Löwen, Rindern und Keruben* verziert) weisen auf babylonische Muster (s. Abb. 289ff. S. 619f.), ebenso wie der Kerub-Schmuck der Vorhänge 2 Mos 36, 35 und der Teppiche 2 Mos 36, 8. Die Beschreibung kann aus einer guten älteren Quelle stammen. Ez 41, 18 sieht im Zukunftstempel *Kerube und Palmen, je einen Palmbaum zwischen zwei Keruben*. Das entspricht genau dem babylonischen Modell.

Abb. 204 zeigt den „heiligen Felsen“ im Felsendom zu Jerusalem, der wahrscheinlich den großen Brandopferaltar getragen hat.

Das „eherne Meer" 1 Kg 7, 23, von 12 Rindern getragen, diente nach 2 Chron 4, 6, vgl. 2 Mos 30, 17ff. zur kultischen Waschung. Wie der eherne Altar, den die Chronik 4, 1 neben dem „ehernen Meere" nennt, wird das Gerät nach ausländischem Muster gearbeitet sein. Wir werden es uns ähnlich vorstellen dürfen wie das große kosmisch symbolische Wasserbecken (apsû) der babylonischen Kultorte[1].

1 Kg 7, 27 ff. nennt ein kultisches Gerät Mekonah zur Aufnahme des Weihkessels. Es ist mit Löwen, Rindern und Palmen verziert. Es wird ähnlicher Art sein, wie das Abb. 205 wiedergegebene auf Zypern gefundene Bronzegerät, das zugleich an den Kultuswagen von Lakiš Mi 1, 13 erinnert. Hommel erinnert an das minäische Kultusgerät makânat, dessen Name mit mekonah identisch ist[2].



Abb. 205: Spätmykenisches Bronzegefährt für das Weihwasserbecken (mekônah). In Zypern in einem Grabe gefunden. Original im Berliner Museum[3].

Daß die Tempelgeräte nach ausländischem Muster hergestellt wurden, zeigt übrigens auch 2 Kg 16, 10ff. der Bericht von Ahas, der im Tempel von Jerusalem einen Altar nach dem Modell eines Altars in Damaskus erbauen läßt.

Dieulafoy hat in den Comptes rendues de l' Acad. des Inscr. et der Belles Lettres Juni 1913 (Le rythme modulaire du temple de Salomon) eine Untersuchung angekündigt, nach der der Tempel nach einem ähnlichen Modell errichtet sein soll, wie das Mausoleum in Halikarnaß und der Tempel des Bel-Marduk in Babylon.

Nach 1 Kg 11, 7 baute Salomo auf dem Ölberg, auf dem nach 2 Sam 15, 32 zu Davids Zeit auch eine Kultstätte für Jahve stand, Kultstätten für die Götter der Moabiter und Ammoniter. Zur politischen Bedeutung dieses Vorgangs vgl. S. 485, Anm. 2; zum Ölberg-Heiligtum S. 465, Anm. 2 u. S. 472. Die Götterstatuen der besiegten Völker wurden weggeführt und im eigenen Lande aufgestellt. 2 Sam 5, 21 berichtet eine solche Wegführung fremder Götterstatuen durch David.

---

[1]) Urnina und Urukagina stellen eine „Ozean-Kapelle" (AB. ZU) im Tempel von Lagaš auf (VAB I, S. 241 die dort genannten Stellen). Agumkakrime (KB III, S. 142, col. III, 33) stellt im Sonnentempel von Babylon ein „Meer" (tâmtu) auf. Gudea, Zyl. A. 10, 15, 18 spricht von einem „Meer" (AB. ZU) im Tempel. Von 12 kupfernen Göttern getragen ist das bronzene Becken im Ritualtext IV R 23, Z. 6 f.a. (vgl. dazu HAOG S. 59, Anm. 7).

[2]) Hommel, Aufs. u. Abh. II, 222 ff. Zum Bronzegerät von Zypern s. Furtwängler, Münch. Ak. d. Wiss. II, 1899, S. 411.

[3]) vgl. dazu die ähnlichen fahrbaren Kessel aus Enkomi auf Zypern bei Kittel, Studien S. 198.

Die Weisheit Salomos.

1 Kg 5, 9—14 schildert in überschwenglicher Weise die Weisheit (Ḥokma) Salomos. Wenn es heißt, daß *alle Könige der Erde kamen, um seine Weisheit zu hören*, so gehört auch das dem Weltimperiums-Stil der späteren jüdischen Geschichtsschreibung an. Aber wie hinter dem Harfenspieler und Psalmensänger David historische Überlieferung steckt, so gewiß auch hinter dem Weisen Salomo. 1 Kg 11, 41 wird eine ältere Quelle, *das Buch der Geschichte Salomos*, zitiert, in dem sich Beispiele für Salomos Weisheit finden sollen.

Das Zeitalter Salomos war in der Tat ein Zeitalter der Weisheitsliteratur. Der beginnende Weltverkehr Israels wird gerade damals auch Israel neue Anregungen gegeben haben. 1 Kg 5, 11 nennt eine Reihe von berühmten Weisheitslehrern jener Zeit, von denen einige als Spruch- und Psalmendichter in der didaktischen Literatur Israels auftreten. Im gesamten Orient blühte zu jener Zeit die Dichtkunst und Philosophie. Unter den Völkern Kanaans war neben Israel besonders Edom als Weisheitsland berühmt (vgl. Jer 49, 7; Obadja 8). Zur Spruch-Literatur s. S. 583 ff.

Die höhere Religionsstufe Israels ergab von selbst den religiösen Charakter der Weisheitsliteratur. 1 Kg 3, 5 ff. wird eine Nachtvision Salomos erzählt, in der er um ein weises Herz bittet. Das mag schriftstellerisch der jüngsten Überlieferung angehören, kann aber sehr wohl ein geschichtlich berechtigtes Urteil über den Lieblingshelden der prophetischen Legende enthalten.

Im Sinne der Volksüberlieferung[1] werden neben der Erzählung vom Besuch der Königin von Saba, die Salomos Weisheit hören wollte, zwei Anekdoten erzählt, die Salomos Weisheit illustrieren sollen:

Das salomonische Urteil.

Im Streit der beiden Huren um das Kind (1 Kg 3, 16 ff., vgl. Jos. Ant. 8, 2, 2) zeigt sich Salomos Weisheit. In der Komposition des 1. Königsbuches folgt sie auf den Traum zu Gibeon und soll die Erfüllung seines Gebets um Weisheit illustrieren.

Dieselbe Legende findet sich wiederholt in der Weltliteratur[2].

1. Ein 1882 entdecktes Wandgemälde von Pompeji stellt die gleiche Szene dar (Abb. 206). Die Figuren sind als Pygmäen aufgefaßt. Dadurch ist bewiesen, daß

[1]) Die auffallende Weisheit, die Salomo in seinen jungen Jahren offenbart und die zur Charakterisierung des „Retters" gehört (s. BNT S. 109), erklärt der deuteronomistische Schriftsteller 1 Kg 3, 5 ff. in seiner Weise (vgl. S. 546). Die jüdische Überlieferung läßt ihn schon im Seder ʿolâm rabbâh (2. Jahrh. n. Chr.) ed. Ratner cp. XIV mit 12 Jahren den Thron besteigen. Im Ḳoran Sure 21, 78 ist er schon neben David ein weiser Richter. Im Test. Salom. VIII, 10 (s. S. 491 f.) hat er wegen seines richterlichen Urteils schon als Jüngling Ehre bei den Alten. El-Moqdisî p. 103 f. läßt den 12jährigen Salomo ein weises Urteil fällen in einem Keuschheits-Prozeß.

[2]) Greßmann führt in einem Aufsatz in der Deutschen Rundschau 1906/7 Nr. 9, S. 175 ff. 22 Varianten auf. Eine Parallele verbirgt sich auch vielleicht in der Legende Ez 23. Stucken, MVAG 1902, Nr. 4, S. 62 ff. vergleicht das Urteil des Paris.


Abb. 206: Wandgemälde aus Pompeji, Pygmäen-Szene. „Salomonisches Urteil“.

es sich nicht etwa um ein jüdisches biblisches Gemälde handelt[1]. Andere Parallelen finden sich:

2. Ein Bildwerk im Grabmal der Nasonier, abgebildet bei Bartoli Bellori, Pict. vet. in sepulcr. Nason. Tab. XVIII und in Hermes Bd. 39, S. 149, wo es von Bechtel richtig gedeutet wird.

3. In einem Märchen bei Petron (Petron 80) klingt dasselbe Thema in der griechischen Volksüberlieferung an, s. Lucas in der Festschrift für Otto Hirschfeld S. 269 (Bechtel l. c. S. 154).

4. In den buddhistischen Jatakas (Erzählungen aus den früheren Existenzen des Buddha) wird (Fausböll, vol. VI, p. 336) folgendes erzählt (s. Oldenberg, Literatur des alten Indien S. 114): Die wahre Mutter und ein Koboldsweib in menschlicher Gestalt streiten um das Kind. Der weise Richter zog eine Linie und legte das Kind genau auf deren Mitte. Dann ließ er das Koboldsweib an den Händen, die Mutter an den Füßen anfassen und sprach: „Zieht jetzt beide, und welche das Kind auf ihre Seite ziehen kann, dem soll es gehören“. Da zogen sie beide. Das Kind aber, dem das Ziehen weh tat, fing zu schreien an. Das zerriß der Mutter das Herz; sie ließ den Sohn los und stand weinend da. Da fragte der Weise die Leute: „Wessen Herz ist wohl weich gegen das Kind, der wahren oder der falschen Mutter?“ — „Der wahren Mutter Herz, o Weiser“ — antworteten die Leute. Darauf wird ihr das Kind zugesprochen und sie geht den Richter preisend von dannen.

5. In dem chinesischen Drama Hoei-lan-ki[2] stehen zwei Frauen vor dem Oberrichter und streiten um ein Kind. Ein Kreis wird mit Kohle gezogen. Beide Frauen sollen es zu gleicher Zeit herauszerren. „Diejenige, welche das Kind geboren hat, wird es aus dem Kreise bringen; die, welche es nicht geboren hat, wird es nicht vermögen.“ Die eine reißt das Kind mit leichter Mühe heraus, da die wahre Mutter es

[1]) s. Overbeck, Pompeji S. 583f. und die S. 652 zitierte Literatur. Dazu Bechtel im Hermes, Bd. 39 (1904), S. 146ff., der den Pygmäen-Charakter bezweifelt, aber auch jüdischen Ursprung ablehnt. Auch in einem Bilde der Casa Farnesina hat man eine Variante des salomonischen Urteils zu erkennen geglaubt, obwohl allerdings hier das schneidende Werkzeug fehlt, s. Bechtel l. c. S. 147.

[2]) Ins Französische übersetzt von Stanisl. Julien 1832. Auszug bei R. v. Gottschall, Theater und Drama der Chinesen S. 137—141.

nicht vermag, von der andern Seite zu zerren. Sie erklärt dem Richter, daß sie das zarte Kind verletzen und ihm ein Glied zerbrechen würde. Der Richter erkennt ihr das Kind zu, und seine Weisheit wird gepriesen.

Salomo als Rätsellöser.

Nach 1 Kg 10, 1 vgl. 2 Chron 9, 1 gab die Königin von Saba Salomo Rätsel auf. Von diesen „Rätseln" der Königin von Saba war schon S. 484 die Rede. Nach Menander von Ephesus und Dios (Josephus, contra Apionem 1. 17 f.; Ant. 8, 5, 3) haben auch Ḥiram von Tyrus und Salomo einander Rätsel aufgegeben. Während aber die biblische Legende die Weisheit Salomos über alles preist, ist bei Dios (und indirekt auch bei Menander) Ḥiram dem Salomo an Weisheit im Rätselraten überlegen.

Die „Rätsel" gehören zum uralten Bestand orientalischer Weisheit[1] (Spr 1, 6; 49, 5 als Teile der ḥokma genannt). Sie haben meist kosmisch-kalendarischen Sinn und geben mythologische Weisheit wieder. Mit Vorliebe werden sie mit Wettkampf und Hochzeit (s. S. 431 zu Šimšons Rätsel) verbunden. Nach Ps 49, 5 verstand man in Israel unter חידה auch eine religiöse Problemdichtung, die wie prophetische Lyrik melodramatisch vorgetragen wurde. Eine verwandte Literaturgattung ist die Parabel, vgl. Ez 17, 2 ff. „das Rätsel" vom Adler. Auch die Orakel treten als „Rätsel" auf. Ps 78 will das „Rätsel" des Geschickes Ephraims erklären. Die Orakel gegen die Feinde Jahves werden als „Rätsel" kundgetan Hab 2, 6[2]. Nach 4 Mos 12, 8 bildet חידה als Rätsel-Orakel[3] den Gegensatz zur klaren Offenbarung Gottes. Bei Dan 8, 23 ist der antichristliche König der Endzeit als „rätselkundig" geschildert.

Der Salomo der Sage.

Während die Königsbücher teilweise noch alte gute Quellen für Salomo benutzen (bes. 1 Kg 1 und 2, wohl auch Stoffe aus dem 11, 41 zitierten *„Buch der Geschichte Salomos"*), nach denen er ein hochbegabter, aber despotischer König war, sieht ihn der Verfasser der Chronik bereits in stark idealisierter Gestalt. Er läßt ihn unter Ignorierung der 1 Kg 1 und 2 erzählten Bluttaten seine Regierung mit einem großen religiösen Fest eröffnen (2 Chr 1, 2—6) und schließt dann sofort die große Vision an. 2 Chr 24, 27 ist ein verloren gegangener *Midrasch zum Buche der Könige* zitiert, der den Legendenstoff vermittelt haben wird. Das Buch Koheleth setzt bereits die Salomo-Sage voraus (*Ich war einmal König in Jerusalem* 1, 12), nach der der weise, glückliche König am Ende gestürzt ist, in die Verbannung geht und die Nichtigkeit alles Irdischen predigt.

Legenden vom prachtliebenden und weisen König Salomo, der „Sprüche zur Heilung und Beschwörungsformeln gegen die Geister" kannte, haben Josephus vorgelegen (Ant. 8, 2, 5). Unter Salomos Namen waren Zauberbücher in Umlauf, wie das Testamentum Salomonis (übersetzt von F. C. Conybeare, Jewish Quarterly Review 1898/9, L, 1—45), das er „den

---

[1]) s. HAOG S. 303.

[2]) Der Text („Spotträtsel") ist unsicher.

[3]) W. Staerk (briefliche Mitteilung) versteht hier חידה als term. techn. für andeutende Beschreibung des Offenbarungsspruches und erinnert an 1 Kor 13, 12: δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

Kindern Israels" hinterlassen haben soll, damit sie die Künste der Dämonen lernen. In Babylonien, bez. Persien, nahmen die Juden neue Stoffe für die Salomo-Sage auf. Zeugen dafür sind jüngere Bestandteile des zweiten Targum (Targum šeni) zum Buche Esther, der den salomonischen Thron schildert und die Begegnung mit der Königin von Saba mit persischen Stoffen ausmalt. Verwandt sind mit diesen persisch-jüdischen Erzählungen die arabischen Sagen, deren Mittelpunkt die Bilkis-Sage bildet (s. oben S. 484). Daneben aber hat Muhammed auch Legenden aus dem orientalischen Sagenschatze aufgenommen und von Salomo erzählt, die literarisch sonst nicht nachweisbar sind (Urteil über das verwüstete Feld, Verstümmelung der Rosse, Salomos Tod). Die Einführung Salomos als Propheten und Messiasboten hat Muhammed von Juden oder Christen übernommen.

Die Legende von Salomos Weisheit in der Jugendzeit wurde schon oben S. 489 Anm. 1 besprochen. Im Targum II zu Esther „versteht er die Sprache der Vögel und der Tiere des Feldes". Insbesondere herrscht er über die Geisterwelt. Seine Weisheit hat den „Aspekt der Macht". Schon Weish. Sal 7, 20 f. weiß davon, und ebenso Josephus Ant. 8, 2, 5. Der Midrasch ist voll davon, voı allem aber das Testamentum Salomonis und die Märchen in 1001 Nacht, in denen Salomo die Dämonen in Flaschen sperrt.

S. hierzu und zum Vorhergehenden Stallbaum, Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur 1907; Grünbaum, Neue Beitr. zur semitischen Sagenkunde; Canaan, Aberglaube im Lande der Bibel S. 27f.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Die politische Geschichte der Staaten Israel und Juda im Lichte der Denkmäler.

Die Quellen.

Der Staat Israel-Juda hat seine Geschichte inmitten des lebhaften Verkehrs der großen altorientalischen Kulturstaaten erlebt. Die sog. Geschichtsbücher zeigen in ihrem jetzigen Zustande nicht mehr viel davon, da die Annalen, die den Kompilatoren vorgelegen haben, zum größten Teil verloren gegangen sind. Bruchstücke wie 2 Kg 8 zeigen, wie genau die älteren Quellen über die Beziehungen zur umgebenden Welt orientiert waren, und die Völkertafel 1 Mos 10 setzt eine erstaunlich gute Kenntnis der politischen Geographie und der Völkerbewegungen im 8. Jahrhundert voraus[1]. Die Beziehungen des Elias zu Tyrus, des Elisa zu Damaskus, vor allem aber die Orakel der Schriftpropheten zeigen, daß die führenden Männer in Israel und Juda sich auf das lebhafteste mit der Politik ihrer Zeit beschäftigten und daß sie in engem Verkehr mit der Völkerwelt standen.

---

[1]) s. S. 148ff. und die Karte am Schluß des Buches.

Ehe die Keilschrifturkunden entziffert wurden, boten die handschriftlichen Quellen für die Geschichte Assyriens und Babyloniens für die Zeit von der Mitte des 8. Jahrhunderts bis 538, d. h. für die Periode der politischen Abhängigkeit Israel-Judas von den Reichen am Tigris und Euphrat ein sonderbares Bild. Es gab Punkte in der Chronologie, die mit voller Sicherheit bestimmt werden konnten. Aber die Nachrichten über die Begebenheiten selbst waren überaus dürftig. Als ganz unbrauchbar erwiesen sich die erhaltenen Exzerpte aus Diodor und die Erzählungen des Ktesias über die Geschichte Ninivehs und des medischen Reiches, die 2000 Jahre lang die Geschichte Assyriens in Verwirrung gebracht haben.

Als Quellenmaterial aus der klassischen Literatur kam in Betracht:

1. Der astronomische „Kanon des Ptolemäus" in seinem ersten Abschnitt bis Cyrus. Er enthält astronomische Termin-Kalender von Nabonassar an[1], die bei jedem Königsjahr angeben, was sich astronomisch ereignet hat. Die babylonischen Aufzeichnungen kamen nach Ägypten, wurden hier fortgesetzt (von Hipparch?), mit Zahlen versehen und bis mehrere Jahrhunderte n. Chr. weiter geführt. Claudius Ptolemäus hat Listen, die vielleicht noch weit über Nabonassar hinausgingen, gesammelt und überliefert. Für 747—538 sind Mondfinsternisse angegeben, die später kontrolliert und dem julianischen Kalender entsprechend gefunden wurden.

2. Fragmente und Notizen aus Berossos' chaldäischer Geschichte; s. hierzu S. 18 ff.

3. Notizen aus Abydenus, soweit sie Babylon betreffen. Er ist jünger als Berossos, schrieb nach Moses von Chorene „Ursprünge" (wahrscheinlich = Ἀρχαιολογικά), nach Eusebius chaldäische, assyrische und medische Geschichte.

4. Herodots Notizen über die Geschichte der Meder, Lyder, Babylonier, Ägypter, wie er sie von Einheimischen gehört haben will.

5. Für die Geschichte von Tyrus drei Bruchstücke der Schriften des Menander von Ephesus bei Josephus c. Apion. 1, 18: Ant. 8, 5, 3; 8, 13, 2; 9, 14, 2.

Josephus selbst konnte nur herangezogen werden, wenn es sich darum handelte, einen anderweit geführten Beweis zu verstärken. Chronographen wie Eusebius und Syncellus waren unbrauchbar. Ihre Schriften ruhten nicht auf guten Quellen. Das Wenige, was sie wußten, zwängten sie gewaltsam in ihr System, und Echtes war von Falschem nicht zu unterscheiden.

Reiches Quellenmaterial für die Beurteilung der mittlern Königszeit brachten die assyrischen Inschriften. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß in den ersten Zeiten der Entzifferung die Angaben der Bibel viel zur Aufhellung der assyrischen Annalen beigetragen haben.

Seit der Mitte des 10. Jahrhunderts besitzen wir Urkunden assyrischer Könige, die nicht mehr abbrechen. Besonders die Ausgrabungen in Assur haben reiches Urkundenmaterial zutage gefördert (bis ca. 2300 v. Chr. hinauf), das bisher nur teilweise veröffentlicht ist (Wissenschaftl. Veröffentl. der deutschen Orient-Gesellschaft).

Mit 893 setzen die bis jetzt bekannten assyrischen Limu-Listen ein[2], in die später babylonische Listen und Chroniken eingreifen. Sie sind für die mitt-

---

[1]) Syncellus, Chronogr. 267: *ἀπὸ Ναβονασάρου τοὺς χρόνους τῆς τῶν ἀστέρων κινήσεως Χαλδαῖοι ἠκρίβωσαν.* Vgl. hierzu HAOG S. 136 ff.

[2]) KB I, 204 ff. Winckler KT[2], S. 71 ff. Für die Zeit Asurbanipals und seiner Nachfolger vgl. Streck, VAB VII, S. CDL ff. Für die Zeit vor 893 können wir die Namen einer Reihe von Archonten den Datierungen historischer und geschäftlicher Urkunden entnehmen (vgl. besonders Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur hist. Inh. I., CT XXXIII, pl. 14 ff.).

lere israelitische Königszeit nahezu vollständig. Nach einer bis jetzt nur für Assyrien und für die semitisch-babylonische Kolonie in Kappadokien (am Halys seit der Mitte des 3. Jahrtausends), nicht für Babylonien, nachweisbaren Sitte sind die Regierungsjahre der Könige der Reihe nach durch je einen limu bezeichnet. Was die Archontenverzeichnisse für das Studium der hellenischen Geschichte und die Konsularfasten für die römische Geschichte, sind die nach griechischem Vorbilde benannten assyrischen Eponymenlisten für die Geschichte Vorderasiens. Die uns erhaltenen Exemplare haben mit Adadnirari III., dem Sohne Ašurdâns II., also mit dem Jahre 911, begonnen. Mit diesem Jahre scheint ein neuer saros (= 600 Jahre) seinen Anfang genommen zu haben. Der nächste saros-Beginn fällt 312/11 und eröffnet die Seleuciden-Ära. Die Bruchstücke beginnen mit 893 und reichen bis 666, ergänzen also den ptolemäischen Kanon der Jahre 747—555 bez. 538.

Von besonderer Wichtigkeit sind einige dieser Listen, die in einer besondern Kolumne die wichtigsten Tatsachen des betreffenden Jahres mitteilen. So heißt es beim 9. Jahr Ašurdâns III.: „Im Monat Sivan erlitt die Sonne eine Verfinsterung". Man konnte berechnen, daß sich die Angabe nur auf die totale Sonnenfinsternis beziehen kann, die am 26. Juni 763 in Niniveh zu beobachten war. Damit ergab sich für Ašurdân III., dessen Regierungsjahre man nach der Liste abzählen konnte, als Regierungszeit 771—754. Die vorhergehenden und nachfolgenden Könige konnten, soweit die Listen reichten, nach ihren Regierungszeiten hiernach auf das bestimmteste festgestellt werden.

Zu den Limu-Listen kommen ergänzend hinzu: 1. die sog. synchronistische Geschichte, ein diplomatisches Aktenstück, ein Auszug aus Archiven, gewisse Abmachungen zwischen Assyrien und Babylon betreffend[1]; 2. die babylonische Chronik"[2]; 3. die babylonische Königsliste A[3].

Die staatsrechtlichen Ansprüche auf Syrien bis zum Karmel.

Der Vertrag, der zwischen dem Ḫettiterkönig Ḫattušil und Pharao Ramses II. nach langen kriegerischen Verwicklungen um 1270 zu gegenseitiger Hilfeleistung[4] abgeschlossen wurde, scheint den Hettitern Syrien bis zum Karmel zugestanden zu haben. Reichlich hundert Jahre später trat der assyrische König Tukulti-apil-ešarra (Tiglatpileser) I., unter dem Assyrien für kurze Zeit herrschende Großmacht wurde, in die Rechte der Hettiter[5]. Er unterwirft die Hettiter im Norden und Nordosten[6], überschreitet den Euphrat, besetzt das Land bis an den Taurus und unternimmt es, nach dem Vorbild der altbabylonischen Könige, den über Karkemiš, Aleppo, Hamath führenden Weg nach den Mittelmeerhäfen frei-

---

[1]) Peiser und Winckler KB I, 194ff.; Winckler, Untersuch. z. altorient. Gesch. S. 148ff.

[2]) KB II, 273ff., neu veröffentlicht von Delitzsch, Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. der Wissenschaften 1906, Nr. 1.

[3]) Schrader KB II, 286f. Winckler, Untersuch. z. altorient. Geschichte, S. 146f. Über die ausführliche Literatur zu dieser Königsliste s. zuletzt Schnabel MVAG 1908, Nr. 1.

[4]) S. oben S. 218.

[5]) Sanherib erwähnt in der Inschrift von Bavian Z. 50 ein Ereignis, das unter Tiglatpileser 418 Jahre vor seiner Eroberung Babylons (689) geschehen sei. Das gibt für die Regierung Tiglatpilesers die feste Jahreszahl 1107. Die Inschriften über die ersten sechs Jahre seiner Regierung (KB I, 14ff., dazu der hierher gehörige zerbrochene Obelisk 125ff.) sind bis jetzt unsre Haupt-Geschichtsquellen für diese Zeit.

[6]) Inschrift in der Tigrisquelle III R 4, Nr. 6; KB I, 48f. Es ist die sog. Sebeneh-Su-Inschrift s. C. F. Lehmann, Armenien Bd. I S. 430ff.

zulegen. Er besiegt den Hettiterkönig [....]-Tešup und dringt bis an die phönizische Küste vor. Bei seiner Hofhaltung in Arvad[1] empfängt er eine Gesandtschaft des ägyptischen Königs. Dann zieht er die phönizische Küste entlang und hat wohl das erste assyrische Bildnis am Nahr el Kelb (assyr. Ba'-lira'si) angebracht[2]. Durch diesen politischen Akt ist das alte Hettitergebiet, das bis an den Karmel reicht, an den assyrischen Großkönig übergegangen. Das ist wichtig für das Verständnis der späteren assyrischen Ansprüche bei den Kämpfen mit Israel.

Nun klafft in unsern Überlieferungen eine Lücke von 100 Jahren. Salmanassar III. erwähnt die Anstrengungen eines seiner Vorgänger Ašurrabi II., die Eroberungen in Syrien und Phönizien festzuhalten, und berichtet, daß er gleich Ašurrabi II. sein Bildnis am Meere errichtet habe[3].

Die Bildung der Kleinstaaten am Mittelmeer.

Während dieser Zeit der Schwäche Ägyptens und der assyrischen Hettiterkämpfe haben sich die Staaten am Mittelmeere verhältnismäßig frei und selbständig entwickeln können. Es entstanden phönizische Stadtkönigtümer, eine Zeitlang, wie es scheint, unter der Vorherrschaft von Sidon, später von Tyrus. An der südlichen Küste (etwa von Dor ab südlich) bildete sich der philistäische Staat[4]. Im Jordanlande vollendete sich die Bildung des Staates Israel-Juda in der Nachbarschaft der Staaten Edom, Moab, Ammon. In Syrien entstanden in den alten Hettitergebieten aramäische Staaten. Bereits seit der Mitte des 2. Jahrtausends zeigen sich die Spuren der Aramâja[5]. Um 1000 v. Chr. haben Syrien und Mesopotamien, das bis dahin von Hettitern überflutet war, eine vorwiegend aramäische Bevölkerung. Nur Palästina selbst ist nicht aramaisiert worden. Aber auch hier zeigt sich der aramäische Einfluß; seit der Zeit der Herrschaft Assyriens (9. Jahrhundert) ist die palästinensische Verkehrssprache aramäisch. Die wichtigsten aramäischen Staaten mit hettitisch-aramäischer Mischbevölkerung sind:

1. Der Staat Patin[6] nördlich und südlich vom Orontes-Gebiet.
2. Der Staat Hamath (vgl. S. 500).
3. Der Staat Damaskus[7]. Für die biblischen Geschichtsschreiber ist Damaskus der Inbegriff des Aramäertums.

---

[1]) Diese nördlichste Phönizier-Stadt wird später bei den assyrischen Kriegszügen nicht erwähnt. Sie blieb unter assyrischer Oberhoheit. [2]) s. S. 182 f.

[3]) Das wären also das 2. und 3. der am Nahr el Kelb zu suchenden assyrischen Bildnisse (s. S. 182f). Das erste muß das eben erwähnte Denkmal Tiglatpilesers I. gewesen sein.

[4]) s. S. 244.

[5]) vgl. AO IV, 1 Šanda, Die Aramäer; Streck, Über die älteste Geschichte der Aramäer: Klio IV, S. 185—225.

[6]) = Paddenah Aram? 1 Mos 25, 20 u. ö. So Winckler F, I, 3. Das Gebiet des Staates Patin kann sich weit nach Norden erstreckt haben, allerdings nicht bis in die Gebiete östlich vom oberen Euphrat, wo man das nur bei P vorkommende Paddan Aram zu suchen hat.

[7]) Aram Dammešeḳ 2 Sam 8, 5f., 1 Chr 18, 5f.; oder einfach Aram Ri 3, 10 u. ö.

4. Südlich von Damaskus der kleine Staat Ṣoba (assyrisch Ṣubiti, in der Bibel neben Ma'aka und Reḫob 2 Sa 10, 1—14 genannt). Die Exegese nahm früher auf Grund von 2 Sa 8 und 10, vgl. mit 1 Kg 11, 23 irrtümlich ein großes aramäisches Reich Ṣoba an, das von David vernichtet worden und vom Aramäerreich Damaskus abgelöst worden sei. Vgl. dazu Winckler, Geschichte Israels I, 138 ff.

Da die Staaten Israel-Juda zeitweilig unter tyrischer und damaszenischer Oberhoheit gewesen sind, müssen wir zum Verständnis der politischen Geschichte Israels unser Augenmerk auf die Geschichte von Damaskus und Tyrus richten.

Damaskus.

Vgl. Winckler KAT[3] bes. 56. 130—135. — Clauß in ZDPV 30, S. 17f.

Damaskus ist zu allen Zeiten der Riegel Syriens gewesen. Von hier führten die Karawanenstraßen ostwärts nach Babylonien, südwärts nach Arabien, nordwärts nach Mesopotamien, westwärts über die Libanonpässe nach Sidon und Tyrus und die nördlichen Phönizierstädte. Auch die „via maris" führte über die Jordanquellen nach Damaskus.

Leider sind wir für unsere Kenntnis der Geschichte von Damaskus fast lediglich auf die biblischen und keilinschriftlichen Nachrichten angewiesen. Auf die Auffindung einheimischer damaszenischer Überlieferung ist kaum zu hoffen. Der Name weist auf eine für uns prähistorische nichtsemitische Stadtgründung. Die Bevölkerung der uns hier interessierenden historischen Zeit muß eine hettitisch-aramäische Mischbevölkerung gewesen sein. Aber diese Bevölkerung war Erbin der gleichen westsemitischen Kultur, deren Träger im Anfang des 3. Jahrtausends im Euphratgebiete den Staat Akkad gründeten und Sumer eroberten. Nach 2 Kg 5, 18 galt der Kult von Damaskus der westsemitischen Gottheit Rimmon (= Hadad), das ist der babylonische Rammân, den die Hettiter mit ihrem Tešup identifizierten[1].

In der Liste Thutmes III. (s. S. 199) wird die Stadt als Timasku bezeichnet, biblisch Dammešek (Dummašak, Darmašak), in den Amarnabriefen Timašgi (Dumaška, Dimaška), in den assyrischen Königsinschriften Dimaški, Dimaška, bei den heutigen Arabern Dimisk.

Das Archiv von Amarna nennt die Stadt an drei Stellen. VAB II, Nr. 53 schreibt Akizzi von Katna an Amenophis III. Z. 63 ff.: „O Herr, wie Timašgi im Lande Ube[2] zu deinen Füßen ist, so auch Katna." Nr. 197, Z. 20 schreibt Namiawaza an den König: „Ich stehe in [Abi und] Dimaška. Nr. 107, Z. 26 ff. schreibt Rib-Addi von Gebal (Byblos): „Aziru ist nebst seinen Brüdern in Dumaška." Der Amurri-Fürst Aziru scheint also in dieser Zeit die Stadt erobert zu haben.

Nach der biblischen Überlieferung war die Gegend zu Davids Zeit dem Staate Juda untertan. Zu Salomos Zeit (um 950) wurde Damaskus Sitz eines aramäischen Königtums durch Reṣôn, einen Offizier des Königs

---

[1]) s. HAOG S. 280 u. vgl. unten S. 497 Anm. 2. Abb. 207 stellt die Gottheit Hadad-Rimmon dar. Hadad-Rimmon ist eine Tamuz-Gestalt.

[2]) = Ḫoba 1 Mos 14, 15? So Boskawen in Pal. Expl. F. 1892, S. 292.

von Aram-Ṣoba, der als Führer einer Freibeuterschar Damaskus besetzte. 1 Kg 11, 23 ff.: *Reṣôn war Israels Widersacher, so lange Salomo lebte* (s. S. 485). Der eigentliche Begründer der damaszenischen Macht ist Benhadad 885—843. 1 Kg 15, 18 werden seine Väter genannt: Tab-Rimmôn und Ḫezjon; letzteres wohl irrtümlich für Reṣôn[1]. Benhadad[2], der Israel unter Ba'esa und dann wieder, nachdem es sich an Tyrus angeschlossen hat, unter Aḫab unterworfen hat, tritt den Assyrern machtvoll entgegen.

Zum Verhältnis des Staates Israel zu Damaskus s. unten S. 504f.

Der zweite König der limu-Liste, von der S. 494 die Rede war, ist Tukulti-Ninib II. (889—884), der sein Bild in der Grotte des Tigris[3] neben das Tiglatpilesers I. meißelte. Auf ihn folgt Asurnaṣirpal II. (884—859). Er sichert Mesopotamien, kämpft gegen die in Mesopotamien ansässigen Aramäer, vor allem in der Gegend von Harran gegen Bit-Adini (2 Kg 19, 12; Jes 37, 12 b'ne 'Eden), überschreitet den Euphrat, kämpft gegen die Hettiter, deren Reste sich allmählich um Gargamiš gruppieren, und bahnt der assyrischen Macht den Weg zum Mittelmeer. Es gelingt ihm zunächst die Unterwerfung des nördlichsten der Aramäerstaaten: Patin. Er besiegt den Fürsten Lubarna und macht seine Stadt Aribua zum Mittelpunkt einer assyrischen Kolonie. Damit steht er an der Nordgrenze des zu Damaskus haltenden Hamath. Aber er vermeidet den Kampf mit Damaskus, zieht vielmehr südwärts am Meere entlang und läßt sein Bild am Nahr el Kelb einmeißeln[4]. Tyrus und Sidon bringen ihm Tribut.



Abb. 207: Kolossalstatue des Hadad mit Inschrift des Bar-Rekub, Königs von Sam'al, an die Götter Hadad, El, Rekub-el, Šamaš und an die Götter von Yali zur Erinnerung an seinen Vater Panammû, um 730 v. Chr. Nach Ausgrabungen in Sendschirli I, Taf. VI.

Sein Nachfolger Salmanassar III. (858—824) nimmt den Kampf mit Damaskus auf, ohne wesentlichen Erfolg trotz mächtiger Anläufe[5]. Seine

---

[1]) So mit Klostermann; s. Gesenius-Buhl s. v. רזון.

[2]) So MT, LXX *υἱος Ἀδερ*, assyr. ilIM-'idri. Das Gottesideogramm ilIM ist Adad oder Ramman oder Bir zu lesen. Vielleicht ist Bir (in Belehnungsurkunden Be-ir neben Adad genannt, s. KAT[3] 134) die dem „kanaanäischen" Ramman und Adad und dem hettitischen Tešup entsprechende aramäische Gottheit. Zu Benhadad-Biridri s. Zimmern im Hilprecht Anniversary Volume S. 300ff. Er nimmt an, daß sowohl der 1 Kg 20, 1ff., 2 Kg 6, 24; 8, 7 und in den Inschriften Salmanassars II. genannte Gegner Salmanassars II., wie der 2 Kg 13, 24f. und in der aramäischen Stele des זכר genannte König von Aram (Damaskus), Sohn des Hazael, den Namen Bir-hadar geführt hat.

[3]) s. S. 377 Abb. 156.

[4]) Das 4. der am Felsen (S. 182) zu suchenden assyrischen Monumente.

[5]) Die Texte zum folgenden KT[3], S. 18ff. Zu Salmanassar III. vor allem die bei Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur, Nr. 30 veröffentlichte Statueninschrift (übersetzt unten S. 512 ff.).

Annalen berichten von seinem Zuge im 6. Regierungsjahre (852). Er unterwirft Aleppo (Ḫalman). Weiter südlich traten ihm unter Führung Benhadads („syrisch-hamathensischer Städtebund") die Streitkräfte von Damaskus, Hamath samt denen des Ḫatti-Landes (allgemeine assyrische Bezeichnung für Syrien) und der Meeresküste am Orontes bei Ḳarḳar entgegen. Aḫab von Israel (Aḫ-a-ab-bu ^{mât}Sir-'i-la-ai) sei mit 2000 Wagen und 10 000 Leuten beteiligt gewesen. Der assyrische Großkönig meldet, er habe in furchtbarer Schlacht gesiegt und den Orontes mit Leichen wie mit einer Brücke gedämmt. In Wirklichkeit ist er am weiteren Vordringen gehindert worden. Auch 849 und 846 sind seine Angriffe erfolglos. Die assyrische Politik suchte nun Damaskus zu isolieren. Wir werden die weiteren Geschicke des Staates Damaskus im Verlauf der Geschichte Israels zu verfolgen haben, s. S. 507 ff.

Phönizien, insbes. Tyrus[1].

Solange die altorientalische Kulturwelt in Dunkel gehüllt war, wurde die Bedeutung Phöniziens auf Grund der klassischen Nachrichten weit überschätzt. Das 50 Meilen lange Küstenland, im Rücken vom Libanon begrenzt, konnte keine selbständige Kultur hervorbringen, auch nicht aus eigner Macht das Meer beherrschen. Die „Phönizier" gehören der gleichen Völkerschicht an, die Babylonien mit Semiten bevölkerte und das Niltal mit den Hyksos, Kanaan mit den Ammonitern, Moabitern, Edomitern und zuletzt Israel. Sie bilden den ersten Vorstoß dieses Völkerzuges, der von hier aus nach der nordafrikanischen Küste vordrängte. Aber sie fanden bereits Kulturstaaten vor, von deren Geschichte wir nichts wissen. Sargon bez. Naramsin gehorchten im Anfang des 3. Jahrtausends die Könige der Meeresküste (s. S. 185 ff.).

In der Amarna-Zeit finden wir an der Mittelmeerküste selbständige Städte, keinen Ansatz zu Staatenbildungen. Aber es wohnt eine einheitliche Bevölkerung bis nach Gaza. Das Schreiben eines Königs Zimrida von Sidon, Briefe von Abimilki von Tyrus und von Rib-Addi von Gebal (Byblos) finden sich im Archiv von Amarna. Die Karte S. 203 zeigt die in den Amarna-Briefen erwähnten phönizischen Städte. Dann sind die Städte der Reihe nach unter hettitische oder assyrische Oberherrschaft gekommen. Tiglatpileser, der die Hettiter-Ansprüche bis zum Karmel übernimmt, schlägt sein Quartier in Arvad auf. Als die Assyrer um 1100 hier auftauchten (S. 494 f.), leisteten ihnen die phönizischen Städte keinen Widerstand. Der Gegensatz zu Damaskus trieb sie vielmehr zu den Assyrern.

Abb. 208 und 209 illustrieren Züge des Assyrerkönigs (Salmanassar III.) nach Phönizien.

Die Königsstädte nördlich vom Karmel liegen in fast symmetrischer Entfernung: Arvad (Aruada, Tripolis), Gebal (Gubla), Berothai (Be-

---

[1]) Literatur: Pietschmann, Die Geschichte der Phönizier 1889; Fr. Jeremias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars; v. Landau in Ex or. lux I, 4 und AO II, 4; Winckler in AO VII, 2 (Die Euphratländer und das Mittelmeer), ferner KAT[3] S. 126ff. und Auszug aus der Vorderasiat. Geschichte S. 74ff.

ruta), Sidon (Ṣiduna), Tyrus (Ṣur), ʿAkko (Akka). Südlich vom Karmel tragen die Städte ebenfalls phönizischen Charakter, obwohl sie unter israelitischem und philistäischem Einfluß stehen: Gintikirmil, Migdal Aštoret (Stratonsburg, Stratonos Pyrgos)[1], der einzige Hafen, der für Israel und Juda in Betracht kam[2], Japho (Japu, Joppe). Von hier an erstreckt sich seit dem 14. Jahrhundert das philistäische Gebiet.

Arvad, ebenso Sidon und Tyrus lagen nach den Inschriften ursprünglich auf Inseln[3]. Beide Städte stritten sich um die Würde, „Mutter in Kanaan" zu sein[4]. Lange muß Sidon die Vorherrschaft gehabt haben.



Abb. 208: Schiffe werden in Phönizien (Arvad?) ans Land gezogen durch Soldaten Salmanassars. Von den Bronzetoren von Balawat, Platte N (Unger, Bronzetore von Balawat, Tafel I).



Abb. 209: Baumstämme werden aus Phönizien (Arvad?) durch Soldaten Salmanassars III. wegtransportiert. Von den Bronzetoren von Balawat, Platte N (Unger, Bronzetore von Balawat Tafel I).

Bei Homer heißen die Phönizier Sidonier, und das A. T. bezeichnet mit Ṣidonîm die Staatenbildung, die Tyrus und Sidon vereinigt. Gemeint ist aber wohl nur die Südgruppe von Beirut an. Die beiden Teile des Küsten-

---

[1]) Vgl. Stratonike = Ištar, s. Kampf um Babel und Bibel[4] S. 35.

[2]) Wenn Josia dem Pharao Necho entgegentrat, so erwartet man, daß er ihn hier an der Landung hindern wollte. Deshalb könnte sehr wohl, wie Winckler annimmt, Megiddo (Schlacht bei Megiddo 609/8, Tod Josias) Mißverständnis für Migdal sein.

[3]) Als Zimrida von Sidon den König von Tyrus belagert, schreibt dieser an den Pharao (VAB II, Nr. 147, Z. 65), er erwarte von ihm „Wasser zum Trinken und Holz zum Wärmen".

[4]) Die Stadt, die jeweilig den Vorrang beanspruchte, schrieb den Titel auf ihre Prägstücke, s. Pietschmann l. c. S. 105f.

gebietes zeigen bis heute dialektischen Unterschied. Eine gewisse Isolierung zeigen Gebal und Arvad, deren Bewohner in den Inschriften wie selbständige Völker erscheinen.

In den Zeiten des Staates Israel-Juda hat Tyrus die Vorherrschaft. Als Zeitgenosse Davids erscheint Abi-ba'al (um 980), als Zeitgenosse Salomos Ḫiram I., der Zypern unterwarf und hier die Stadt Ḳart-ḫadašt baute. In den Fragmenten des Menander von Ephesus[1] erscheint Ḫiram Israel-Juda gegenüber in derselben Stellung, wie später Benhadad von Damaskus.

Zum Libanon s. S. 182.

Die Grenzen des Staates Israel-Juda.

Die in einem deuteronomistischen Zusammenhange überlieferte Angabe Jos 11, 17 sagt, Josua habe das Land von den Grenzen des Edomitergebietes *bis Ba'al Gad in der Talsenkung* (biḳ'a) *des Libanon am Fuße des Hermon* erobert. Jos 13, 5 fügt hinzu: *bis dahin, wo es nach Hamath geht.* Gemeint ist das aramäische Hamath, das als Eroberungsgebiet Salomos 2 Chr 8, 3 durch den Zusatz Ṣoba näher gekennzeichnet ist. Es ist das nördlich an Galiläa angrenzende Hamath, dessen König Tho'u 2 Sam 8, 9 ff. David beglückwünscht, als er die Aramäer von Ṣoba besiegt hatte[2]. Dieses dicht an galiläisches Gebiet grenzende Hamath hat den gleichen Namen wie der bedeutende nach seiner Hauptstadt benannte Staat am Orontes, nördlich von Damaskus, der nach dem Zusammenbruch des großen Hettiterreiches sich selbständig gemacht hatte und eine Zeitlang die Führung eines großen syrischen Staatenbundes gehabt hat. Die Verwechslung dieses Hamath mit dem kleineren Hamath-Ṣoba hat die Bestimmung der Nordgrenze des Staates Israel-Juda in Verwirrung gebracht. Josua 13, 5 gibt die wirkliche Nordgrenze an: die Talsenkung zwischen Libanon-Hermon, die den Zugang zur großen Biḳ'a von Nordsyrien bildet.

Dieselbe Nordgrenze ist in der Angabe enthalten: *von Dan bis Be'erševa'* Ri 20, 1; 1 Sam 3, 20. Dan liegt in der Talsenkung am Fuße des Hermon.

Eine dritte Angabe für die Nordgrenze ist nahar haggadol „*der große Fluß*" Jos 1, 4. Der Glossator erklärt es als „*Euphratstrom*". Die Glosse entspricht der Ausdeutung, die man später der Grenze des Davidreiches gab, für das man Weltherrschaft in Anspruch nahm: vom Euphrat bis zum Nil. In Wirklichkeit ist nahar haggadol der Nahr el-Kâṣimîje, der in seinem unteren Laufe die Talsenkung zwischen Hermon und Libanon durchströmt und hier eine fast rechtwinklige Biegung macht. In seinem oberen Laufe heißt er Litani; die Griechen nannten ihn Eleutheros, d. h. der „gewaltige". Dieser Bezeichnung entspricht es, wenn die Hebräer ihn nahar haggadol „der große Fluß" nannten.

---

1) s. S. 470 u. 493.
2) Aus der Bezeichnung Hamath-Ṣoba geht hervor, daß dieses Hamath zu bestimmten Zeiten in Abhängigkeit von dem aramäischen Staate Ṣoba gestanden hat.

Die Südgrenze ist an der zuerst genannten Stelle Jos 11, 16 f. im Negeb an der Grenze des Edomiterlandes zu suchen. Auch das ruht auf richtiger Überlieferung. Ein Glossator, dem das zu gering erschien, hat Gosen, das Gebiet zwischen Negeb und Ägypten, hinzugefügt.

Die gleiche Südgrenze liegt in der sprichwörtlichen Angabe: *von Dan bis Be'eršeba'* (s. oben).

Die dritte Angabe für die Südgrenze ist נחל מצרים „*der Bach Ägyptens*". Miṣrajim steht hier, wie oft (s. S. 156 f.), für das nordwestarabische Gebiet Muṣri. Der Bach von Muṣri ist entweder der jetzige Wadi es Seba oder der noch südlicher gelegene Wadi el Ariš, an dem die Stadt Raphia lag, die Asarhaddon bei seinem Zug nach Ägypten eroberte. Wie man aus dem nahar haggadol den Euphrat gemacht hat, so aus dem naḫal Muṣri, dem „Fluß Ägyptens", den Nil (s. unten zu 1 Kg 5, 1).

Die besprochenen Grenzangaben liegen auch in der Tat den alten Überlieferungen über das Reich Davids und Salomos zugrunde.

2 Sam 24, 5 ff. biegen die Beamten Davids von Dan nach Süden um[1] und ziehen bis Be'eršeba'. 1 Kg 5, 1 (4, 21) heißt es:

Salomo herrschte über alle Könige vom Flusse [bis zu] dem Lande der Philister und bis zur גבול מצרים, der „Grenze Ägyptens", d. h. vom Litani (Eleutheros) bis zum Wadi el Ariš.

Jerobeam erobert 2 Kg 14, 25 das israelitische Gebiet zurück: *von da, wo es nach Hamath geht* (also von der Hermon-Senkung) *bis zum Meere der 'Araba,* d. h. bis zum Toten Meere[2].

Amos 6, 14 droht Israel mit einem Volke, das es bedrängen soll *von da, wo es nach Hamath geht, bis zum Bach der 'Araba*[3].

Auch Ez 47, 15—17 begnügt sich in dem Idealbild der Zukunft mit dieser Ausdehnung. Die Nordgrenze soll hier durch die Linie gegeben sein, die vom Meere ostwärts über Hamath läuft. Auch hier ist das Hamath in der Hermonsenkung gemeint. Die Südgrenze bildet der „Bach" [Ägyptens].

Auch 1 Makk 12, 24—34 begnügt sich mit diesen Grenzen. Jonathan bringt ein Heer gegen Demetrius auf *und zog gegen sie ins Gebiet Hamath, denn er wollte ihnen nicht Zeit lassen, sein Land zu besetzen.* Dann schlägt er die Feinde, verfolgt sie aber nicht, da sie den Fluß Eleutheros überschritten hatten. Er wendet sich gegen einen Araberscheich und kommt in das Gebiet von Damaskus, hat also einen der am Südabhang des Hermon herabführenden Pässe überschritten[4].

Danach sind nun auch die vom Priesterkodex unter der S. 2 besprochenen Tendenz beeinflußten Ideal-Angaben zu beurteilen:

1 Mos 15, 18: *Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben vom nahar Muṣri bis zum nahar haggadol* (d. i. Eleutheros). So die ursprüngliche Mei-

---

[1]) 24, 6ª liegt ein Irrtum vor.

[2]) s. Buhl, Geographie des alten Palästina, der auf Am 6, 14 weist, wo Naḫal ha-'araba doch wohl ein Wadi an der Nordostseite des Toten Meeres sein muß.

[3]) siehe die vorhergehende Anm.

[4]) s. Winckler, Gesch. Isr. II, 210 ff. 264. F. III, 249 ff.

nung. 5 Mos 1, 7: *Gehet hin zum Amoritergebirge* (d. i. der Hermon und die südlichen Ausläufer des Libanon, also die Gegend von Hamath) ***und zu allen ihren Nachbarn*** [Glosse: in der Steppe und im Gebirge und in der Niederung am Meere und im negeb, in das Land der Kanaaniter] ***und zum Libanon bis zum großen Flusse*** [Glosse: zum Euphratfluß]. Der ursprüngliche Sinn ist: sie sollen das Land bis zur Nordgrenze besetzen, bis dorthin, wo es nach Hamath geht.

Die Reichsteilung.

Der Untergang des davidischen Reiches wurde nach dem Tode Salomos besiegelt. Die „Teilung des Reiches" war aber nicht nur die Folge innerer Kämpfe. Auswärtige Mächte werden ihre Hand im Spiele gehabt haben.

Zunächst hatte der Pharao Šešonk Interesse an der Schwächung des mächtigsten der syrischen Staaten. Nach Zeiten des Verfalles der ägyptischen Macht, wie wir sie im Papyrus Golénischeff für die Zeit um 1100 bezeugt fanden (s. S. 213ff.), begann sich Ägypten unter der Herrschaft Šešonks wieder um die Frage der Vorherrschaft in Kanaan zu kümmern. Die Verheiratung Salomos mit der Tochter des Pharao, für die ein besonderer Palast gebaut wurde, und die Schenkung der von Ägypten eroberten Stadt Gezer als Mitgift an Salomo haben politischen Hintergrund (S. 482f.). Salomo gilt als bevorzugter Vasall des Pharao. Andererseits wird dem ägyptischen König die Abhängigkeit Salomos von Tyrus zu statten gekommen sein. Die Herrscher am Nil und am Euphrat liebten es, wenn kleine Vasallenstaaten in Abhängigkeit untereinander gerieten. Das vereinfachte die Tribut-Erhebung. Auch die Jerobeam-Geschichte zeigt in legendarischer Form ägyptische Politik, die es liebte, Thronaspiranten benachbarter Staaten heranzuziehen.

Die Hadad-Genubat-Legende (1 Kg 11, 14—22) **und die Jerobeam-Legende** (1 Kg 11, 26—40; 12, 1—24).

Davids Feldherr Joab hat bei einem Feldzug gegen Aram (Ṣoba)[1] *alles Männliche* niedergemacht. Der Knabe Hadad (Adad), der Sohn des Königs von Aram (Ṣoba), wird von Dienern seines Vaters nach Ägypten gerettet. Der Pharao (Šešonk I.) gibt dem fremden Prinzen Land und Nahrung[2]. Er kommt in Gunst und heiratet die Schwester der Gemahlin des Pharao Thaḥpenes. Aus der Ehe entsproßte der Knabe Genubat, der im Hause des Pharao aufgezogen wurde. Nach dem Tode des David und Joab dringt Hadad in den Pharao, ihm die Erlaubnis zur Heimkehr zu geben (11, 14—22). Sept. ergänzt die Erzählung: *und Hadar* (so Sept. statt

[1]) So statt Edom mit Winckler, Gesch. Isr. II, 268ff. Auf Aram weist schon der aramäische Gottesname Hadad (s. oben S. 484 und zu Hadad S. 497).

[2]) Erziehung fremder Prinzen am ägyptischen Hofe wird wiederholt bezeugt. Auch Alexander wurde während seiner Knabenjahre nach Theben zur Erziehung gebracht (Justin XI, 1, 9); vgl. S. 354 Moses Kindheit.

Hadad-Adad) *kehrte zurück in seine Heimat.* Hier tritt Hadad *als Widersacher Salomos auf* (11, 14, s. oben S. 484).

Winckler hat Altt. Unters. S. 1 ff. Gesch. Isr. II, 269 ff. gezeigt, daß die vorliegende Erzählung aus zweien kombiniert ist. Nach der einen ist Hadad, der nach Ägypten gerettete Knabe, von der Hauptfrau des Pharao Thaḫpenes aufgezogen worden (wie Moses von der Königstochter), nach der andern erhielt der von Midian kommende Hadad in Ägypten die Schwester der Pharaogemahlin ʿAno (so nach Sept.) zur Frau. Ihr Kind Genubat wurde im Hause des Pharao erzogen. Später (so wird diese Quelle weiter erzählt haben) hat dieser Genubat unter ägyptischer Unterstützung Salomo von seinem Stammlande aus bekämpft (vgl. auch Benzinger, Bücher der Könige S. 78 ff.) .

Es liegt hier eine „Retter"-Legende zugrunde, die die gleiche Motivenreihe zeigt, wie der Anfang der Moseslegende: Errettung des Kindes von dem feindlichen König, der alles Männliche tötet. Die königliche Frau gewinnt den Geretteten lieb. Er selbst (bez. sein Sohn) zieht nach dem Tode des feindlichen Königs als „Retter" seines Volkes aus.

Beide Namen, Hadad-Adad wie Genubat, sind hieratisch im mythologischen Sinne: Hadad kann ohne Zusatz nur Gottesname sein (Winckler, Gesch. Isr. II, 272, Anm. 3). Hadad-Adad ist = Tamuz (s. S. 544. 646). Genubat „der Gestohlene" ist Motivname in dem S. 318 besprochenen Sinne der „Rettung aus der Unterwelt". Für die ihm zur Seite gestellte ägyptische Prinzessin[1] ʿAno (Sept.) erwartet man einen Ištar-Namen. In ʿAno (Sept. Ἀνω) steckt vielleicht der phönizische Göttin-Name ʿAnat, s. Zimmern KAT[3] S. 353f.

Mit dieser Legende ist eng verwandt die Jerobeam-Legende 1 Kg 11, 26—40; 12, 2—24. Jerobeam, der Sohn Nebats, ein Ephraemiter, von Zereda (seine Mutter heißt Zerua „die Aussätzige", eine Witwe), war ein „wackerer Bursche" und wurde zum Aufseher über die Fronarbeiter gesetzt, die am millô' bauten (1 Kg 11, 26—28). Ahia von Šilo weissagt durch symbolisches Zerreißen des Prophetenmantels (s. Register), daß er König über die 10 Stämme werden soll (11, 29 ff.). Salomo trachtete ihm nach dem Leben, deshalb floh Jerobeam nach Ägypten und blieb bis zum Tode Salomos bei Sisak (= Šešonk 11, 40). Nach dem Tode Salomos kehrte er aus Ägypten zurück (12, 1).

Bei der Huldigungsfeier für Rehabeam in Sichem forderte „ganz Israel" (die 10 Stämme), unter Führung des ehemaligen Fronvogtes Jerobeam, Erleichterung des Frondienstes (12, 1—4). Rehabeam antwortet nach dreitägiger Bedenkzeit:

hat euch mein Vater mit Peitschen gezüchtigt,
so will ich euch mit Skorpionen züchtigen (12, 11)[2].

---

[1]) vgl. S. 354 zur Kindheitsgeschichte Mosis, wo die Prinzessin im Sinne der mythischen Motive Ištar vertritt.

[2]) Zuḳaḳîpu „Skorpion" ist V R 27, 37e babylonisch als bronzenes Instrument zum Fesseln bezeugt. Vielleicht ist auch die Geißel des Osiris zu vergleichen. In dem babylonischen Bußpsalm IV R[2] 60 C Rs. Z. 2f. klagt der Büßende:

„mit einer Lederpeitsche (ḳinazu) hat er mich geschlagen, so daß ich voll Striemen (?) bin,
sein Stab (pa-ru-uš-šu) hat mich durchbohrt, der Stich war furchtbar".

Darauf fallen die 10 Stämme von Rehabeam ab und machen Jerobeam zu ihrem König. Rehabeam steht von einem Kriegszug gegen Jerobeam auf Jahves Befehl ab.

Jensen hat im Gilgameschepos I, 209ff. die Einheit der Jerobeam-Erzählungen nachgewiesen und gezeigt, daß hier eine Parallele zu den Anfängen der Moses-Legende vorliegt[1]. Die Reihenfolge der Motive ist in beiden Fällen dieselbe:

1. Die Volksgenossen Mosis seufzen wie die Volksgenossen Jerobeams unter Fronarbeit für den feindlichen König[2].
2. Moses und Jerobeam wird vorausgesagt, daß sie zur Rettung der Geknechteten bestimmt sind.
3. Beide werden vom König verfolgt, Moses von Pharao, Jerobeam von Salomo[3].
4. Sie fliehen: Moses in die Steppe (nach Midian-Muṣri)[4], Jerobeam nach Ägypten[5].
5. Moses kehrt nach dem Tode des Pharao nach Ägypten zurück 2 Mos 4, 19; Jerobeam nach dem Tode Salomos in die israelitische Heimat.
6. Moses tritt gegen den neuen Pharao auf, Jerobeam gegen Rehabeam, den Nachfolger Salomos.
7. Der Pharao wie Rehabeam verschärfen die Fron.
8. Moses wie Jerobeam treten als Retter auf.
9. Pharao wie Rehabeam rücken gegen die Empörer aus, kehren aber infolge göttlichen Eingreifens unverrichteter Sache um[6].

In der sprichwörtlichen Redensart steckt jedenfalls ein Motiv. Ein Versuch zur Erklärung bei Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 162. Xerxes peitscht den Hellespont, treibt das Heer mit Peitschen in den Kampf und läßt die bekränzten Soldaten mit Peitschenhieben über die Brücken ziehen. Her. VII, 35, 22. 56. 223; Ktesias 23. Zur Politik Rehabeams s. S. 505 f.

[1]) Die Parallelität zur Gilgameš-Sage, auf die es Jensen in erster Linie ankommt, ist auch hier insofern anzuerkennen, als in beiden Fällen die gleichen Motivenreihen in der Stilisierung der Legende vorliegen. Um einen literarischen Reflex des Gilgameš-Epos selbst handelt es sich aber auch hier keineswegs.

[2]) Die Fronarbeit ist im Sinne der Legende hier wie dort Fluchzeit-Motiv vor dem Auftreten des Erretters. Ebenso im Gilgameš-Epos, wo die Bewohner von Erech von Gilgameš zur Fronarbeit gezwungen zu sein scheinen. Eine Verwandtschaft mit dem literarischen Sagenstoff des Gilgameš-Epos darf daraus (gegen Jensen l. c.) nicht gefolgert werden. Die Situation ist im Gilgameš-Epos übrigens gerade umgekehrt: Die Leute von Erech fronen für ihren künftigen Erretter Gilgameš, die Leute Mosis und Jerobeams für den feindlichen König.

[3]) Der vorliegende Text sagt nicht, daß Salomo Jerobeam aus Eifersucht verfolgt, aber es ist doch wohl stillschweigend vorausgesetzt. Die Sept. hat es mittels einer eingeschobenen Erzählung, die aber der Hadad-Legende angehört (S. 505) plausibel gemacht: Jerobeam errichtet eine Burg und hält sich 30 Streitwagen.

[4]) Auch bei Mosis Flucht vermuteten wir politische Gründe, wie in der Sinuhe-Geschichte s. S. 355 f.

[5]) Eine solche „Flucht nach Ägypten" kann rein legendarisch sein, sie kann aber auch historischen Hintergrund haben. Einen rein historischen Fall haben wir in den Annalen Tiglatpilesers III. (Kl. Inschr. I, 8ff. Rost, Keilschriftt. TP III., 1, S. 78f.), wonach Ḥannunu von Gaza vor dem assyrischen König nach Ägypten flüchtet, um später nach seiner Rückkehr den assyrischen König (Sargon) wieder zu bekämpfen.

[6]) Rehabeam (12, 21) rüstet zum Zug. In einer Dublette 12, 18 wird sein Fronmeister gestürzt, er selbst entgeht mit knapper Not dem Tode. Eine gleiche Dublette findet sich in der Moses-Pharao-Legende: in der einen Variante kehrt das Heer Pharaos unverrichteter Sache um, in der andern kommt Pharao und sein Heer im Meere um (S. 367).

10. Moses führt das Volk, Jerobeam wird König von Israel.

Es wird eine israelitische Überlieferung verarbeitet sein, die Jerobeam im israelitischen Sinne als „Retter" verherrlicht hat. In dem deuteronomischen Geschichtswerk wurde sie in die Rehabeam-Annalen eingefügt und zwar in einem gegen Jerobeam, den abgöttischen König Israels, feindlichen Sinne. Jerobeam wurde so zu einer antichristischen Gestalt. Dieser Umgestaltung gehört die Bezeichnung der Mutter des Helden 11, 26 als Zerua an, „die Aussätzige". Der Name steht auf gleicher Linie mit der feindseligen Bezeichnung der Israeliten in Ägypten im ägyptischen Sinne als „Aussätzige", wie wir sie S. 348 ff. fanden (vgl. zum Motiv S. 464). Vor allem aber hat der deuteronomische Schriftsteller dem Jerobeam die Anfertigung der zwei goldenen Kälber nachgesagt 12, 26 ff. Er kannte wohl die Parallele zur Mosesgeschichte und travestierte sie durch eine verschärfte Wiederholung der Erzählung vom „goldenen Kalb", 2 Mos 32, das unter Moses die abtrünnigen Israeliten errichteten. Da von dem Stierdienst in Bethel und Dan bei den in Nordisrael wirkenden Propheten keine Spur zu finden ist, wird es sich hier wohl um reine Legendenbildung in einem dem Nordreich feindlichen Sinne handeln.

Hinter 1 Kg 12, 24 fügt Sept. eine andere Erzählung von der Vorgeschichte des Aufstandes des Jerobeam ein, die wenigstens teilweise (in der eingefügten Heiratsgeschichte) zu der Hadad-Legende gehört hat:

Sept. ed. Swete 3 Kg 12, 24[b]ff: „Und es war ein Mann vom Gebirge Ephraim, ein Diener des Salomo, namens Jerobeam; seine Mutter, die Sareisa hieß, war eine Hure (*γυνὴ πόρνη*). Salomo machte ihn zum Fronvogt über die Fronen vom Hause Joseph. Und es erbaute Salomo die (Stadt) Sareira im Gebirge Ephraim. Und er (Jerobeam) hatte 300 Gespanne (*ἅρματα ἵππων*); er erbaute die Burg in den Fronen des Hauses Ephraim; er bedrängte die Stadt Davids und trachtete nach der Königsherrschaft. 24[c] Und Salomo suchte ihn zu töten. Und er fürchtete sich und floh zu Šešonk (*Σουσακειμ*), dem König von Ägypten, und blieb bei ihm, bis Salomo starb. 24[d] Und es hörte Jerobeam in Ägypten, daß Salomo gestorben sei. Er sprach zu Šešonk, dem König Ägyptens: ‚Entlasse mich, ich will in mein Land zurückkehren'. Und es sprach zu ihm Šešonk: „Erbitte dir etwas und ich will es dir geben". 24[e] Und Šešonk gab dem Jerobeam die Ano, die ältere Schwester seiner Frau Thekemeina, zur Frau. Sie war angesehen unter den Töchtern des Königs, und sie gebar dem Jerobeam seinen Sohn Abia. 24[f] Und es sprach Jerobeam zu Šešonk: ‚Entlasse mich nun wirklich, ich will heimkehren'. Und er verließ Ägypten und kam ins Gebiet (*εἰς γῆν*) von Sareira im Gebirge Ephraim, und es versammelte sich dort das ganze ‚Szepter' Ephraim und es baute sich dort Jerobeam ein festes Lager (*χάρακα*)".

Von den mythischen Legendenmotiven findet sich hier nur die Bezeichnung der Mutter als Hierodule; s. hierzu Motivregister unter (geheimnisvolle) Geburt und unter Hure. Im Sinne des Schriftstellers ist es gehässig gemeint, wie die Bezeichnung als „Aussätzige" im hebräischen Text (vgl. hierzu Motivregister).

Unklar bleibt noch immer die politische Stellung Rehabeams. Aus 1 Kg 15, 18 f. wissen wir, daß er sich auf Damaskus gestützt hat[1]. Wie es scheint, hat er die tyrische und damit zugleich die ägyptische Oberhoheit abschütteln wollen, indem er Anschluß suchte an den Widersacher, den

---

[1]) Asa, der hier die Politik seines Vaters weiter verfolgt, ist der zweite Sohn Rehabeams, Bruder, nicht Sohn (wie 1 Kg 15, 8 irrtümlich steht) des Abiam.

Gott einst seinem Vater Salomo erweckt hatte (1 Kg 11, 23). Damaskus hat gewiß bei den Kämpfen zwischen Jerobeam und Rehabeam hinter den Kulissen mitgewirkt und ist tertius gaudens bei der Teilung des Reiches gewesen. Die Hegemonie unter den Kleinstaaten des „Westlandes" ging auf Damaskus über, mit der Unterwerfung Israels gewann Damaskus überdies einen zu allen Jahreszeiten brauchbaren Handelsweg nach den phönizischen und philistäischen Häfen.

Im 5. Jahre Rehabeams mischte sich Ägypten (1 Kg 14, 25) zugunsten Jerobeams in den Kampf um das Erbe Salomos ein. Er plünderte Jerusalem



Abb. 210: Drei Judäer als Vertreter der von Šešonk I. besiegten Städte. Relief im Berliner Museum. Um 950 v. Chr.

und protegierte die Gründung eines Königtums, das Nordkanaan „von Bethel bis Dan" und das Ostjordanland unter einem Zepter vereinigte und nur dazu bestimmt sein sollte, die Politik Ägyptens in Asien zu unterstützen[1]. Abb. 210 zeigt gefangene Juden vom Feldzuge Šešonks.

[1]) Später hat Juda noch wiederholt versucht, sich von Israel loszusagen. Eine interessante Notiz in dieser Beziehung über Josaphat findet sich 1 Kg 22, 50. *Josaphat wollte nicht*, d. h. er fiel von Ahasja, dem Sohne Aḥabs, ab. Noch deutlicher ist 2 Kg 14, 8ff. Amazja von Juda kündigt dem Joahas von Israel das Lehen (***komm***, *wir wollen uns messen*). Joahas antwortet mit einem Spruch, der eine Fabel ähnlich der Fabel Jothams voraussetzt.

Damit war Jerusalem zu einem Stadtkönigtum herabgesunken, wie einst in der Amarna-Zeit. Rehabeams zweitem Sohne Asa (s. oben S. 505, Anm. 1) scheint es gelungen zu sein, die Einmischung Ägyptens abzuweisen. Die Chronik weiß von einem Siege über den Kuschiten Zeraḫ (2 Chr 14, 8 ff.). Er wird eine ägyptische bez. arabische Exekutionstruppe zurückgeschlagen haben. Dann sucht er Rückhalt bei Damaskus. Er sendet Tributgaben und erinnert (1 Kg 15, 18 f.) Benhadad an ein Bündnis, das sein Vater mit Benhadads Vater geschlossen habe. Er bittet um Hilfe gegen seinen Feind Baesa, den König von Israel, der Nadab, den Sohn Jerobeams, gestürzt hatte, und ersucht, das Bündnis aufzuheben, das zwischen Israel und Damaskus bestehe[1]. Das heißt in Wirklichkeit: er unterwirft sich dem Herrscher von Damaskus als Vasall und tritt damit in die Stellung ein, die Israel bereits vorher hatte. Benhadad gewährt mit Vergnügen die Bitte, das heißt, er übernimmt die Oberhoheit über längst begehrte Gebiete des Ostjordanlandes: Ijjon und Dan und Abel-beth-Maaḫa und Kinneroth, samt dem ganzen Lande Naphtali: 1 Kg 15, 20[2]. Damit erwirbt Damaskus den rechtlichen Anspruch auf diese Gebiete, und in deren Verfolgung zieht sie 733 Tiglatpileser ein, als er Damaskus zur assyrischen Provinz macht[3]. Von jener Zeit an wurde Israel gezwungen, ein stehendes Heer zur Abwehr von Damaskus zu halten. Dem Übergewicht des Heeres verdankt Omri, der Feldhauptmann, seine Erhebung zum Könige.

Israel und Juda bis zum Fall Samariens.

Mit Omri beginnt eine neue Zeit für Kanaan. Seine Taten werden verschwiegen. Der Mesastein, der die Unterwerfung Moabs unter Omri bezeugt, füllt die Lücke teilweise aus (S. 549ff.). Omri versucht eine Einigung von Norden her, wie sie einst David von Süden her geschaffen hatte. Die assyrischen Annalen Salmanassars nennen die Israeliten, die unter Aḫab als Siri'lai bezeichnet werden: bît Ḫumri(a) und das Land mât Ḫumri[4]. Wenn Juda bis zu den Zeiten des Jotam und Ahas in den assyrischen Annalen nicht erwähnt wird, so liegt das einfach daran, daß es Vasallenstaat Israels war. Wo Israel erwähnt wird, ist Juda stillschweigend hinzuzudenken.

---

[1]) Von Tyrus hören wir in dieser Zeit nichts. Die Notiz, nach der Abdaštoret (Ἀβδαστάρτος bei Menander) von den „vier Söhnen seiner Amme" ermordet war, zeigt, daß es durch Kämpfe im Innern beschäftigt war.

[2]) Aus 1 Kg 20, 24 (s. unten Anm. 3) ist zu ersehen, daß Benhadad die Absicht gehabt hat, Israel zu einer damaszenischen Statthalterschaft zu machen.

[3]) Von da ist Damaskus Schritt für Schritt vorgerückt. 1 Kg 20, 34 erfahren wir, daß Benhadad unter Omri weitere Städte besetzte und in dem neugegründeten Samarien Bazare (natürlich mit Privilegien für die Handelsartikel von Damaskus) eröffnet hat. Jedenfalls ist das der ausbedungene Lohn für die Hilfe gewesen, die es dem Usurpator Omri bei seiner Thronbesteigung zuteil werden ließ. Omri hat dann als kluger Politiker versucht, durch Verbindung mit Tyrus der gefährlichen damaszenischen „Freundschaft" ein Gegengewicht zu bieten.

[4]) Auch Jehu, der von Assyrern unterstützte Usurpator, heißt „Sohn von Omri" (mâr Ḫumri). Vgl. Ungnad, OLZ 1906, Sp. 224ff.

Omri schließt sich an Ithobaʿal von Tyrus an. Die Verheiratung seines Sohnes Aḫab mit Ithobaals Tochter Izebel hat politische Bedeutung. Die politische Verbindung aber fordert Anerkennung des Kultus (S. 485). Sie brachte den Kult des Baʿal von Tyrus und der zugehörigen Muttergöttin (Aštôret) nach Israel. Aḫab konnte dann wagen, gegen Damaskus in offene Feindseligkeit zu treten (1 Kg 20 ff.). Die nun folgenden Kriege, bei denen Israel jedenfalls durch Tyrus unterstützt wurde, bei denen auch Juda gelegentlich Heeresfolge leisten mußte, hatten wechselnden Erfolg, haben aber doch schließlich die Abhängigkeit Israels von Damaskus nicht aufheben können, denn wir finden bald darauf Aḫab beim Kampfe gegen Assyrien in der sicherlich erzwungenen Heeresfolge Benhadads[1].

1 Kg 20 wird erzählt, daß Aḫab Benhadad besiegt habe. 20, 34 f. wird ein Vertrag geschlossen auf Grund des folgenden Angebots Benhadads:

Die Städte, die mein Vater deinem Vater (Omri) weggenommen hat, will ich zurückgeben, und du magst dir Bazare zu Damaskus anlegen, wie mein Vater zu Samaria getan hat.

In Wirklichkeit war Aḫab noch gegen Ende seiner Regierung Vasall Benhadads, s. Winckler KAT[3] 250. Zu den Bazaren s. S. 507, Anm. 3 und S. 548 f.

Inzwischen war nämlich für den mächtigen Aramäerstaat Damaskus Gefahr heraufgezogen von seiten des assyrischen Reiches. Die assyrischen Könige haben seit Asurnṣairpal als eines der Hauptziele ihrer Politik „den Zug nach dem Meere" angesehen, d. h. sie wollten freie Bahn für ihre Handelszüge und Kriegszüge nach dem Mittelmeer gewinnen. Zu diesem Zwecke mußte Damaskus überwunden werden, mit dessen Besitze zugleich die Verfügung über die kleinen Völker des Ostjordangebietes verbunden war..

Wohl noch unter Omri hat Israel zum ersten Male in seiner Politik unmittelbar mit Assyrien rechnen müssen. Von dieser Zeit an mußte man sich am israelitischen Hofe über die Vorgänge in Assyrien auf dem laufenden erhalten. Wir werden annehmen dürfen, daß sich jederzeit Sendboten Israels bez. Judas am Hofe von Niniveh aufgehalten haben. Die Geschichte von der Sendung Jonas gewinnt dadurch neues Licht, auch wenn sie nur Einkleidung einer didaktischen Schrift bedeutet (vgl. S. 591; 635ff.). Wie entstand die Interessen-Verbindung zwischen Israel und Assyrien? Tyrus und Sidon hatten Asurnaṣirpal II.[2] während seiner letzten Regierungsjahre auf nordphönizischem Boden Tribut zahlen müssen (Abb. 219ff.). Die phönizischen Städte werden das nicht ungern getan haben, solange sie unter

[1]) Aḫab zieht mit Josaphat nach dem Jabbok 1 Kg 22, 3, um Ramoth Gilead den Händen der Damaszener zu entreißen. So weit also reichte gelegentlich die Machtsphäre von Damaskus! Die Freundschaft zwischen Josaphat und Aḫab bedeutet dabei nichts anderes als Vasallenverhältnis Judas gegenüber Israel.

[2]) 884—859 die bisher bekannten Inschriften, die KB I, 50ff. umschrieben und übersetzt sind, sind durch die Ausgrabungen in Assur um eine in mehreren Exemplaren vorhandene Stein-Inschrift vermehrt worden, die Messerschmidt in den Keilschrifttexten aus Assur I, S. 39 veröffentlicht hat. Sie handelt von einem Feldzug nach Armenien und in hettitische Gebiete Kleinasiens.

dem Drucke des übermächtigen Damaskus zu leiden hatten[1]. Bei den engen Beziehungen, die zwischen Tyrus und Israel damals bestanden, ist es mehr als wahrscheinlich, daß sich Omri der Tributsendung und Huldigung angeschlossen hat, wenn diese nicht in der Huldigung von Tyrus als seinem Oberherrn eingeschlossen war. Aber erst unter dem Sohne und Nachfolger des Asurnaṣirpal erwähnen die königlichen Tafelschreiber Israel ausdrücklich. Nachdem Salmanassar III. (858—824) Babylonien unter seine Oberhoheit gebracht hatte, rüstete er zum „Zuge nach dem Meere".

Während Salmanassars Vater einen Zusammenstoß mit Damaskus vermieden hatte, trat ihm 853 in der Gestalt des Bir'idri von Damaskus



Abb. 211: Befestigtes Lager des Königs. Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene I.

ein mächtiger Widersacher entgegen. Er hatte mit Irḫuleni von Hamath ein Schutzbündnis geschlossen, dem auch Israel (mit Juda) sich anschließen mußte. Man nennt die Bundesgenossenschaft[2] traditionell den damaszenisch-hamathensischen Städtebund. Aḫab von Israel wird in der Inschrift Salmanassars als A-ḫa-ab-bu ^{mâtu} Sir-i'-la-ai[3] erwähnt, und es wird gesagt, er habe mit 10000 Mann und 2000 Wagen sich beteiligt[4].

[1]) Nach dem Fall von Damaskus wagen es die phönizischen Staaten, sich gegen Assyrien aufzulehnen.

[2]) Die Zahl der Verbündeten ist unsicher; die Inschrift sagt 12, zählt aber 11 auf. Liegt absichtliche Abrundung im Sinne der typischen Zahlen vor? Die 32 in 1 Kg 20, 1 beruht auf einem Irrtum, der aus 22, 31 herübergekommen ist.

[3]) Zur Schreibung des Namens = hebr. Jisrael, s. Winckler KAT[3] S. 247.

[4]) Solange uns die damaszenische Überlieferung fehlt, müssen wir auf einen klaren Überblick über die damaligen politischen Verhältnisse verzichten. Die wertvollsten Auskünfte geben uns die Annalen Salmanassars. In den biblischen Berichten

Salmanassar berichtet in seiner Monolithinschrift[1] Näheres über den Feldzug vom Jahre 852. Im Gebiete des nördlichen Hamath, bei Ḳarḳar, der Königsstadt des Irḫuleni, am Orontes (Arantu) sei es zur Schlacht gekommen (s. Abb. 212f.). Das eigentliche Ziel, die Unterwerfung von Damaskus, hat Salmanassar nicht erreicht. Der König von Damaskus blieb selbständig, er behielt auch die Lehnsherrschaft über Israel. Ebenso erging



Abb. 212: Belagerung einer Ortschaft von Hamath durch Salmanassar III. (859). Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene M.



Abb. 213: Aus einer Belagerungsszene Salmanassars III. von Hamath (849). Links das Lager, rechts der königliche Kiosk. Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene M.

es beim zweiten assyrischen Angriff im Jahre 847 und beim dritten im Jahre 844 trotz der Versicherung: ich besiegte den Adad-'idri und seine Vasallen. Das ist insofern wahr, als es ihm durch sein Auftreten irgendwie gelungen sein muß, Damaskus zu isolieren und die Vasallen, unter ihnen Aḫab von Israel, von Damaskus frei zu machen. Das zeigt sich bei dem

---

des Königsbuches stehen die israelitischen Ereignisse naturgemäß im Vordergrunde und lassen relativ Unbedeutendes als Hauptsache erscheinen.

[1]) KT[3] S. 18ff.

nächsten Feldzug im Jahre 840, bei dem wir den König von Damaskus ohne Bundesgenossen finden. Schwer mag es nicht gewesen sein, die Vasallen lässig zu machen in der Hilfe gegen Assyrien. Benhadad hatte sich ja selbst die Feindschaft der Vasallen zugezogen. Die Stelle 1 Kg 20, 24 verrät, daß er den Versuch gemacht hat, die Könige der Vasallenstaaten zu beseitigen und damaszenische Statthalter an ihre Stelle zu setzen[1]. Die Kriege Aḫabs gegen Benhadad, von denen die Bibel erzählt, bedeuten sicher die Reaktion gegen diese versuchte Maßregel. Unter solchen Verhältnissen mag sich zum ersten Male eine assyrische Partei in Israel gebildet haben. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Prophet Elisa der geistige Führer dieser Freunde Assyriens gewesen ist. Zweifellos ist, daß der gewaltsame Thronwechsel in Israel mit dieser Parteibildung zusammenhängt. Jehu hat seinen Staatsstreich wohl unter assyrischem Schutze ausgeführt[2]. Die folgenden Ereignisse zeigen, daß er sich dem König von



Abb. 214: Fußvolk mit schwerer Rüstung vor der Festung Dabig im Ḫatti-Lande (Bît-Adin). Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene D.

Assyrien verpflichtet fühlt. Es ist ähnlich wie später unter Pekaḫ. Eine assyrische Partei stürzt den König, der neue König erkennt zum Dank für geleistete Hilfe die assyrische Oberhoheit an.

Bei der Lockerung des Vasallenverhältnisses hatte wohl auch der Thronwechsel in Damaskus eine Rolle gespielt. Als 842 das assyrische Heer erschien, lebte der mächtige Benhadad nicht mehr. Sein Nachfolger war Hazael, Sohn eines ‚Niemand' (Ḫaza-

---

[1]) Die Echtheit der Stelle wird m. E. mit Unrecht angezweifelt. 1 Kg 20, 24 ist gute alte Überlieferung. So verfuhren die orientalischen Könige gegenüber den „Bundesgenossen", wenn sie lässig oder unsicher wurden. Zu dem Krieg zwischen Aḫab und Benhadad s. oben S. 497.

[2]) Salmanassar nennt ihn Sohn Aḫabs. Er scheint wirklich ein Verwandter Aḫabs, vielleicht sein Neffe, gewesen zu sein, s. C. Niebuhr in Ex oriente lux I, 5 S. 23f. In der Erzählung des Staatsstreichs ist Geschichte (10, 11. 17) mit mythologisierter Legende durchflochten. Die 70 Söhne Aḫabs, 10, 1, die „70 Köpfe in Körben" (10, 7f.), das Werfen der 42 (zur Zahl s. S. 547) in den bôr von Bêth-'Eḳed gehört dem mythischen Stile an.

u). Der 2 Kg 8, 7—15 gegebene Bericht über die Ermordung Benhadads[1] und den Regierungsantritt Hazaels findet durch eine Statueninschrift Salmanassars III. (Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur I, Nr. 30) interessante Beleuchtung.

Statueninschrift Salmanassers III.

(1) Salmanassar, der große König, der mächtige König, (2) König der gesamten vier Weltteile, der Mächtige, (3) der Weise, der Widerpart der Fürsten (4) des Alls, ge-





Abb. 215a und b: Chaldäer bringen nach der Eroberung Babylons durch Salmanassar III. (851) Tributgaben. Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene K.

waltiger Könige, (5) Sohn des Asurnaṣirpal, des Königs der Gesamtheit (šar kiššati), König von Aššur, (6) Sohn des Tukulti-Ninib, des Königs der Gesamtheit, des Königs von Aššur, Eroberer (7) der Länder Enzi, Gilzânu (und) Ḫubuškia. (8) Urartu warf ich nieder, [seine Niederlage] (9) vollendete ich. (Vgl. die Bilder von Balawat.) Wie Feuer[2] (10) kam ich über sie. Aḫuni (11) von Adini (mâr Adini), zusammen mit seinen Göttern, (12) seine Soldaten, sein Land und die Güter seines Hauses nahm ich (13) für

[1]) So gegen Winckler KAT[3] S. 25f. Anm. 5. Die Vorhersage des Todes durch Krankheit retuschiert den Vorgang.

[2]) Wörtlich: wie (der Feuergott) Bilgi.

die Bevölkerung meines Landes. Zu dieser [Zeit] (14) Hadad-id-ri vom Lande Damaskus (15) zusammen mit 12 Fürsten, seinen Helfern, (16) ihre Niederlage vollendete ich. 29000 (17) seiner starken Krieger (18) warf ich nieder wie ein Samum (?); (19) den Rest seiner Soldaten (20) in den Orontes-Fluß (nâr A-ra-an-te) (21) warf ich sie. (22) Um zu (23) retten (24) ihr Leben entwichen sie. (25) Hadad-idri starb[1]. (26) Ḫaza'ilu, der Sohn eines ‚Niemand', (27) bestieg den Thron. Seine zahlreichen Soldaten (28) bot er auf. Um zu unternehmen (29) Kampf und Schlacht gegen mich zog er aus; (30) mit ihm kämpfte



Abb. 216: Belagerte bitten um Gnade. Oben Frauen mit langem Haar und Schleiern. Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene K.



Abb. 217: Vortrag eines Offiziers vor Salmanassar beim Kampf im Ḫatti-Land (Bît-Adin). Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene D.

[1]) šadâ-šu e-mi-id, eig. ‚er erstieg seinen Berg'. In einem Text aus Boghazköi, s. Winckler MDOG Nr. 35, S. 43, heißt es: „Als Subbiluliuma, mein Großvater ḪAR. SAG i-mi-id" („den Berg bestieg"). Der Ausdruck muß nicht unbedingt (gegen Winckler KT[2] S. 25, Anm. 1) einen natürlichen Tod bezeichnen. Eine andere religiös-poetische Redeweise für „sterben" ist im Babylonischen: i-lu-ša ik-ta-ru-ši „ihr Gott ruft sie ab," CT II, pl. 24, Z. 27, s. MVAG 1905, Nr. 4, S. 58.

ich. Seine Niederlage (31) vollendete ich. Die Umwallung seines Lagers nahm ich ihm fort (32); um zu retten sein Leben (33) entwich er, bis nach (34) Damaskus (Di-ma-aš-ki), (35) seiner Hauptstadt verfolgte ich ihn.

Stück einer Annaleninschrift (vom Jahre 840)[1].

Im achtzehnten meiner Regierungsjahre überschritt ich zum sechzehnten Male den Euphrat (Abb. 218). Hazael von Damaskus verließ sich auf die große Zahl seiner Truppen und bot seine Truppen in Menge auf. Den Sanîru[2], einen Bergkegel gegenüber dem Libanon, machte er zu seiner Festung. Ich kämpfte mit ihm und besiegte ihn. 6000 seiner Krieger erschlug ich mit den Waffen; 1121 seiner Streitwagen, 470 seiner Streitrosse, sowie sein Lager nahm ich ihm weg. Er machte sich davon, um sein Leben zu retten. Ich setzte ihm nach und schloß ihn in Damaskus, seiner Hauptstadt, ein. Ich hieb seine Parke nieder (s. Abb. 222) und zog bis zu den Bergen des Hauran. Städte ohne Zahl zerstörte, verwüstete, verbrannte ich und führte zahllose Gefangene weg. Bis zu den Bergen des Baʿlira'si, einem Vorgebirge, zog ich und stellte mein Königsbild dort auf[3]. Damals empfing ich den Tribut der Tyrer (Abb. 219—221), Sidonier und Jaua's, des ‚Sohnes Omris' (s. Abb. 223ff.).



Abb. 218: Assyrische Kriegswagen überschreiten eine Pontonbrücke (wahrscheinlich am Euphrat). Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene K.

Obelisk, Überschrift zu den Abbildungen.

Tribut Jehus, Sohnes des Omri: Silber und Goldbarren, šaplu aus Gold, zuḳût aus Gold, Becher (?) aus Gold, Eimer (?) aus Gold, Bleibarren, ḫutartu (Holzgegenstände) für die Hand des Königs, budilḫâti[4] (Holzgegenstände) empfing ich von ihm.

Salmanassar hat also 840 nach dem auf dem Statuentext aus Assur berichteten Sieg am Orontes den Libanon überschreiten und an der Meeresküste vorrücken können (s. Abb. 219—221). Am Vorgebirge des Hundsflusses grub er gleich den Vorfahren sein Bildnis ein (s. S. 181 f.) und versuchte, Damaskus vom Westen aus anzugreifen. Hazael versperrte ihm den Weg beim

---

1) Die folgenden Texte KT[2] S. 23ff.
2) Hermon (vgl. 5 Mos 3, 9: שְׂנִיר).
3) Am Nahr el Kelb, s. S. 495 und vgl. S. 181 f.
4) Stämme, von denen das Bedolaḫ-Harz kam?







Abb. 219—221: Von der Inselfestung Tyrus bez. Sidon werden Tributgaben gebracht.
Von den Bronzetoren von Balawat. Schiene C.

Gebirgspaß zwischen Hermon (Sanîru)[1] und Antilibanon, mußte sich aber schließlich auf Damaskus zurückziehen. Die Stadt zeigte sich als unein-

[1]) s. S. 514, Anm. 2.

nehmbar. Salmanassar mußte sich damit begnügen, seinen Zorn an den Gärten und Palmenhainen auszulassen[1], welche Damaskus damals wie

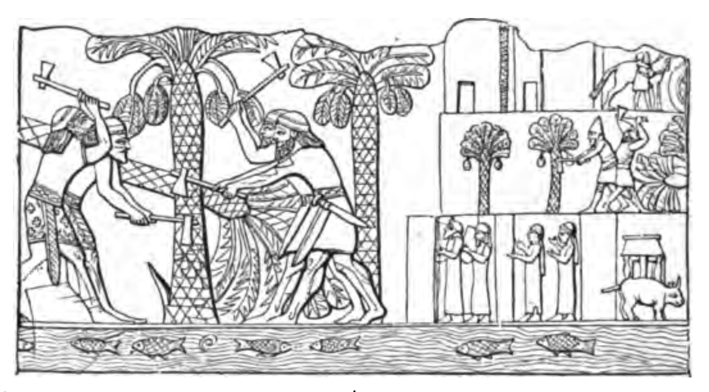


Abb. 222: Soldaten Sanheribs fällen Bäume. Aus Layard, Niniveh and Babylon p. 588.

heute umgaben; er hat die ganze Gegend bis zum Hauran barbarisch verwüstet. Dieser Sieg brachte einen Umschwung herbei in der Gesinnung der Kleinstaaten, die ehemals Vasallen des damaszenischen Staates gewesen waren. Die assyrische Partei bekam allenthalben Oberwasser. Neben Tyrus und Sidon hat auch Jehu, der König von Israel (Ja-u-a mâr Ḫumri), jedenfalls samt seinem Aftervasallen Juda, Tribut gebracht. Diese Tributsendung ist auf dem Obelisken Salmanassars illustriert. Wir haben also hier eine authentische Darstellung israelitischer Gestalten (s. Abb. 224—227, vgl. das noch ältere Bild judäischer Männer S. 506 Abb. 210). Bei den Bildern stehen die Worte: „Tribut Jehus, des Sohnes Omris" (s. S. 516).



Abb. 223: Schwarzer Obelisk Salmanassars III., u.a. die Tributgaben Jehus von Israel darstellend.

Der Prophet[2] Elisa ist nach 2 Kg 8 auch ein zielbewußter Politiker gewesen[3]. Er hat bei dem Thronwechsel in Damaskus die Hand im Spiel (vgl. 2 Kg 8, 10), er leitet in Israel den Sturz des Hauses Omri (2 Kg 8, 7—15; 9, 1 ff.).

---

[1]) Fruchtbäume abschlagen bei der Belagerung ist nach 5 Mos 20, 19 verboten. 2 Kg 3, 19 rät Elisa gleichwohl, in Moab alle Fruchtbäume abzuschlagen und alle Quellen zu verstopfen. In Friedenszeiten wurde in den Zederngebirgen wüst gehaust. S. Abb. 222 und vgl. die Klagen der Propheten Hab 2, 17; Jes 14, 8 und s. oben S. 173 u. S. 214, Abb. 84; 499, Abb. 209; 558, Abb. 258.

[2]) Für die Art des ekstatischen Auftretens des Propheten ist 2 Kg 9, 11 charakteristisch, wo er als „verrückt" (מְשֻׁגָּע) bezeichnet wird.

[3]) vgl. zu dieser politischen Bedeutung der Propheten H. Winckler, Ex oriente lux II, 1, 24 ff.

Die Motive, die wir nach den Bruchstücken der Königsbücher-Überlieferung nicht deutlich erkennen können, sind natürlich auf religiösem Gebiete zu suchen. Die Verehrer Jahves haben vielleicht schon damals, wie später in der babylonischen Exilzeit, Verbindung mit den geistigen Führern Assyriens oder vielmehr Babyloniens im religiösen Interesse gesucht. Näheres zu Elisa S. 543 ff.

Die großartige Darstellung der palästinensischen Tributgaben kann uns auch diesmal über den zweifelhaften Erfolg Salmanassars nicht hinweg-



Abb. 224: Einzeldarstellung vom Obelisk Salmanassars III. Tribut Jehus von Israel.

täuschen. Auch beim nächsten Feldzug von 839[1] gelingt es ihm nicht, Damaskus zu erobern.

Inschrift des Obelisken (vom Jahre 832)[2].

„Im einundzwanzigsten meiner Regierungsjahre überschritt ich zum einundzwanzigsten Male den Euphrat. Gegen die Städte Hazaels von Damaskus zog



Abb. 225: Einzeldarstellung vom Obelisk Salmanassars III. Tribut Jehus von Israel.

ich. Vier seiner Städte eroberte ich. Den Tribut der Tyrer, Sidonier, Byblier empfing ich" (s. Abb. 219—221).

Jehu ist also nicht dabei. Hazael hatte die Zwischenzeit benutzt, Israel für seine assyrischen Neigungen zu züchtigen und von neuem unter seine Oberhoheit zu bringen. Das berichtet 2 Kg 12, 17 ff. Er muß auf dem

[1]) Zwischen 840 und 837 liegen einige Expeditionen nach dem Amanus, die Bauholz holen.

[2]) KT[2] S. 25.

Straffeldzuge, der bis nach Jerusalem und Philistäa führte, mörderisch gehaust haben, wie 2 Kg 8, 12 erkennen läßt. Noch Am 1, 3 erinnert mit Schrecken an die Greuel der Verwüstung und stellt das Gottesgericht fest, das dann zur Strafe über Damaskus gekommen ist. Jehu und sein Sohn Joahas mußten widerwillig (13, 22) unter den Heerbann von Damaskus zurückkehren. Wir erkennen es daran, daß beim letzten Zuge Salmanassars wider Damaskus 839, bei dem vier damaszenische Städte erobert wurden, Jehu nicht unter den Tributzahlenden (Gebal, Sidon, Tyrus) erscheint.

Weitere Bilder zu Salmanassars Feldzügen bieten Abb. 211—218.





Abb. 226 u. 227: Einzeldarstellungen vom Obelisk Salmanassars III. Israeliten der Zeit Jehus bringen Tribut.

Eine wichtige Urkunde zu dem Verhältnis Salmanassars und Hazaels ist in Assur gefunden worden (MDOG 29, S. 45). Auf einer wertlosen 4,1 cm langen schwarzen Marmorperle ist großartig eingegraben:

„Beute aus dem Tempel der Gottheit Šêr von Malaḫa, der Residenz des Hazael vom Lande Damaskus, welches Salmanassar, Sohn Assurnaṣirpals, König von Assyrien, nach innerhalb der Mauer der Stadt Assur verbrachte."

Salmanassar hat nach 839 endgültig darauf verzichtet, den Weg nach dem Mittelmeer durch Syrien zu gewinnen. Der lezte Feldzug geht nach Tarsus, sucht also den Ausgang nach dem Meere über die kilikischen Pässe.

Die Abhängigkeit Judas gegenüber Israel war durch die Heirat Athaljas, der Tochter Aḫabs, mit Joram (Jehoram) von Juda besiegelt worden (2 Kg 8, 16f.). Die Einigung

Kanaans war damit vollzogen[1]. Als Jehu von Damaskus abgefallen war, riß Athalja in Jerusalem die Herrschaft an sich, jedenfalls in der Absicht, die alte damaszenische Politik wieder aufzunehmen. In Jerusalem brach eine Priester-Revolution aus. Jojada, der Oberpriester, stürzte Athalja und *schloß den Bund zwischen Jahve und dem Könige* (dem aus Athaljas Blutbad geretteten Joas) *und dem Volke, daß sie ein Volk Jahves werden sollten* (2 Kg 11, 17). In Judäa bahnt sich also eine religiöse Reform an, die bald darauf zum Auftreten der großen Propheten führt.

Der Nachfolger Salmanassars[2] hat im Westlande wenig ausrichten können; er war anderweit in Anspruch genommen. Hingegen berichtet Adadnirâri IV. (810—782) auf einer der kleinen Inschriften, die uns von ihm erhalten sind[3], er habe sich der Küstenländer Tyrus, Sidon, Omriland, Edom, Philistäa bemächtigt und ihnen Tribut auferlegt, dann habe er König Mari (d. i. wohl Benhadad III.) in Damaskus eingeschlossen. Er hat also nach Salmanassars Vorbild zunächst versucht, Damaskus zu isolieren. Für Israel bedeutet dieser Zug, der unter die Regierung des Joahas fällt und etwa 803 anzusetzen ist, Vertauschung der damaszenischen mit der assyrischen Herrschaft. Die assyrische Partei feiert Adadnirâri IV. als den Befreier. *Jahve verlieh einen Retter*, heißt es 2 Kg 13, 5. Der Ausdruck „Retter" spielt auf nirâri an, d. h. „mein Retter"[4]. Es wird die Rettung vom damaszenischen Joche gemeint sein. Die spätere judäische Redaktion hat daran Anstoß genommen und hat den Namen Adadnirâri ausgemerzt[5]. Hat er doch offenbar dem Reiche Israel zu seinem alten Besitzstand verholfen, den es durch den 2 Kg 8, 12 (vgl. 12, 17 ff.) erzählten Rachezug der Damaszener sicherlich verloren hatte. Noch unter Joahas' Nachfolger Joas wird in diesem Sinne prozessiert; 2 Kg 13, 25 redet von den Erfolgen, die Joas dabei unter dem Nachfolger Hazaels, Benhadad III.[6], errungen hat[7].

Adadnirâris Nachfolger[8] konnten die Erfolge im Westlande nur

[1]) Zur Bedeutung der politischen Heiraten s. S. 463f.

[2]) Šamši-Adad V. (823—811).

[3]) KT[2] 26f. Es muß dort Z. 2f. heißen: „Adadnirâri, den Assur von Kind auf mit einem Reiche ohnegleichen belehnt hat (malû ḳâtušu eig. „die Hand füllen", s. Abb. 229 S. 524) und dessen Hirtenamt er gleich Wein und Lebenskraut (vgl. Ps 23) für die Leute von Assur gemacht hat."

[4]) s. Schröder OLZ 1912, Sp. 63.

[5]) In diese Zeit fällt die Wirksamkeit des Propheten Jona (vgl. S. 508). Die Jona-Legende kann sehr wohl geschichtlichen Hintergrund haben. Der Prophet Jona wird ähnlich wie Elisa im Interesse der Jahve-Religion politische Verbindung mit Assyrien angestrebt haben. Auch ein religiöser Erfolg ist möglich. Gerade aus dieser Zeit ist eine monotheistische Neigung in Assyrien bezeugt, die Nabû als den einzigen Gott bezeichnet, dem man trauen soll (HAOG S. 228).

[6]) s. oben.

[7]) 2 Kg 14, 25 wird die Situation nochmals erwähnt, und es wird dabei von Gebietsteilen gesprochen, die einst an Damaskus abgetreten und dann wiedergewonnen wurden. Der glückliche Erfolg sei von Jona ben Amittai vorhergesagt worden. Winckler (KAT[3] 260. 262, vgl. Ex or. lux II, 1) ist geneigt, den historischen Kern oder besser Hintergrund des Buches Jona hiermit in Verbindung zu bringen, zugleich natürlich unter Preisgabe seiner früheren Ansicht F. II, 260ff., nach der er gegen Budde die Identifizierung der beiden Jona bestritten hatte.

[8]) Salmanassar IV., 781—772, der allerdings im letzten Jahre seiner Regierung vor Damaskus erschien, Assurdân III. 771—754, Assurnirâri V. 753—746.

mühsam aufrechterhalten. Insbesondere hat eine Revolution, die im Jahre 764 ganz Assyrien erfaßte, die Aufmerksamkeit des assyrischen Großkönigs von den fernen Vasallenländern abgezogen. Damaskus konnte das assyrische Joch wieder abschütteln. Wenn in dieser Zeit Israel sich nicht wieder in das alte Lehnsverhältnis zu Damaskus zurückzwingen ließ, so ist das der starken Regierung Jerobeams II. (785 unmittelbar nach dem Tode Adadnirâris bis 745) zu danken, der die alten Grenzen, „von da an, wo es nach Hamath hineingeht, bis zum Meere der Araba" (2 Kg 14, 25) wiederherstellte[1]. Seine Nachfolger Menahem (Me-ni-ḫi-im-me aluSa-me-ri-na-ai) und Pekaḫ (Pa-ḳa-ḫa)[2] aber haben teils aus Gründen persönlicher Politik, teils aus Furcht, der Sturz von Damaskus könnte auch ihren Untergang bedeuten, wieder zu Damaskus gehalten. Im Todesjahre Jerobeams hatte nämlich in Assyrien der gewaltige Tiglatpileser IV.[3] oder Phul[4] (745—727) den Thron bestiegen. Er hatte als Führer einer gegen die Hierarchie gerichteten Bewegung, die von Kelaḫ aus organisiert wurde, die Gewalt in die Hand bekommen. Dieser Phul steht am Anfang der letzten Blüte-Periode des assyrischen Reiches; er hat die assyrische Macht wie keiner seiner Vorgänger nach dem Westlande ausgedehnt und das aramäische Reich Damaskus vernichtet. Leider sind seine Annalen und unter ihnen besonders die Berichte über die Kämpfe im Westen nur verstümmelt auf uns gekommen. Einige Notizen zu den Feldzügen Tiglatpilesers IV. gibt der assyrische Eponymenkanon. Als er die Regierung antrat, waren die palästinensischen Staaten so unabhängig von Assyrien, wie in den Zeiten vor Salmanassar III. Israel (und Juda) hielten, wie gesagt, wieder zu Damaskus. Aber gleich im ersten Jahre seiner Regierung hat sich Phul, nachdem er sich der Herrschaft über Babylonien versichert hat, mit Nachdruck nach dem Westen gewendet. Zunächst mußte er das Königreich Arpad im mittleren Syrien, das seinem Vorgänger Assurnirâri schon zu schaffen gemacht hatte, endgültig zum Gehorsam bringen. Es trennte ihn bei der gegenwärtigen politischen Konstellation[5] von den Mittelmeerhäfen. Und auf diese Häfen ging ja das Verlangen des assyrischen Großkönigs, der hier alte Rechtsansprüche zu erheben hatte. Für die Jahre 743—740 verzeichnet der Eponymenkanon Züge nach Arpad. Bei dem Jahre 741: „Nach Arpad zog er während dreier Jahre als Eroberer". Die Erinnerung an diesen Eroberungszug spiegelt sich 2 Kg 19, 11 ff. wider. Der Staat Arpad wurde 740 assyrische Provinz. Auch Damaskus und die

---

[1]) Zu den Grenzen s. S. 500ff. In der verderbten Stelle 14, 28 scheint die Nachricht zu stecken, daß er Hamath an Israel zurückgebracht, Damaskus geschlagen und die Oberhoheit über Juda bewahrt hat, s. H. Winckler in KAT[3] S. 262.

[2]) Denselben Namen hat K 383 (= III R 49, Nr. 1; KB IV, S. 115, Z. 28) ein Stadtoberster Sargons.

[3]) So nennt ihn wiederholt die Bibel, auch die Panammû-Inschrift aus Sendschirli (s. Ausgrab. in Sendschirli, veröffentlicht vom Orient-Komitee zu Berlin I, 55ff.).

[4]) Das ist sein babylonischer Name. Die babylonische Königsliste nennt den Namen Pûlu, die Chronik sagt Tukulti-apil-ešarra, der ptolemäische Kanon Poros (Lautwechsel von l in r vor s. Delitzsch, Assyr. Gramm.[2] S. 129).

[5]) vgl. Šanda, Die Aramäer in AO IV, 3 S. 17.

andern syrischen Staaten schickten zunächst angstvoll Tribut[1]. Sobald aber Phul sich nach dem Norden wandte, um dort die Reichsgrenzen zu erweitern, versuchten die syrisch-palästinensischen Staaten sich wieder von Assyrien loszumachen. Damaskus übernahm von neuem die Führung. Sobald das Heer Phuls wieder in der Nähe erschien[2], huldigten ihm Reṣôn[3] von Damaskus, Menahem von Israel und die übrigen Verbündeten. Auch hier wird Juda als Anhängsel zu Israel einfach hinzuzudenken sein[4]. Als er wieder abgezogen war, konsolidierte sich von neuem das Bündnis unter Damaskus. Juda aber, der bisherige Aftervasall Israels, verweigerte den Anschluß. Juda tritt folgerichtig bei dieser Gelegenheit zum ersten Male im Bereiche der assyrischen Inschriften mit Namen auf. König Ahas von Juda (Ja-u-ḫa-zi Jaudai)[5] hatte sich für Assyrien entschieden. Schon sein Vater Jotham wird geneigt gewesen sein, sich der assyrischen Macht anzuschließen[6]. Beide durften hoffen, auf diese Weise von der Vormundschaft Israels loszukommen und mit Hilfe Assyriens das David-Reich wiederherzustellen. Er zog sich dadurch die Feindschaft Reṣôns von Syrien zu (2 Kg 15, 37)[7], eine Feindschaft, die unter Ahas zur Belagerung Jerusalems führt. Juda sollte mit Waffengewalt genötigt werden, sich dem Bündnis gegen Tiglatpileser anzuschließen; „der Sohn Tab'els", der nach Jes 7, 6 König in Jerusalem werden soll, ist kein anderer als Reṣôn[8] selbst. Jesaias hat Ahas im scharfen Gegensatz zur Stimmung des Volkes dringend vor dem Anschluß an Assyrien gewarnt[9]. Er solle dem Zorne Syriens standhalten (Jes 7) und im übrigen glauben und stille sein. Er sieht im Geist, wie die Wasser des Euphrat Juda verschlingen (Jes 8, 5 ff.). Aber seine Warnung war vergeblich. Er verschließt sie fortan in den Kreis seiner Jünger, wie man Wein in Schläuche verschließt zur Erquickung für künftige Zeiten. Und der Gang der Ereignisse schien den Propheten zunächst ins Unrecht zu setzen.

Der Zug Phuls nach dem Westlande im Jahre 734 befreite Juda aus seiner Not. Nach 2 Kg 16, 7 ff. hat Ahas selbst ihn durch eine (außerordentliche?) Tributsendung um sein Kommen gebeten. Das assyrische Heer

---

[1]) Auch Menahem 2 Kg 15, 19.

[2]) 738 kam er nach Syrien, von Panammû von Sam'al (d. i. Sendschirli) gegen Azrija'u zu Hilfe gerufen, der sich des zu Sa'mal gehörigen Gebietes von Jaudi bemächtigt hatte. Diese Tatsache hat große Verwirrung angerichtet. Man glaubte früher, das sei Azarja von Juda. Der Irrtum ist jetzt beseitigt, s. H. Winckler F. I, 1 ff.: Das syrische Land Jaudi und der angebliche Azarja von Juda.

[3]) Statt Reṣîn ist Reṣôn zu lesen.

[4]) s. S. 507. 516.

[5]) Tontafelinschrift Tiglatpilesers IV. (KT[2] 35) von Nimrud-Kelaḫ.

[6]) Zur politischen Bedeutung des Azarja (Uzzia) von Juda (nicht identisch mit Azrija'u von Ja'udi bei Tiglatpileser IV.) s. Winckler KAT[3] S. 262.

[7]) Zur Stellung Pekaḫs s. S. 520.

[8]) s. Bredenkamp im Kommentar z. Stelle und H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen, S. 74, KAT[3] S. 134f.

[9]) Der Auffassung von Wilke (Jesaja und Assur) über den Wechsel der assyrischen Politik Jesaias' kann ich mich nicht anschließen. Sie trennt übrigens gewaltsam Jes 7, 14ff. u. 9, 5ff.

zog zunächst gegen Philistäa. Auf dem Wege dahin (Annalen 227) wurde Israel durchzogen und besetzt. Phul verfolgte dabei zugleich den Zweck, Damaskus von der Hilfeleistung aus dem Süden abzuschneiden; er geht durch Galiläa und zieht das Gebiet Manasse als damaszenisches Gebiet ein und faßt es mit Teilen des Hauran zur Provinz Ṣoba zusammen. Dieses Ereignis bedeutet den eigentlichen Untergang des Staates Israel. In einer Inschrift[1], die die Ereignisse des Jahres 733 schildert, sagt Phul, er habe alle Städte des „Hauses Omri" auf den früheren Feldzügen zum Gebiete seines Landes gezogen, die Bewohner in die Gefangenschaft geführt und nur Samarien (Ephraim) übriggelassen. Zur Illustrierung solcher Kämpfe mögen Abb. 216f. und 220ff. dienen. Die Bibel berichtet diese Katastrophe 2 Kg 15, 29. Die nördliche Hälfte Israels, Manasse, war also ganz assyrisch. Sagt deshalb Hosea fast nur Ephraim und nicht mehr Israel? Während nun Phul 733 gegen Gaza vorrückte, wurde Pekaḫ in Samarien gestürzt, und Hosea (A-u-si-') übernahm mit Genehmigung des assyrischen Königs die Herrschaft. Es heißt in den Inschriften Phuls[2]:

„Pekaḫ ihren König stürzten sie, Hosea setzte ich [zur Herrschaft] über sie. 10 Talente Gold .. Talente Silber empfing ich als Geschenk."

Durch diese Angabe wird die Situation in 2 Kg 15, 30 (Hosea zettelte eine Verschwörung wider Pekaḫ an, ermordete ihn und ward König an seiner Statt) bestätigt und erläutert. Auch ergibt sich daraus, daß 2 Kg 17, 3 Salmanassar korrigiert werden muß in Phul[3]. Ahas von Juda erfüllte dann im folgenden Jahre seine Lehnspflicht gegenüber Assyrien, als Phul zum Vernichtungskampf gegen das isolierte Damaskus heranzog. Wir haben uns vorzustellen, daß Ahas persönlich sich im Gefolge Tiglatpilesers befunden hat während des Siegeszuges, von dem die Tafelschreiber ausführlich erzählen. Die Belagerung von Damaskus, von der 2 Kg 16, 9 summarisch berichtet wird, scheint sich durch zwei Jahre hingezogen zu haben (733 und 732). Nach der Eroberung der Stadt standen die phönizischen Häfen dem assyrischen Großkönig offen. Lange hat sich dann auch der Rest des Staates Israel nicht halten können.

Hosea von Israel muß bald nach Phuls Tode Salmanassar IV.[4] im Einverständnis mit Tyrus und anderen Besitzern von Mittelmeerhäfen Tribut verweigert haben. Wir besitzen leider keine Inschriften aus der Zeit. Sie müßten vom Strafzug gegen das Westland und von der dreijährigen Belagerung Samariens (2 Kg 17, 5) erzählen. Die Eroberung der Stadt erfolgte erst unter seinem Nachfolger Sargon (722—705, s. Abb. 228)[5]. Seine Annalen erzählen gleich im Anfang den Fall Samariens[6]:

---

[1]) Annalen 227, s. KT[3] 33. Zur Wegführung vgl. S. 600.

[2]) KT[3] S. 35.

[3]) s. mein Im Kampf um B. u. B.[4] S. 12. Kittel, Könige z. St. streicht Salmanassar als Glosse, vgl. auch KAT[3] 268. Es ist auch möglich, daß Salmanassar als Statthalter Phöniziens in Betracht kommt (s. KT[3] 36).

[4]) Ṭebet 727 bis Tebet 722.

[5]) Usurpator?

[6]) Annalen 10ff. KT[3] S. 38f.

„Im Anfang meiner Regierung (722) und in meinem ersten Regierungsjahr ... Samaria belagerte und eroberte ich ... (3 Zeilen fehlen) ... 27290 Einwohner schleppte ich fort, 50 Streitwagen als meine königliche Streitmacht hob ich dort aus, ... stellte ich wieder her und besiedelte es mehr als früher. Leute aus Ländern, die ich erobert, siedelte ich dort an. Meine Beamten setzte ich als Statthalter über sie. Tribut und Abgabe wie den assyrischen legte ich ihnen auf."

Wir nennen dieses Ereignis „die Wegführung der zehn Stämme". In Wirklichkeit war die Hauptsache elf Jahre früher geschehen, als Manasse assyrische Provinz wurde (S. 522). Was wir als „Wegführung der zehn Stämme" bezeichnen, konnte sich nur noch auf Ephraim beziehen, d. h. auf das Gebiet, das im Süden von Juda, im Norden von Galiläa, im Osten vom Jordan begrenzt wurde. Der Bericht 1 Chr 5 (6), 26 und 6 wirft die Berichte der beiden Wegführungen 733 und 722 zusammen, wenn er die Wegführung auch auf die ostjordanischen Stämme bezieht. Die Zahl der Weggeführten gibt Sargon auf 27 290 an. Die Besitzlosen ließ er im Lande. Zwei Jahre später hat der Rest der alten Einwohnerschaft unter Führung Ja'u-bi'di's (Variante Ilu-bi'di, s. hierzu S. 544) von Hamath noch einmal sich an einer Erhebung gegen Assyrien beteiligt. Der Erfolg war, daß auch Hamath nach einer Schlacht bei Ḳarḳar und damit der Rest des großen Aramäerstaates assyrische Provinz wurde.



Abb. 228: König Sargon II. und sein Feldmarschall.

Als Gegenden, in die die Exilierten geführt wurden, nennt 2 Kg 17, 24ff. Mesopotamien und Medien, nach dem Buche Tobias kam auch Niniveh selbst in Betracht. Näheres darüber s. S. 552ff., 559 u. 600. Vielleicht sind auch hier die Gebiete der beiden Deportationen von 733 und 722 vermengt.

Auf einer wohl aus Assur stammenden Tafel wird der 8. Feldzug Sargons, der über den Vansee und den Urmia-See nach Osten hinaus führt, beschrieben, s. Thureau-Dangin, Une Relation de la huitième campagne de Sargon, Paris 1912. Die hohen Gebirge erregen das Staunen des Assyrers. Er schildert sie im mythischen Stil (s. hierzu S. 139. 145). Vom Berge Simirria sagt er Z. 18ff., daß er sein Haupt über die Berge, auf denen Bêlit-ilê wohne, erhebe, daß seine Spitze den Himmel und sein Fundament das Innere der Unterwelt (Arallu) erreiche. Vom Berge Uauš (wohl Demavend) sagt er Z. 96ff.: daß sich seine Spitze mit den Wolken bis zur Mitte des Himmels erhebe, daß über ihn kein Vogel fliege, daß Tag und Nacht Schnee auf ihm liege.

Der Text ist einzigartig. Es ist die einzige mir bekannte Stelle in der antiken Literatur, in der das Groteske der Gebirgswelt geschildert wird. Bei klassischen Schriftstellern findet sich keine Spur davon.

Geschichte der Judäer vom Fall Samariens bis zum Untergang Ninivehs.

Auch der Fall Samariens hatte die glühenden Hoffnungen der Judäer auf die Wiederaufrichtung eines geeinten Reiches nicht erfüllt. Ahas sah sich gegen Ende seiner Regierung bitter getäuscht. Deshalb hat sich sein Nachfolger Hiskia den Feinden Assyriens genähert. Die nächste Gelegenheit wird der Philisteraufstand unter dem König Ḫanûnu von Gaza, den Tiglatpileser-Phul geschont hatte, geboten haben, Jes 14, 29—32. Die Philister hatten sich offenbar durch die vorhin erwähnte Erhebung des Ja'u-bi'di von Ḫamath, an der auch die Reste der Samaritaner sich beteiligt hatten, ermutigen lassen. Der Aufstand hat ebenfalls ein schlimmes Ende gefunden. Hanûnu wurde mit 9633 Philistern nach Assyrien geschleppt, Rapiḫu, die Grenzfestung des Gebietes von Gaza am naḫal Mušri, wurde geschleift[1].



Abb. 229: Merodachbaladan, König von Babylon, belehnt (s. Motivregister) einen seiner Würdenträger mit Ländereien. Berliner Museum.

Es erhebt sich die Frage, wie weit Judäa bei diesen Vorgängen im Nachbarlande beteiligt war. In der Steinplatteninschrift von Kelaḫ sagt Sargon von sich, „er habe das fernliegende Land Ja-u-du unterworfen". Wenn Judäa damit gemeint ist, so müßten wir annehmen, daß Hiskia in der Hoffnung auf einen Erfolg der Philister den Tribut an Assyrien eine Zeitlang verweigert hat, dann aber rechtzeitig sich wieder vor dem siegreichen Sargon gedemütigt hat[2]. Aber es kann auch jenes Ja'udi gemeint sein, von dem oben S. 521 die Rede war. Jedenfalls ist aber in den folgenden Jahren 713 bis 711 Juda bei den Empörungen, die in Mittelsyrien ausbrachen, beteiligt. In den Annalen Sargons (KT[2] 42) wie in der Bibel wird die Beteiligung Judas an einem von der Philisterhafenstadt Asdod ausgehenden Aufstand ausdrücklich erwähnt. Sargon nennt die Beteiligten: u. a. Philistäa (Pi-liš-ti), Juda (Ja-u-di), auch Moab und Edom. Jesaias hat den König vergeblich gewarnt. Der Erfolg konnte kein glücklicher sein. Sargon erzählt, er habe Asdod zur Provinz gemacht und die Bewohner weggeführt[3]. Juda hat sich nicht über Strenge beklagen können, wenn es verschont wurde.

Inzwischen war für Hiskia von ganz andrer Seite Hoffnung auf Befreiung von der assyrischen Herrschaft heraufgestiegen. Der gefährlichste Feind Assyriens, Merodachbaladan (s. Abb. 229), der König von Babylon, hatte eine Gesandtschaft zu Hiskia nach Jerusalem geschickt, s. 2 Kg 20, 13; Jes 39, 1 (vgl. 14, 32, wo ebenfalls Merodachbaladan gemeint ist).[4] Die-

---

[1]) KT[2] 37f. Die Führung gegen Assur übernahm damals Asdod.

[2]) Vielleicht indem er durch den 2 Kg 18, 8 (versprengtes Stück) bezeugten Zug gegen die Philister sich um Assyrien verdient macht.

[3]) Prunkinschrift 90ff. (KT[2] 40). Das stimmt aber nicht, denn bald darauf tritt ein König von Asdod auf, s. S. 529.

[4]) Zum politischen Sinn s. S. 554f.

selbe Gesandtschaft wird gewiß auch andre Höfe der syrisch-palästinensischen Kleinstaaten aufgesucht haben, um die Empörung gegen Assyrien zu schüren.

Merodachbaladan wollte Babylon zu einer selbständigen Machtstellung verhelfen und nahm deshalb Fühlung mit Assyriens mißmutigen Vasallen. Man hat früher allgemein angenommen, daß diese Gesandtschaft um das Jahr 702 anzusetzen sei. Sie dürfte aber wohl mit den Mißerfolgen zusammenhängen, die Sargon gleich im Anfange seiner Regierung auf babylonischem Gebiete zu verzeichnen hatte. Im Jahre 721[1] war er von den Elamiern, den Bundesgenossen der aufständischen Babylonier, geschlagen worden, — so verrät uns die babylonische Chronik, während die Annalen von einem Siege prahlen. Sargon hat in der Tat zunächst auf Babylonien verzichten müssen, erst im Jahre 710 kommt er dazu, ernsthaft gegen Merodachbaladan zu rüsten. Wir haben uns also, wie die Dinge jetzt liegen, die Gesandtschaft im Anfange der Regierung Hiskias zu denken und nehmen an, daß sie zugleich die Glückwünsche zum Regierungsantritte brachte.



Abb. 230: Die Siloah-Inschrift, s. ZDMG Bd. 36, letztes Blatt.

Hiskias Politik geht wie einst die Politik des Ahas auf Wiederherstellung des David-Reiches. Babylon sollte jetzt helfen, nachdem Assyrien seine Hilfe versagt hatte. Er baute den Millô' auf Ṣion wieder auf, restaurierte die Mauern und Türme und füllte die Schatzkammern, wie die Chronik sehr glaubhaft berichtet[2]. Eine religiöse Reform, die vom Tempel in Jerusalem ausging, sollte die neue Zeit inaugurieren. In der Nachricht der Chronik wird auch in diesem Falle geschichtliches Gut liegen. Nach 2 Chr 30, 6—11 hat Hiskia damals Boten (רצים) durch ganz Israel, durch die Gebiete von Ephraim und Manasse geschickt, die zum Anschluß an Juda wider Assyrien einladen sollten. Die Boten, die gewiß zugleich für

[1]) So nach den Annalen, nach der babylonischen Chronik 720.

[2]) Nach 2 Chr 32, 29 hatte Hiskia großen Herdenbesitz. Er muß also die Herrschaft nach Süden ausgedehnt haben. Auf den Bau der Wasserleitung (32, 30 = 2 Kg 20, 20) soll sich die 1880 von H. Guthe entdeckte Siloah-Inschrift (Abb. 230) beziehen, die aber keine Datierung bietet.

die alte davidische Tradition Propaganda machen sollten, wurden in Israel verlacht und verspottet. Bei Jesaias sind uns die Warnungsstimmen der Propheten aufbewahrt, die die politische Situation klar erkannten und den Anschluß an Babylonien für hochgefährlich hielten. Es ist ja Sargon in der Tat gelungen, Babylonien gründlich zu beugen, sobald es ihm geglückt war, die elamische Hilfe abzuschneiden. Schon im ersten Jahre des Feldzuges ist er als König von Babylon eingezogen.



Abb. 231: Der assyrische König Sanherib. Aus dem Palast des S. in Kujundschik-Niniveh. Nach Paterson, Assyr. Sculptures, Palace of Sinacherib Pl. 42.

Bekanntlich hat Sargon 705 seinen Tod gefunden. Ein Jahr vorher meldet die Eponymenliste die Einweihung seiner Residenz Dûr-Šarrukîn, nördlich von Niniveh. Bis dahin hatte er in Kelaḫ residiert. Die Umstände seines Todes sind noch nicht ganz aufgeklärt. Die Stellen der assyrischen Urkunden, die davon reden, sind verstümmelt. Wahrscheinlich ist er auf einem Feldzuge eines gewaltsamen Todes gestorben. Denn es heißt K 4730, Z. 9[1]: „Er wurde nicht in seinem Hause begraben". Vielleicht ist das Lied von der Unterwelt, Jes 14, 15—20, dessen Dichter mit den babylonischen Gedankenkreisen wohl vertraut gewesen ist, ursprünglich auf Sargons Tod gemünzt. Sonst könnte noch Sanherib in Betracht kommen (vgl. S. 601).

[1]) s. Winckler F. I, S. 140.

Sargons Sohn und Nachfolger Sanherib (705—681)[1] hat nicht nur alles darangesetzt, die Freiheitsgelüste Babyloniens definitiv zu brechen; er verfolgte auch den Plan, Assyriens Herrschaft[2] von der überwiegenden Kulturmacht Babyloniens freizumachen: er wollte Ägypten erobern und mit Umgehung Babyloniens über Ägypten neue Wege eröffnen[3]. Aber gerade seine gewaltsame Politik hat die Macht Assyriens erschüttert. Die fernen Vasallenstaaten verweigerten den Tribut.



Abb. 232: Felsenrelief von Bavian (Sanherib). Nach Layard, Mon. of Nin. II 51.

Der Plan Sanheribs, seine Macht über Arabien nach Ägypten auszudehnen, wurde für die Geschicke Judas verhängnisvoll. Juda mußte umklammert werden, denn es lag an der Südgrenze des assyrischen Machtbereiches.

Der biblische Bericht redet von drei Feldzügen Sanheribs gegen Jerusalem (vgl. Abb. 240 u. 241).

---

[1]) Abb. 233 zeigen Rekonstruktionen des in Niniveh ausgegrabenen Palastes Sanheribs.

[2]) Er unterdrückt Kelaḫ und macht Niniveh zur glänzenden Residenz, s. S. 164f.

[3]) Asarhaddon hatte das gleiche Ziel mit Hilfe Babyloniens erstrebt. Unter Asurbanipal ging Ägypten für Assyrien verloren. Vgl. die merkwürdige Stelle Jes 19, 23f.

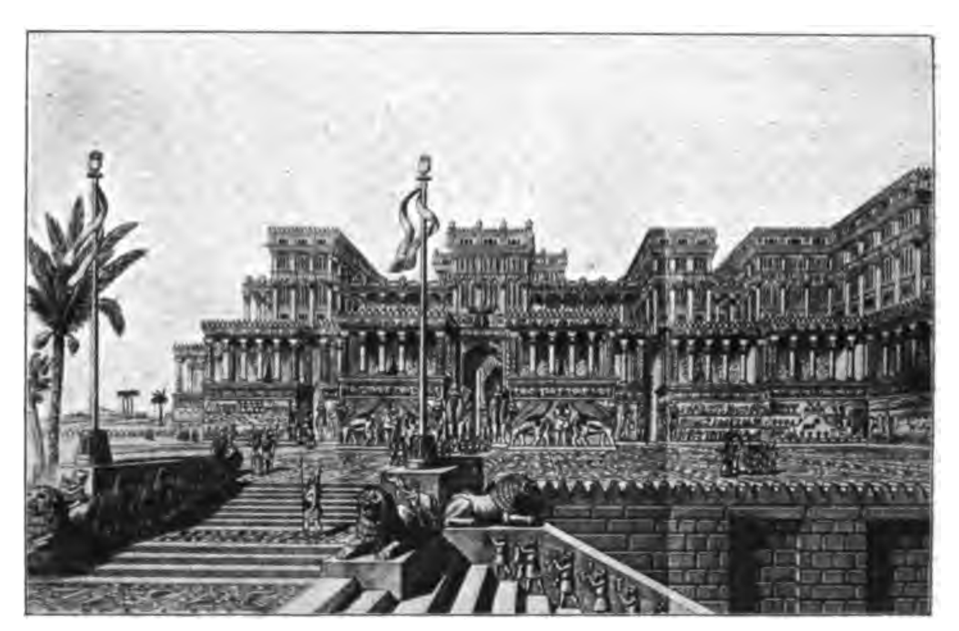


Abb. 233: Rekonstruktion des Palastes Sanheribs in Niniveh. Nach Fergusson und Layard.



Abb. 234: Assyrischer Empfangssaal im Königspalast. Nach den Monumenten entworfen. Nach Layard, The Mon. of Niniveh.

I. Im Jahre 701 zog Sanherib, nachdem er Babylon vorläufig zur Ruhe gebracht hatte, nach dem Westlande[1]. Nur Tyrus, das Sanherib

[1]) S. Prašek, Sanheribs Feldzüge gegen Juda, MVAG 1903, Heft 4, wo die übrige Literatur angegeben ist. Vgl. auch Nagl, Die nachdavidische Königsgeschichte.

vergeblich belagerte, und Hiskia leisteten Widerstand in der Hoffnung auf die Hilfe der Scheichs von Mušri und Meluḫḫa (KT[3] 44 f.).

Über diesen Feldzug meldet der biblische Bericht 2 Kg 18, 13—16:

„Im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia zog Sanherib, der König von Assyrien, wider alle festen Städte Judas und nahm sie ein. Da sandte Hiskia, der König von Juda, an den König von Assyrien nach Lakiš und ließ sagen: Ich habe mich vergangen; ziehe wieder ab von mir; was du mir auflegst, will ich tragen! Da legte der König von Assyrien Hiskia 300 Talente Silber und 30 Talente Gold auf."

Hiskia mußte, um diese Riesensumme aufzubringen, Tempel- und Palastschatz angreifen, ja sogar die Goldbleche von den Tempeltoren abreißen, 2 Kg 18, 16. Der assyrische Bericht erzählt die gleichen Ereignisse folgendermaßen[1]:

„Und von Hizkia, dem Judäer, der sich nicht unter mein Joch gebeugt hatte, belagerte ich 46 feste Städte, mit Mauern versehene, die kleineren Städte in ihrer

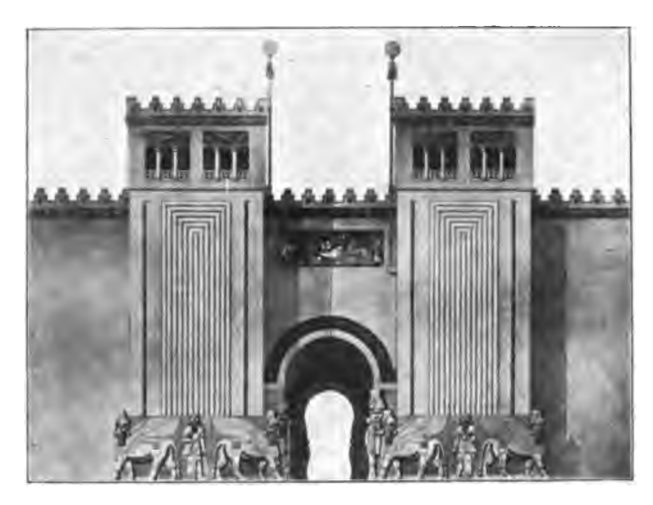


Abb. 235: Tor des Sargon-Palastes. Nach Botta, Ninive et l'Assyrie Pl. 21.

Umgebung ohne Zahl; mit der Niedertretung der Wälle (?) und dem Ansturm der Widder (?), dem Angriff der Gardefußtruppen, Breschen, Beilen (?) und Äxten belagerte und eroberte ich (sie); 200150 Menschen, jung, alt, männlich und weiblich. Rosse, Maultiere, Esel, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich von ihnen heraus und rechnete sie als Beute. Ihn selbst sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein; feste Plätze befestigte ich gegen ihn und ließ die aus dem Tore seiner Stadt Herauskommenden sich zurückwenden (?). Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab und gab sie an Mitinti, den König von Asdod[2], Padî, den König von Ekron und Ṣil-bêl, den König von Gaza, und verminderte sein Land. Zu dem früheren Tribut, der Abgabe ihres Landes, fügte ich den Tribut und die Geschenke an meine Herrschaft hinzu und legte sie ihnen auf. Ihn, Hizkia, überwältigte die Furcht vor dem Glanze meiner Herrschaft und die Urbi und seine tapfern (?) Krieger, die er zur Verteidigung Jerusalems, seiner Residenz, hatte (dorthin) kommen lassen, meuterten[3]. Nebst 30 Talenten Goldes (und) 800 Ta-

[1]) KT[3] 45f.
[2]) S. 524 Anm. 3.
[3]) iršu baṭlâti (vgl. Delitzsch, Handw. 171a).

lenten Silbers ließ er Edelsteine, Schminke .... echte Uknû-Steine, Ruhebetten aus Elfenbein, Thronsessel aus Elfenbein, Elefantenhaut, Elfenbein, Ušû- und Urkarinu-Holz, allerhand Kostbarkeiten in Menge und seine Töchter und Palastfrauen,



Abb. 236: Sanherib empfängt die jüdischen Gefangenen von Lakiš. Brit. Museum. Nach Ball, Light, 193.

Musikanten und Musikantinnen[1] nach Niniveh, meiner Hauptstadt, mir nachbringen. Zur Ablieferung seines Tributs und Erklärung der Untertänigkeit schickte er seine Gesandten."



Abb. 237: Belagerung der jüdischen Festung Lakiš. Brit. Museum (Layard, Mon. of Niniveh II, 21).

---

[1]) Die Bemerkung ist für die Geschichte der vorexilischen Tempelmusik in Jerusalem sehr wichtig, vgl. auch 2 Chr 36, 25. Zu den Tempelweibern s. zu 1 Sam 2, 22[b] S. 435[1].

Beide Berichte bezeugen, daß Jerusalem bei diesem Feldzuge nicht wirklich belagert worden ist. Sanherib war jedenfalls damals gar nicht in der Lage, das mächtige Jerusalem einzunehmen. Er mußte das Gros seiner Streitkräfte nach der Heimat zurückschicken, weil in Babylon neue Unruhen ausgebrochen waren. Darum hat er sich jedenfalls damit begnügt, Jerusalem zu zernieren und von einem festen Punkte aus in Schach zu halten. Dieser feste Punkt muß nach dem biblischen Bericht Lakiš[1] gewesen sein, das bei dem heutigen Tell-el-ḫesi, südlich von der von Gaza nach Jerusalem führenden Straße lag. Die assyrische Inschrift nennt zwar Lakiš nicht, aber eine Reliefinschrift, die den König auf dem Throne zeigt, während Tributträger vor ihm erscheinen, sagt (Abb. 236f.):

„Sanherib, der König der Welt, der König von Assyrien, setzte sich auf den Thron, und die Gefangenen aus Lakiš zogen vor ihm auf".

Sie bezeugt, daß Lakiš bei dieser Gelegenheit eine solche Rolle gespielt hat. Man fragt nun aber bei der Sachlage: warum hat Hiskia sich zu der demütigenden Tributleistung verstanden? Die Lösung des Rätsels ist vielleicht in den Erfolgen Sanheribs gegen Babylon zu suchen, von denen Hiskia während der Zernierung Jerusalems Kunde bekam. Hiskia, durch den Verlust seiner judäischen Städte an sich schon geängstigt, beugte sich nach der Unterjochung Babyloniens vor den Vertretern des Königs, die von Lakiš aus erschienen (2 Kg 18, 14 zwingt nicht zu der Annahme, daß Sanherib noch persönlich in Lakiš war), und leistete den Tribut, und zwar schickte er ihn (und auch das spricht für unsere Auffassung) mit einer Deputation, die Hiskias Unterwürfigkeit beteuern mußte, nach Niniveh! Wir nehmen also auf Grund der Inschriften an, daß zwischen 2 Kg 18, 13 und 14 die glücklichen Erfolge Sanheribs in Babylon und eine langdauernde Zernierung Jerusalems zu denken sind. Ob die Tributsummen 30 Talente Gold und 300 Talente Silber nach der Bibel und 30 Talente Gold und 800 Talente Silber nach den Inschriften zusammen stimmen, wissen wir nicht, da wir die assyrischen Geldwerte nicht genügend kennen. Diese Unterwerfung Hiskias registriert die Inschrift Sanheribs vom Nebi Yunus-Hügel[2] mit den Worten:

„Ich warf nieder den weiten Bezirk Juda; seinem König Hiskia legte ich Gehorsam auf".

II. Die 2 Kg 18, 17—19, 8 geschilderte Szene fassen wir als Episode des eben besprochenen Feldzugs auf[3]. Sie berichtet die von Lakiš aus mit Hiskia gepflogene Unterhandlung. Die Rede des Rabsaḳe ist Produkt einer nachträglichen poetischen Ausschmückung. Die der Rede zugrunde

---

[1]) Sitz eines vorisraelitischen kanaanäischen Königtums nach Jos 10, 3. Zur Ausgrabung s. S. 220f. Mi 1, 13 ist doch wohl dasselbe Lakiš gemeint. In der dunklen Textstelle ist vielleicht von einem Wagen ohne Rosse die Rede, der Anlaß zur Sünde wird. Ist es ein Prozessionswagen? Ein Gegenstück zur Bundeslade?

[2]) s. KT[3] 47.

[3]) Jes 36—37, 8 liegen die beiden Stücke 2 Kg 18, 13—16 und 18, 17—19, 8 zusammengearbeitet vor. Zur Quellenscheidung s. B. Stade, Zeitschrift für altt. Wissensch. 1886, 173f.

liegende Annahme, daß Hiskia damals schon auf Ägypten vertraut habe, das einem Rohrstabe gleicht, der dem in die Hand fährt, der sich darauf stützt, ist wohl aus der Situation des späteren Feldzugs herübergenommen, der 2 Kg 19, 9 ff. geschildert wird, eine Situation, die erst 691 eintrat, als Tirhaka, der 3. äthiopische König, zur Regierung kam und Assyrien bedrohte[1]. Als die Boten, die von Hiskia Tribut und Unterwerfung fordern sollten, kamen, war Sanherib bereits von Lakiš abgezogen (nach Libna). Wir wissen nicht, wo Libna lag. Aber die Angabe wird zu der oben besprochenen Annahme stimmen: Sanherib mußte mit dem Gros seines Heeres von Lakiš abziehen und heimkehren, weil in Babylonien neue Wirren ausgebrochen waren.



Abb. 238: Zeltlager Sanheribs. Nach Paterson, Assyr. Sculpt., Palace of Sinacherib pl. 8.

III. Der 3. Abschnitt der Königsbücher 2 Kg 19, 9—37 (vgl. Jes 37, 9—37) redet von einem späteren Feldzug Sanheribs, der in die Zeit nach der Zerstörung Babylons fallen muß. Er ist durch Tirhakas Auftreten gekennzeichnet, der erst 691 zur Regierung kam. Von diesem Feldzug haben wir keine assyrischen Nachrichten. Sanherib wurde kurz darauf ermordet[2]. Das letzte, was die Annalen von seinen Taten berichten,

[1]) Dies soll nur ein Versuch zur Lösung seiner Schwierigkeit sein. S. jetzt die eingehende Behandlung des Problems bei Kittel, Geschichte Israels[2] 501 ff. 559 ff. Staerk hat den in seinem Buche Das assyrische Weltreich S. 137 ff. (1908) gegebenen Erklärungsversuch aufgegeben (nach persönlicher Mitteilung).

[2]) Gegen die Annahme zweier Feldzüge sprechen sich aus Nagel, Der Zug des Sanherib (1902) und Wilke, Jesaia und Asur (1905). Tirhaka soll 701, achtzehn Jahre

ist die Zerstörung Babylons [1]. Die Tafelschreiber hatten um so weniger Veranlassung, den Zug zu schildern, als er kläglich verlaufen war. Die Keilschriftforscher und Geschichtsschreiber haben sich also vergeblich bemüht, den biblischen Bericht von dem unglücklichen Ausgang mit den Annalen Sanheribs in Einklang zu bringen. G. Rawlinson aber hatte bereits vor 40 Jahren erkannt, daß der biblische Bericht einem Feldzuge angehört, von dem Sanheribs Annalen gar nichts berichten.

Sanherib sah sich auf einem Zuge im Westlande (nach 691) plötzlich von Tirhaka, dem 3. der äthiopischen Könige (seit 691 nach ägyptischen



Abb. 239. Zeltlager Sanheribs. Nach Paterson, Assyr. Sculpt. pl. 101.

Nachrichten), bedroht. Er schickte Boten nach Jerusalem und verlangte Übergabe der Stadt (vgl. zu dem Vorgang S. 247. 554).

In diese Situation fällt das zweite hochbedeutsame Auftreten des Jesaias. Hiskia sendet zu dem Propheten und fragt an, wie er sich der Forderung der Assyrer gegenüber, die das Vertrauen auf Jahve verlachen, verhalten soll. Der König gehorcht der Stimme des Propheten und antwortet ablehnend.

---

vor seiner Thronbesteigung in Ägypten, als König von Kuš (hier = Äthiopien) aufgetreten sein. Das ist geschichtlich unmöglich. Wenn es sich um einen Feldzug handelt, so wäre Tirhaka irrtümliche Glosse. Aber dann ist die direkte Verbindung der Erzählung mit Sanheribs Tod unerklärlich. Zwischen 701 und dem Tode Sanheribs liegt die stolzeste Tat seines Lebens: die Eroberung und Zerstörung Babylons.

[1]) s. hierzu und zu dem darauf folgenden Gottesgericht S. 161. 172f.

Jesaias' Voraussage 2 Kg 19, 32—34, Sanherib solle in die Tore Jerusalems nicht einziehen, ja es solle nicht einmal zur Belagerung kommen, ging in besonderer Weise in Erfüllung (2 Kg 19, 35 f. vgl. 2 Chr 32, 21):

In derselbigen Nacht aber ging der Engel Jahves aus (allegorischer Ausdruck für die Pest; vgl. S. 254. 480) *und schlug im Lager der Assyrer 185000 Mann; da brach Sanherib auf und zog ab, kehrte um und blieb in Niniveh.*

Dieses Ereignis, das als ein besonderes Eingreifen Gottes empfunden werden mußte, brachte Jesaias zu hohem Ansehen.



Abb. 240: Belagerung einer Stadt (Jerusalem?) durch Sanherib. Nach Paterson, Assyr. Sculpt. pl. XCIII—XCIV.

Wenn 2 Chr 32, 9 nicht einen Irrtum enthält, der aus der Verwirrung in dem Verbindungsverse 2 Kg 18, 9 herrühren könnte, waren auch diesmal die Verhandlungen mit Jerusalem von Lakiš aus eingeleitet worden. Die Bibel verbindet mit dem Berichte die Mitteilung von der Ermordung Sanheribs (681).

Ende 682 wurde Sanherib ermordet. Die babylonische Chronik erzählt:

„Am 20. Ṭebet tötete den Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr".

In neu gefundenen Fragmenten des Prismas Asarhaddons (III R 15) wird erzählt, daß die Aufrührer, die sich empört hatten (issiḫ[û]) und, um



Abb. 241: Belagerung einer Stadt (Jerusalem?) durch Sanherib.
Nach Paterson, Assyr. Sculptures pl. XC—XCI.



Abb. 242: Krieger Sanheribs und ihre Gefangenen. Nach Paterson, Assyr. Sculptures pl. XCII.

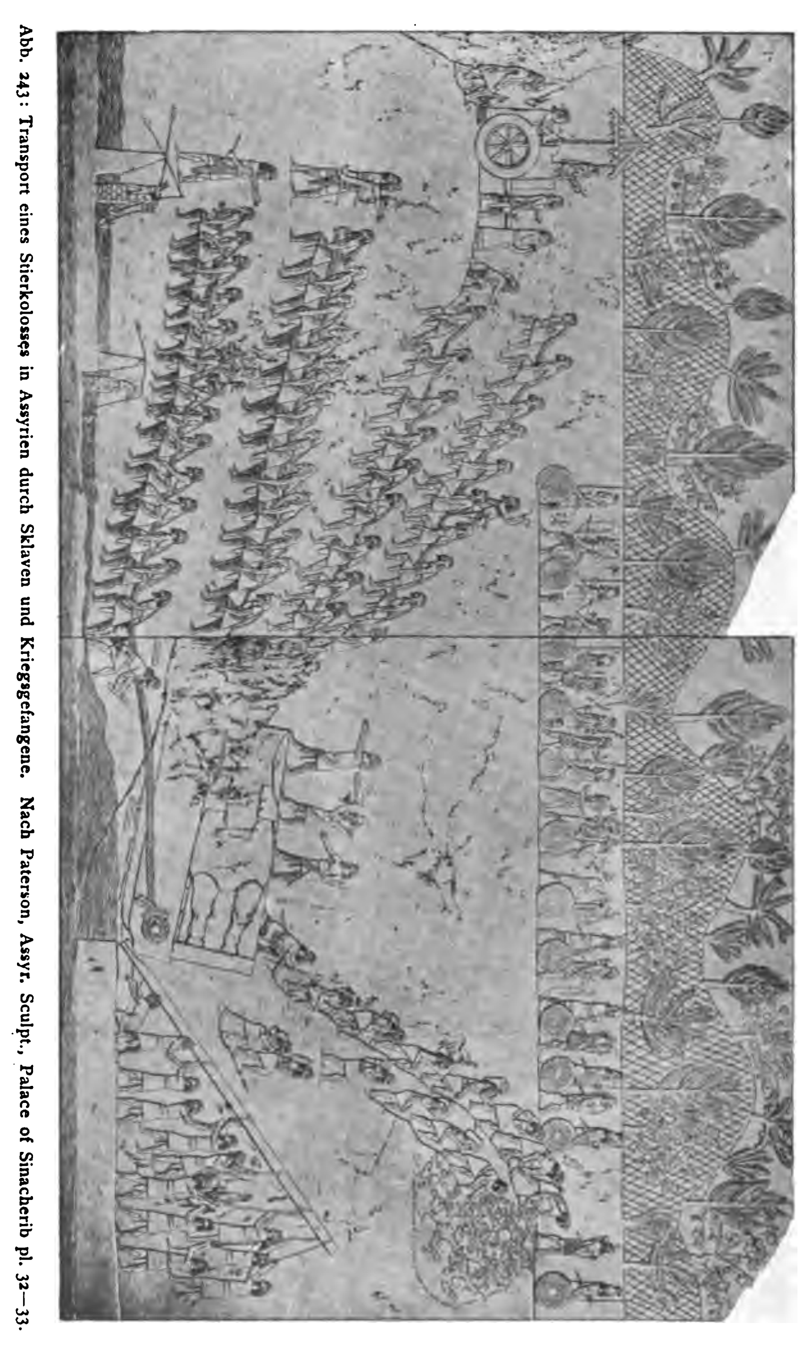


Abb. 243: Transport eines Stierkolosses in Assyrien durch Sklaven und Kriegsgefangene. Nach Paterson, Assyr. Sculpt., Palace of Sinacherib pl. 32—33.

die Herrschaft auszuüben, den König Sanherib getötet hatten (ana epêš šâr[rûti Sin-aḫê-erîba šar ^{mât}Aššur ina'ru), von den Göttern nicht unterstützt wurden[1].

[1]) s. Meißner in OLZ 1914, Sp. 345.

An der Ermordung sind zwei Söhne beteiligt, wie der biblische Bericht richtig überliefert[1].



Abb. 244: Assyrische Soldaten, erbeutete Götterstatuen tragend. Aus Sanheribs Palast in Kujundschik-Niniveh. Nach Paterson, Assyr. Sculpt., Palace of Sinacherib pl. XCI.

Der Ort der Ermordung wird Babylon gewesen sein. Denn Asurbanipal erzählt, er habe bei der Eroberung Babylons bei den Bildern der Schutzgottheiten (also am Tempeleingang), bei denen Sanherib ermordet wurde, Leute als Totenopfer hingeschlachtet. Man wird aber kaum annehmen wollen, daß sie zu dem Zwecke nach Niniveh geschleppt wurden. Der spezielle Tatort wird der Marduk-Tempel gewesen sein. Der biblische Bericht widerspricht dem nicht (2 Kg 19, 36 f.): *Er kehrte zurück und blieb in Niniveh. Und als er anbetete im Tempel Nisroks, seines Gottes, da erschlugen ihn* ... Zwischen den beiden Sätzen wird eine Lücke zu denken sein. Der Name Nisrok ist vielleicht aus Marduk verstümmelt.



Abb. 245: Siegesstele Asarhaddons aus Sendschirli. Berliner Museum. Gefangene: Tirhaka von Äthiopien und Ba'al von Tyrus (s. S. 554).

Sanherib muß es kurz vor seinem Tode noch (nach dem Tode Hiskias?) gelungen sein, Jerusalem zum Gehorsam zu bringen. Denn Hiskias Nachfolger Manasse hat wieder Tribut nach Niniveh geschickt. Unter den Vasallenfürsten, die Asarhaddon (s. Abb. 245), Sanheribs Sohn und Nachfolger (680—668), Tribut bringen, erscheint Me-na-si-e šar (König) Ja-u-di (Asurbanipal nennt ihn Mi-in-si-e)[2]. Nach 2 Chr 33, 11 mußte er in Babylon erscheinen, um sich zu rechtfertigen. Es wird ihm leicht geworden sein, seine „Unschuld" zu beweisen, da Asarhaddons Politik im Widerspruch zu der seines Vorgängers stand. Er ist Asarhaddon treu geblieben. Wenn er nach 2 Kg 21, 16 *Jerusalem mit unschuldigem Blut erfüllte*, so bedeutet

---

[1]) Die babylonische Chronik nennt ebenfalls nur einen Sohn, ebenso Berossos nach Polyhistor: Ardumuzanus, nach Abydenus: Adramelus, s. KAT[3] 84. Die armenische Heldensage feiert die beiden biblischen Mörder wegen 2 Kg 19, 37 als Nationalhelden, s. S. 149, Anm. 3.

[2]) KT[2] 51.

das wohl die Ausrottung der anti-assyrischen Partei. Das wird in diesem Falle die Jahve-Partei gewesen sein. Im Gegensatz zu ihr und zu Hiskias Politik führt Manasse assyrische Kulte ein. Insbesondere stellt er das Ašera-Bild wieder auf (21, 7), das Hiskia (18, 4) beseitigt hatte.

Als dann Asarhaddon gegen Ägypten zog (671 wurde Tirhaka geschlagen und Memphis erobert), hat Manasse gleich den übrigen Palästinensern Hilfstruppen stellen müssen. Der Zug ging durch sagenumwobene Länderstrecken Arabiens, die die Phantasie mit Fabelwesen bevölkerte. Asarhaddons Inschrift erzählt von zweiköpfigen Schlangen und anderen merkwürdigen geflügelten Tieren, die Tod und Entsetzen in sein Heer



Abb. 246: Asurbanipal und seine Gemahlin in der Weinlaube (vgl. S. 79, Abb. 27).

brachten, bis Marduk, der große Herr, zu Hilfe kam und die Truppen „neu belebte“[1]. Jes 30, 6 gibt eine judäische Erinnerung an die Schrecken eines solchen Feldzuges wieder:

Durch ein Land der Not und Angst, wie [sie] dort Löwe und Löwin, Ottern und fliegende Drachen [bringen], schleppen sie ihre Reichtümer auf dem Rücken von Eseln und ihre Schätze auf den Höckern von Kamelen zu einem Volke, das nichts nützt. Ägyptens Hilfe ist ja eitel und nichtig.

Bei einem weiteren ägyptischen Feldzuge gegen Tirhaka ist Asarhaddon gestorben i. J. 668. Sein Sohn Asurbanipal (s. Abb. 246) setzte die Kämpfe gegen Tirhakas Neffen Tanut-Amon fort und eroberte Theben. Auch ihm mußte Manasse Heeresfolge leisten. Bald aber machten Schwierigkeiten in der Heimat es Asurbanipal unmöglich, seinen Siegen

[1]) KT[3] 53f.

im Süden Nachdruck zu geben. Es begannen die Vernichtungskämpfe gegen Assyrien, die mit dem Falle Ninivehs endigten (s. oben S. 165).

Die judäischen Patrioten haben mit glühendem Eifer diesen Ausgang erwartet. Manasse war ihnen verhaßt gewesen, weil er assyrisch gesinnt war. Sein Sohn Amon wurde aus der gleichen Ursache 638 ermordet[1]. Auf ihn folgte Josia, der im 18. Jahre seiner Regierung seine große religiöse Reform begann. Seine Einsetzung muß mit Genehmigung Assyriens erfolgt sein, noch unter Asurbanipal. Den Judäern galt er bis über den Tod hinaus als eine „Retter"-Gestalt, wie bereits S. 342. 386 erwähnt wurde. 1 Kg 13, 2 erzählt, sein Kommen als Erretter sei im voraus angekündigt worden. Die große Reform sollte wohl wie unter Hiskia die Wiederherstellung des alten Reiches inaugurieren. Er fand an der Küste des Mittelmeeres (beim Hafen Migdal Aštoret? s. S. 499) sein tragisches Ende, als er (im Dienste Assyriens?) Necho bei seinem Zuge nach Syrien entgegentrat.

Inzwischen hatte in der Person Nabopolassars eine chaldäische Dynastie in Babylon die Herrschaft mit Erfolg erstrebt und das zweite babylonische Reich inauguriert. Seinem Sohne Nebukadnezar[2] huldigte 605 Jojakim (Eljakim)[3], Josias Sohn, nachdem jener nach Ninivehs Fall den Pharao Necho bei Karkemiš geschlagen und bei der Verfolgung des Feindes Palästina bis zur Südgrenze besetzt hatte. 2 Kg 24, 1 erzählt:



Abb. 247: Gemme mit griechischem Kopf, s. Anm. 2.

Zu seiner (Jojakims) *Zeit zog Nebukadnezar, der König von Babel, heran, und Jojakim ward ihm untertan drei Jahre lang; dann aber fiel er wieder von ihm ab.*

Ein keilinschriftlich bezeugter[4] Zug Nebukadnezars gegen Ammananu (Antilibanon) ist also wohl gegen ihn und andere palästinensische Staaten, die den Tribut aufgekündigt hatten, gerichtet. Die Strafe hat erst seinen Sohn Jojakin betroffen. Er wurde gefangen genommen (Da 1, 1 f., wo auch sonst die Ereignisse verwirrt sind, steht irrtümlich Jojakim), die Bewohner Jerusalems wurden teilweise fortgeführt und der Jahve-Kult wurde durch

[1]) Die Partei, die ihn rächte, heißt עם הארץ, „Bauern". Es ist derselbe Sprachgebrauch, wie bei den Römern: pagani = Heiden.

[2]) Abb. 247 zeigt die Umschrift: „Merodach, seinem Herrn, hat N., König von B., zu seinem Leben dies geschenkt." Im Haager Museum befindet sich eine ähnliche Gemme ohne Kopf. Man hält beide für die Augen einer von Nebukadnezar geweihten Marduk-Statue; in spätgriechischer Zeit wurde dann in das eine Exemplar der griechischen Charakter tragende Kopf eingesetzt.

[3]) Die Umnennung 2 Kg 23, 34 von Eljakim in Jojakim (d. i. Jahve-jakim), die Necho vollzieht, muß eine politische religiöse Bedeutung haben, wie die Umnennung des Königs von Hamath von Ilu-bi'di in Jau-bi'di im Jahre 720 (vgl. S. 544[1]). S. hierzu H. Winckler, Die babyl. Geisteskultur S. 142f.

[4]) s. Winckler KAT[3] 107ff., wo die Bedeutung der längst bekannten Inschrift bestimmt ist; Text KT[3] S. 57.

Wegnahme der Geräte aufgehoben[1]. Die rechtliche Stellung Zedekias, den Nebukadnezar als König anerkannte, ist unklar. Als seine Hoffnungen[2],



Abb. 248: Ein assyrischer König (Sargon II.) sticht einem Gefangenen die Augen aus. Relief aus Khorsabad.

für Judäa eine freie Stellung beim babylonischen Hofe durchzusetzen, fehlschlugen, ließ er sich durch Ägypten zum Aufruhr verleiten. Dafür traf ihn die grausame Strafe. Er wurde geblendet[3]. Stadt und Tempel wurden



Abb. 249: Kontrakte mit aramäischer Aufschrift (aus dem Museum von Pennsylvania). Die Keilschriftzeichen oben und unten stehen auf dem Kopfe. Hilprecht, The Babyl. Expedition X, pl. IV Abb. 5.

---

[1]) s. 2 Kg 24, 13 und vgl. 2 Chr 36, 10; dieser Akt tritt hier an die Stelle der sonst nach orientalischer Gepflogenheit nötigen Wegführung der Götterstatue, s. H. Winckler, Krit. Schr. I, 120ff.; KAT[3] 279f. Vgl. S. 250.

[2]) vgl. Jer 27, 16; 28, 1—4; 29, 3ff.

[3]) vgl. Abb. 248.

zerstört, das Stadtgebiet als Ödland erklärt (vgl. S. 567). Das übrige Land blieb davon unberührt. Mişpa wurde Verwaltungssitz (2 Kg 25, 23), Gedalja wurde als ihr Oberhaupt anerkannt, und das Land wurde unter Aufsicht chaldäischer Beamter gestellt.

Die nach Babylon weggeführten Judäer haben im Euphratlande eine angesehene Rolle gespielt, nicht nur in wirtschaftlicher Beziehung, wie die Handelskontrakte der Nippur-Ausgrabungen zeigen[1] (s. Abb. 249—252),



Abb. 250—252: Kontrakte aus Nippur aus dem Hause Murašu und Söhne mit Aufschriften in Keilschrift und in aramäischer Schrift. Zwei Namen enthalten den Namen des Gottes Amurru.
Aus dem Museum in Pennsylvania[2]. Clay, Light, S. 402.

sondern es mußte auch politisch mit ihnen gerechnet werden. Amêl-Marduk (Evil-merodach) hat in seinem 1. Regierungsjahre (2 Kg 25, 27) den gefangenen Jojakin als Fürsten von Juda bestätigt und damit theoretisch die Berechtigung eines jüdischen Staates auf Existenz wieder anerkannt (s. S. 1). Seitdem hofften die Führer der Exilierten auf die Rückkehr.

[1]) Die Bedeutung ist früher allerdings überschätzt worden, s. Klamroth, Die babylonischen Exulanten (1912). Näheres s, S. 617f.

[2]) vgl. Delaporte, Epigraphes araméens, Paris 1912.

Nach Zeiten schwerer Enttäuschung unter der Herrschaft der Chaldäer haben sie mit der babylonischen Hierarchie Cyrus begrüßt als den, der ihre Hoffnungen erfüllen und die Anordnung Amêl-Marduks verwirklichen würde[1]. Jes 45, 1 wird Cyrus (s. Abb. 255) als der Gottgesandte, *den Jahve bei der rechten Hand ergreift*[2], von dem er sagt, *der ist mein*



Abb. 253: Iranisches Felsrelief. Geflügelter Mann (Cyrus?). Nach Sarre-Herzfeld, Iranische Felsreliefs Taf. XXVIII.

Hirte und soll all meinen Willen vollenden, begrüßt. Dazu stimmt die Cyrus-Inschrift, in der es heißt (Z. 11 ff., KB III, 2, S. 122 f.):

[1]) Amêl-Marduk wie Belšaṣar werden bei den Juden schlecht beurteilt. Es ist möglich, daß sie dem Jahve-Monotheismus einen babylonisch-nationalen Monotheismus gegenübergestellt haben. Spuren einer solchen nationalen religiösen Bewegung in Babylon finden sich in den Inschriften Nabonids, die auch Belšaṣar im religiösen Sinne erwähnen. Vgl. auch S. 582 f. zu Ps 139.

[2]) Zur Vorstellung vom Handergreifen vgl. z. B. Abb. 146 f., S. 355.

„Marduk sah sich um und suchte einen gerechten König und er nahm den Mann nach seinem Herzen. Kuraš berief er zur Herrschaft über die ganze Welt (ausführlicher zu Jes 44, 28 S. 606f.)"[1].

Im Cyrus-Zyl. Kol. 3, 18f. heißt es:

„Am 3. Marḫešvan hielt Kuraš in Babylon seinen Einzug: ḫa-ri-ni-e ina pâni-šu DAG^MEŠ." Ist ḫarinu Nebenform für êrinu = Palme (vgl. annû und ḫannû, adir und ḫadir Weidner in Babyloniaca VI, 6)? Das Zeichen DAG (PAR) hat die Bedeutung rapâdu hinstrecken und šuparruru hingebreitet sein, s. Brünnow Nr. 5533f. Cyrus scheint also unter Streuen von Palmenzweigen in Babylon eingezogen zu sein (s. Abb. 254), wie Jesus als Davidssohn in Jerusalem (s. Joh. 12, 13).



Abb. 254: Frau mit Palmenzweig. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon S. 275, Abb. 218.

Man hat fast den Eindruck, als ob der Verfasser des prophetischen Stückes den Text des Cyrus-Zylinders gekannt haben müßte[2]. Cyrus gab nach der Eroberung Babylons 539 die Erlaubnis zur Rückkehr und zur Begründung eines selbständigen Staatswesens mit eigener Verwaltung[3]. Der Streit um die Art der Verwaltung: weltliche oder religiöse Verfassung — bildet das treibende Moment in der folgenden geschichtlichen Entwicklung des Judentums.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Elias und Elisa.

1 Chr 29, 29 zählt eine Reihe von Schriften auf, die im ganzen verloren gegangen sind: die Geschichte Samuels, die Geschichte Nathans, des Propheten (nabî'), die Geschichte Gads, des Sehers (ḫozeh). Aus einem ähnlichen, besonderen Kodex, der wiederum aus zwei Quellen schöpfte, werden wohl die Erzählungen über Elias und Elisa stammen, die in die Königsbücher eingeflochten sind.

Elias stammt aus Thisbe in Gilead, also aus dem Ostjordanlande. Aus 1 Kg 18, 4 vgl. v. 30 dürfen wir schließen, daß er einen Aufstand der Jahve-Priester gegen den unter Aḫab in Israel eingeführten tyrischen Ba'al-Kultus geführt hat[4]. Es muß ihm nach einer schweren Notzeit gelungen sein, Aḫab zu nötigen, sich eine Zeitlang von Tyrus loszusagen und an Damaskus sich anzuschließen, als dessen Vasall Aḫab 854 in der Schlacht bei Ḳarḳar erscheint (S. 509f.)[5]. Im aramäischen Staat Damas-

---

[1]) Auch er hat die Judäer enttäuscht. Die Juden sagten nach Berach. 17, a: כורש החמיצ. An andren Stellen allerdings wie Rosch haschanah 1, 3^b wird Cyrus als „rechtschaffner König" gelobt.

[2]) vgl. Kittel in ZAW 1898, 149ff.

[3]) Näheres hierzu besonders in bezug auf die Religion des Cyrus s. S. 606f.

[4]) 2 × 50 Propheten Jahves wurden in der Notzeit in einer Höhle versteckt (1 Kg 18, 4). Es ist vorauszusetzen, daß sie nach dem Gottesgericht, das in cp. 18 erzählt wird, wieder hervorgetreten sind.

[5]) Die Verfolgung Elias durch Izebel cp. 19 deutet auf Rückkehr Aḫabs zur tyrischen Politik. Sein Nachfolger Aḫasja dient wieder Ba'al (1 Kg 22, 54), hat also,

kus wird die Jahve-Religion ein gewisses Verständnis gefunden haben[1]. Der Kultus von Rimmon ist eine Art Tamuz-Kult gewesen (s. S. 385. 496), der sich dem Jahve-Kult in gewisser Beziehung verwandt fühlen konnte, wie wir es bei dem kanaanäischen Tamuz-Kultus gefunden haben (s. Register)[2]. Elisas Stellung zu Damaskus würde sich dadurch erklären[3].

Auch das Verhalten Na'mans 2 Kg 5 ist charakteristisch für das hohe Ansehen der Jahve-Religion in Damaskus. Na'man ist überzeugt 2 Kg 5, 11, daß Elisa durch einen Wink mit der Hand in der Richtung des Heiligtums (מקום) Jahves ihm Heilung vom Aussatz bringen kann. Nachdem er erfahren hat, daß das siebenmalige Tauchbad im Jordan heilkräftiger ist als die Wasser der heiligen damaszenischen Flüsse Abana und Pharphar, will er in Damaskus einen Jahve-Altar bauen. Nur in der Kniebeugungsfrage bittet er um Nachsicht. Wenn er als Ritter im Dienst seinen König in den Tempel des Rimmon begleiten wird, wird er niederknien müssen. Aber die Huldigung soll im Geiste Jahves gelten. Das ist der Sinn von 2 Kg 5, 17-19[4]. Zu den Unterweltsfahrt- bez. Tamuz-Motiven der Erzählung s. Motivreg. u. Unterwelt u. טהר und vgl. Erbt, Die Hebräer S. 58f. Der Name Na'man ist ein Tamuz-Motivname, s. Motivreg. u. נעם, vgl. Kittel, Geschichte Israels I², 218.

1 Kg 17 f. wird von einer dreijährigen regenlosen Zeit berichtet, die auf Elias' Weissagung zurückgeführt wird.

Jos Ant 8, 13, 2 berichtet von einjährigen regenlosen Zeiten aus den tyrischen Annalen des Menander zur Zeit des Ithoba'al, des Zeitgenossen Aḫabs:

„Unter seiner Regierung herrschte eine große Dürre, die vom Monat Hyperberetaios des einen Jahres bis zum selben Monat des nächsten Jahres dauerte. Als er zu den Göttern beten ließ, entstanden heftige Gewitter."

Die Ba'als-Priester wollen durch „Hinkeschritt" (פסח) das Herabfallen des Feuers herbeiführen 1 Kg 18, 26. Das Hinken ist das Motiv des Sonnenwendepunktes, des Feuerpunktes und Solstitiums[5].

Das Ritzen mit Messern ist enthusiastischer Trauer-Ritus, dem Tamuz-Kulte angehörig. Der Trauernde bei Sargon „hockte nieder auf die Erde, zerriß sein Gewand, nahm das Ritzmesser, brach in Geschrei aus"[6].

Der Besuch bei der Witwe zu Ṣarpath im Gebiet von Sidon zeigt, daß die Jahve-Religion keineswegs engherzig auf Israel sich beschränkte. Nach der urchristlichen Überlieferung, wie sie in den Evangelien vorliegt, hat sich Jesus mit Vorliebe in der Gegend von Tyrus und Sidon bewegt

---

wie Winckler KAT³ 251 richtig schließt, die Beziehungen zu Tyrus wieder aufgenommen. Der Prophet Micha hatte vergeblich vor dem Kampf gegen Damaskus gewarnt (cp. 22). Die Belagerung Samariens durch Benhadad (2 Kg 6) wird den Strafzug für den Abfall bedeuten.

[1]) Von Damaskus ist das indirekt bezeugt durch den Doppelnamen des Ilubi'di, der in den assyrischen Inschriften auch Jau-bi'di heißt, s. S. 523. 539².

[2]) Sach 12, 11 wird eine Totenklage in Jerusalem mit einer „Klage um Hadad-Rimmon" verglichen, s. oben S. 343.

[3]) s. Winckler in KAT³ S. 249. [4]) s. Klostermann im Kommentar z. St.

[5]) s. Motivreg.; vgl. Winckler, Geisteskultur S. 127; Stucken, Astralm. S. 629.

[6]) Zu den Trauergesten vgl. K 9662 (Winckler F. II, 27ff.), wo es vom Gegner Asarhaddons heißt: „Sein königliches Gewand riß er ab, in den bašâmu, das Büßergewand, kleidete er seinen Leib, sein Äußeres verunzierte er, machte sich einem Sklaven gleich, gesellte sich zu seinen Dienern. Mit Bitten und Flehen und Niederwerfen gebückt stieg er auf die Mauer seiner Stadt, indem er kläglich weinte und schrie." Ritzen der Arme mit zweischneidigen Schwertern zu Ehren der syrischen Göttin bezeugt Apulejus, Metam. 8, 17 (ed. Vliet p. 184).

und gern an Elias-Elisa-Erinnerungen angeknüpft. Galiläa hatte zu allen Zeiten einen weiteren Horizont als Judäa.

Die Legenden von Elias und Elisa zeigen die Motive der Errettererwartung:

1. Elias tritt als Gottgesandter unmittelbar auf wie ein deus ex machina. Daß die Rabbinen (Berach. 58a) ihm geheimnisvolle Geburt andichten („ohne Vater und Mutter"), liegt in der Linie der bekannten Motivenreihe. (s. S. 353).

2. Elias, der im haarigen Mantel (se'îr) mit einem ledernen Gürtel um die Lenden auftritt (2 Kg 1, 8) weissagt eine dreijährige regenlose Zeit (1 Kg 17, 1). Bei Menander dauerte sie ein Jahr. Die drei Jahre entsprechen den 3 Tagen der Notzeit nach den Motiven des Mondkalenders (S. 331). Es wird auffällig betont, daß Elias während dieser Zeit unsichtbar ist (17, 3). In den 3 Jahren (d. h. nach Ablauf der drei Jahre) wird ihm befohlen: *laß dich sehen* und *er läßt sich sehen* (18, 1), er läßt Aḫab sagen: *noch heute werde ich mich sehen lassen* (18, 15).

3. Während der Notzeit geht er zum Bach Krith (s. Motivreg. u. כרח). Aus dem Bache trinkt er, bevor er in der dürren Zeit versiegt, Raben bringen ihm am Abend Brot (17, 4—6). Der Rabe ist mythisch auch im Sinne der israelitischen Volksreligion, s. Ps 147, 9; Hi 38, 41. Hygin (Poet. astr. 2, 10) erzählt, daß Apollo den Raben verfluchte, der die Ausführung des Befehles, ihn mit Wasser zu versorgen, verzögerte. Paulus Eremita wird in der Legende 60 Jahre von Raben mit Speise versorgt. Im germanischen Mythos sind 2 Raben Odins allwissende Berater, und der Rabe ist Wotans Bote (s. J. Wolf, Deutsche Myth. I, 26; II, 29); s. Motivreg. u. Rabe.

Dann wird Elias von einer Witwe in Ṣarepta bei Sidon versorgt, der er das Mehl im Topfe und das Öl im Kruge wunderbar vermehrte und den Knaben, der im Schoße der Mutter gestorben war, zum Leben erweckte; s. Motivreg. u. Auferweckung.

4. Bei dem Gottesurteil fällt das Feuer Jahves (אש־יהוה πῦρ παρὰ κυρίου)[1] auf den mit 12 Steinen errichteten Altar des Elias und verzehrt das Opfer, während die Ba'als-Priester leer ausgehen. 3 × 4 Eimer Wasser, die in den Graben um den Altar gegossen sind, werden samt Opfer, Holz, Steinen und Erdreich vom Feuer verzehrt[2]. Die Tötung von 450 (350?) Ba'alspriestern, die Elias persönlich mit dem Schwerte hingerichtet haben soll (18, 40; 19. 1), besiegelt den Sieg Jahves über Ba'al. Zu den Riten der Ba'alspriester s. S. 544. Nach dem Ordal fordert Elias Aḫab zur Mahlzeit auf. Der Knabe schaut 7mal aus, dann kommt der Regen.

5. Die Wanderung auf den Gottesberg (1 Kg 19, 4 ff.) ist ein Vorspiel zur Himmelfahrt. Ihr entspricht in der Geschichte Mosis die Wanderung durch die Wüste zum Gottesberge Sinai (s. S. 365 ff.). Der Ginsterstrauch auf der ersten Station der Wüstenreise (= Unterweltsfahrt), die Speisung mit Brot und Wasser durch den Engel, die Erreichung des Gottesberges nach 40 Tagen und 40 Nächten (Moses war 40 Tage auf dem Gottesberge 2 Mos 24, 18, zu 40 vgl. Motivregister), die Offenbarung am Eingang der Höhle, das Heraustreten des Propheten aus der Höhle mit verhülltem Antlitz, die Schicksalsbestimmung mit dem Auftrag der Salbung Jehus, des Bringers der neuen Zeit, zeigen den Stil des Weltenmythos: auf die Höllenfahrt folgt die Apotheose.

6. Der Mantel des Propheten, der als Verhüllung (Schleier) beim Heraustreten aus der Höhle am Horeb zum ersten Male hervorgehoben (19, 13) wird, ist als Weltenmantel aufgefaßt (s. Register). 19, 19 wirft ihn Elias auf Elisa bei seiner Berufung (ursprünglich auf Jehu? s. unten S. 548), 2 Kg 2, 8 (und 2, 14 עבר) dient er zur Spaltung des Jordan (vgl. S. 414), 2, 13 hebt ihn Elisa nach der Himmelfahrt des Elias auf.

[1]) vgl. auch 1, 12. Ein Feuerfall (babyl. miḳit išâti im Sinne eines zündenden Blitzstrahls gebraucht) kommt auch Hi 1, 16 vor: *Feuer Gottes fiel vom Himmel herab und verzehrte die Schafe und Knechte*. Der Feuerfall entspricht der Feuerflut bei der Weltumwandlung (S. 298 ff.) und ist deshalb Fluchzeit-Motiv. Vgl. Stucken, Astralmythen S. 629 f.

[2]) Nach Stucken, Astralmythen S. 629 ff. handelt es sich um ein Wettbauen zwischen Elias und den Ba'alspriestern; s. Motivreg. u. Wette. Die 12-Zahl der Steine und die 3 × 4 Eimer Wasser haben kosmisch-mythologischen Sinn.

7. Die Himmelfahrt des Elias ist im kosmischen Stil erzählt, wie die Himmelfahrt Muhammeds in der 17. Sure des Koran (s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 196ff. und dazu Erbt, Elias S. 50ff.). Die Reise, bei der Elisa den Elias begleitet, geht von Gilgal aus (2 Kg 2, 1) nach Bethel, also nach den heiligen Orten, die den kosmischen Gottessitz widerspiegeln (S. 319ff.). Die Prophetenjünger haben hier jedenfalls in einer Traumvision die Himmelfahrt des Meisters gesehen. Elisa wird bei jeder Station aufgefordert, zurückzubleiben. Elias' Weg geht erst nach Jericho (2, 4ff.), d. h. im Sinne des kosmischen Stils: vor der Himmelfahrt kommt die Höllenfahrt. Jericho ist Abbild der Unterwelt, wie wir S. 413f. gesehen haben (s. auch unter Nr. 9). Auch hier sagen die Jünger die Himmelfahrt voraus. 50 Mann werden hervorgehoben, die abseits den Vorgang „schauen". Zweimal ergeht das Schweigegebot an die Jünger, das zum Mysterium und speziell zur Unterwelt gehört. Die 50 Mann haben denselben kosmischen Sinn, wie die 12 Steine im Jordan bei Josua, die den Tierkreis repräsentieren (S. 414). Auch die 50 ist Kreislauf-(Tierkreis-)Zahl, s. Motivreg., vgl. HAOG S. 153. Zugleich ist es die Zahl der Apotheose, wie bei den 50 Ehrennamen des Marduk ibid. S. 12f. Am Jordan vollzieht sich die Apotheose (2, 7f.). Die Jordan-Furt stellt kosmisch den Nibiru-Punkt dar (s. S. 414. 472, vgl. HAOG S. 72ff.), den Höhepunkt des Kreislaufs. Mit dem zusammengewickelten Mantel schlägt Elias ins Wasser (2, 8, von Elisa 2, 13f. wiederholt), so daß es sich zu beiden Seiten teilt. Damit ist zugleich der Drachenkampf angedeutet, den der Träger des kosmischen Mantels (s. Nr. 6) vollzieht vor seiner Apotheose, die den Anbruch des neuen Kreislaufs, den Bau der neuen Welt inauguriert (s. S. 414 und HAOG S. 213f.). Die heilige Nacht der Öffnung des Himmels ist zugleich die Wunschnacht (vgl. 1 Kg 3, 5ff., s. Motivreg.). Elisa darf einen Wunsch tun und erbittet „Schweres". Elias sagt: wenn er „schauen" darf, wird der Wunsch erfüllt werden. Es wird ihm die Geistesausgießung zuteil, wie den 70 Ältesten nach der „Himmelfahrt des Moses" (4 Mos 11, 25). Nun wird Elias „über dem Haupte Elisas" hinweggenommen[1]. Das Motivwort לקח ist dasselbe wie bei der Erhöhung Henochs (S. 110), Noahs und wie bei der Apotheose des leidenden Gerechten Jes 53, 8[2]. Der Prophet Elisa sieht einen feurigen Wagen mit feurigen Rossen. Auf diese Erscheinung bezieht sich zunächst der Ruf: *Mein Vater, mein Vater! Israels Wagen und Reiter!* Dieselbe Vision erscheint noch einmal 2 Kg 6, 17, als Jahve dem Knaben Elisas die Augen vor den Toren Samariens öffnet. Die Übertragung auf den Propheten selbst beim Tode Elisas 2 Kg 13, 14 ist wohl Mißverständnis. Jahve ist Jahve Ṣebaoth, Herr der kosmischen Heere (s. S. 392f.). Zur kosmischen Wettererscheinung bei der Apotheose s. S. 16. 281. 630.

Die spätere jüdische Legende sieht in Elias den kosmischen Bringer der Fruchtbarkeit. Er ist bei der Beschneidung zugegen. Vor allem aber wird er wiederkommen (Matth 27, 47) und den großen Weltbrand ankündigen, der dem Tage Jahves, der Welterneuerung, vorangeht. Dieser Gedanke der Prophetie (Mal 3, 23) kommt im jüdischen Ritus zum Ausdruck durch die Vorstellung von der Gegenwart Elias beim Passahfest, an dem einmal die große Weltenwende eintreten wird. Im Gadja-Liede („Böckchen", Diminutiv für den kosmischen Widder, wie in der Apokalypse ἀρνίον s. BNT S. 13ff.) am Schluß der Feier wird in travestierter Form der Kreislauf der Weltgeschicke besungen, der durch Fluchzeit zur Ausgleichung der großen Segenszeit führt. Darüber gedenke ich mich an anderer Stelle ausführlich zu äußern.

8. Elisa ist vom Pfluge weg berufen worden (1 Kg 19, 19ff.). *Zwölf Rinderpaare waren vor ihm, und er selbst befand sich bei dem zwölften.* Die Schlachtung eines Rinderpaares und die Benutzung des Pflug-Holzes zum Opferfeuer erinnert an die Zerstückelung der Rinder bei Sauls Berufung vom Pfluge weg (s. S. 437 und HAOG S. 310, wo der Sinn des Motivs besprochen wurde). Winckler, Krit. Schriften II, 24; KAT[3] 256 vgl. Erbt, Elias S. 4, vermutet, daß die Berufungslegende ursprünglich zur Geschichte Jehus gehört, dessen Salbung 1 Kg 19, 15f. von Gott befohlen wird.

9. Drei Tage lang bleibt Elisa in Jericho (Motiv des Schwarzmondes, der 3 Tage „in der Unterwelt" ist, s. HAOG S. 76f.), 2 Kg 2, 7, während 50 Prophetenschüler Elias drei Tage suchen (2, 17f., zur 50 s. oben Nr. 7). In der „Unterwelt"

---

[1]) Daß Elias auf dem Wagen fährt, ist nicht gesagt. Aber es ist wohl so gemeint. Vgl. die Auffahrt des Herakles (Roscher, Lex. I, 2219f.), auf einem bei Carus, Samson S. 134 wiedergegebenen Vasenbild auf fünfspännigem Wagen, den Athena lenkt.

[2]) = babylonisch liḳû, wie bei der Apotheose des babylonischen Noah S. 110. 125.

herrscht Seuche und Krankheit. Das Wasser ist „Bitterwasser" (S. 367), die Geburten gehen fehl (vgl. S. 311). Elisa macht den Brunnen gesund mit Hilfe einer neuen Schüssel. Die Schüssel ist das Symbol des Mondes, der nach drei Tagen hervortritt. Das Neumondsmotiv wird durch חרשת v. 20 angedeutet. S. Erbt, Elias S. 53f.

10. Auf dem Wege nach Bethel *verspotten* Knaben den *Kahlkopf*[1] Motivworte קרח und בקע) Elisa. 42 Kinder werden zur Strafe von 2 Bärinnen zerrissen (2 Kg 2, 23—25. Die Tonsur (um eine solche handelt es sich wohl, wie bei Plutarch, Theseus cp. 5, wo sie rational erklärt wird) gehört dem Neumond-Mann, die Verdunkelung des Mondes (wie der Sonne) gilt im Mythos als Enthaarung. Der Bringer der neuen Zeit wird einerseits bejubelt, andererseits verspottet (Lachmotiv und Spottmotiv ergänzen sich). Daß die 42 mythische kalendarische Zahl ist im Sinne der Unterwelts- und Totenzahl, habe ich Im Kampfe um den Alten Orient I² (die Panbabylonisten; die Ägyptische Religion und der Alte Orient) S. 36 erwiesen[1]. Im A. T. begegneten wir der Zahl bereits 2 Kg 10, 14, wo 42 Mann in den bor geworfen werden. Auch Ri 12, 6 und Neh 7, 28 (= Esra 2, 24) ist sie Totenzahl; an der letzteren Stelle deutet der Name Azmawet den Totenort direkt an. Die Bären sind dann natürlich ebenfalls kosmische Symbole. Der Bär[2] (als Sternbild an Stelle des Wagens babylonisch nicht bezeugt, s. HAOG S. 128, Anm. 1) gehört zu den Siebengestirnen gleich den Plejaden, die als Unterweltsmacht gelten (HAOG S. 152); das genügt vielleicht zur Erklärung. Der Bär am Nordhimmel gilt aber auch, wie der Eber südlich der Ekliptik, und wie der Löwe (wenn Stier Frühlingssternbild ist), als Sommer-Solstitial-Sternbild (s. HAOG 265 Anm. 1). Dieser Punkt ist der Todespunkt.

11. Elisa wird unter Saitenspiel vom Geiste Jehus erfaßt (2 Kg 3, 15), wie David (wohl auch Šimšon Ri 16, 24f.). Sein Auftreten wird ekstatisch gewesen sein (vgl. S. 459); denn die Leute nennen ihn 2 Kg 9, 11 „verrückt" (משגע).

12. Elisa verfügt über geheimnisvolle Kräfte. Er vermehrt das Öl im Krug des Weibes eines der Prophetenjünger (4, 1—7), verheißt dem Weibe von Sunem eine wunderbare Geburt (4, 8—17) und erweckt den wunderbar geborenen Knaben, der bei der Ernte (in der Sommersonnenwende) vom Sonnenstich getroffen im Schoße der Mutter liegt, vom Tode (vgl. Erbt, Elias S. 46ff.). Nach einer eigenartigen Manipulation, bei der er die Lebenskräfte seiner Körperteile auf die entsprechenden des Knaben überträgt, wacht der Knabe nach siebenmaligem Niesen auf (4, 18—37). Wie er in Jericho das Wasser gesund machte, so vertreibt er in Gilgal den Tod aus dem Topfe bei einer Hungersnot (4, 38—41). Auf wunderbare Weise speist er mit 20 Gerstenbroten hundert Männer, so daß noch Reste übrig blieben (4, 42—44). Naʿman heilt er vom Aussatz (s. oben S. 544 u. vgl. Motivreg. Unterweltsfahrt und נעמן), während umgekehrt sein Diener Gehazi mit Aussatz gestraft wird (cp. 5). Eisen bringt er zum Schwimmen (6, 1—7). Er hört die geheimsten Dinge (6, 12) und befreit durch sein wunderbares Eingreifen die Israeliten von den Aramäern (6, 8—23).

13. Die Belagerung Samariens 2 Kg 6, 24ff.; 7 und 8 wird im Stil der Fluch- und Segenszeit erzählt (*Unheil Jahves* 6, 33). Es tritt Teuerung ein (s. unten zu 6, 25), einer verzehrt die Kinder des anderen (zum Motiv der Fluchzeit, bei der „einer den andern frißt" s. HAOG S. 215f.). Elisa wird gedroht, daß er geköpft werden soll (2, 32). Vor dem Tore sind 4 Aussätzige. Sie finden den Feind vertrieben. Ein Gottesschrecken ist über sie gekommen[3]. Die Hungersnot ist vorbei. Nur der Ritter, der gezweifelt hat, daß Gott Brot vom Himmel geben kann, wird im Tor zertreten. Vgl. die Jarasandha-Sage bei Stucken, Astralmythen S. 278ff.[4].

---

[1]) vgl. 3 Mos 13, 40. קרח Mond-Motivwort (dunkel = kahl), wie in קֹרַח 4 Mos 16, 1ff. und in קָרֵחַ Jer. 41, 11.

[2]) vgl. auch HAOG 153[1], Herrmann OLZ 1910, Sp. 150 und Strauß OLZ 1910, 351ff.

[3]) Zu der Lärm-Illusion, die sie vertrieb, s. Motivreg. u. Neumondlärm.

[4]) Den Motiven zuliebe ist vielleicht die doppelsinnige Schreibung חמור (Esel) statt חמר (Hohlmaß) beabsichtigt. Das Hervorheben der Esel im Kriege, das sonst nirgends zu finden ist (2 Kg 7, 7 und 7, 10), bildet auch in der Jarasandha-Sage ein besonders charakteristisches Motiv. Vgl. Stucken, Astralmythen S. 279.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Weitere Glossen zu den Büchern der Könige, Chronica, Esra, Nehemia.

1 Kg 6, 1 s, S. 112. — 1 Kg 6, 23 ff. s. S. 80. — 1 Kg 6, 29 s. S. 80. — 1 Kg 7, 29 s. S. 80. — 1 Kg 8, 27 s. S. 54.
1 Kg 10, 28 (Pferde) s. S. 154. — 1 Kg 11, 14—22; 26—40; 12, 2—24 s. S. 502ff.

1 Kg 12, 28. Zu den goldenen Stierbildern in Bethel und Dan s. S. 396. Auch wenn die ganze Erzählung, wie wir annehmen, legendär sein sollte, so ist sie doch aus dem Geiste der Volksreligion heraus gedichtet. Mit dem Stier-Symbol wird Jahve wiederholt in der religiösen Poesie charakterisiert, s. S. 272. 308.

1 Kg 13, 2 s. S. 539. — 1 Kg 14, 11 (vgl. 16, 4; 21, 23 f.; Jer 15, 3. Die unbestatteten Leichname wurden von Hunden verzehrt, s. S. 552 zu 2 Kg 9, 35 ff.; S. 394 zu 2 Mos 22, 30). — 1 Kg 15, 18ff. s. S. 520f. — 1 Kg 16, 34 (Chiel) S. 233 (Abiram) s. S. 258. — 1 Kg 19, 4ff. s. S. 545. — 1 Kg 19, 19 s. S. 545.

1 Kg 22, 10 ff. Die Könige sitzen unter dem Tor (vgl. Abb. 159) und vor ihnen weissagen die Propheten, der eine durch symbolische Handlung. Sie sitzen (in feierlichen Gewändern) „*auf einer Tenne*“[1]. Das ist der technische Ausdruck für das Halbrund des feierlichen Diwans. Vgl. Šemoth Rabba zu 2 Mos 4, 28: „Einst wird Gott die Ältesten Israels wie eine Tenne gruppieren (d. i. nach dem Folgenden im Halbrund) und als ihr Präsident Recht sprechen“. Auch hier ist der irdische Diwan als Abbild einer himmlischen Ratsversammlung gedacht. Der Prophet Micha ben Jimla, der hier gegen die falschen Propheten auftritt (22, 19ff.), *sah den Herrn sitzen auf seinem Thron und alle Scharen des Himmels stehend zu seiner Rechten und Linken. Und der Herr sprach: Wer will den Aḥab verführen?* Die einen rieten dies, die andern das. Da trat „der Geist“ hervor und erbot sich, als Irrgeist auszuziehen. Solche Ratsversammlungen im Himmel finden sich noch Jes 6, 1 ff.[2], Dan 7 (s. S. 630), Prolog des Hiob (S. 559 ff.) und Offenbarung Joh 4f.[3].

1 Kg 20, 34. Die ḥuṣôt der israelitischen Kaufleute in Damaskus sind Bazare und Stadtteile (arabisch suḳ), die den Fremden reserviert sind (unter Umständen mit Steuerfreiheit verbunden), neben den Bazaren der Einheimischen (vgl. oben S. 507, Anm. 3. 508).

Im Mittelalter sind es die Fondachi der in orientalischen Handelsstädten vertretenen Handelsstaaten (H. Winckler OLZ 1901, Sp. 143). Genau dieselbe Einrichtung begegnet auf Schritt und Tritt in 1001 Nacht, und noch heute haben die Gewerbe ihre besonderen Bazargassen, s. Benzinger, Archäol. 132. Herodot berichtet II, 112

---

[1]) 1 Chr wiederholt וישבים vor בגרן und Sept. übersetzt nur „sie saßen auf einer Tenne“.

[2]) D. H. Müller, Ezechielstudien S. 9f. weist darauf hin, daß der Beginn der Vision Michas mit dem Beginn der Vision Jesaias fast wörtlich übereinstimmt. Es muß aber nicht literarische Abhängigkeit vorliegen. Es handelt sich um einen festen Typus.

[3]) vgl. BNT 14f.

über gesonderte Bazare der Syrer in Memphis. Man vergleiche auch unsre Stadteinrichtungen in alter Zeit: Gerbergasse usw.

1 Kg 21 zur Naboth-Erzählung, die vor cp. 17 gehört, s. Winckler, Krit. Schriften II, S. 25f., Erbt, Elias, Elisa, Jona, S. 4f. 59f.

2 Kg 1, 2 f. Aḫasja, der Nachfolger Aḫabs, der wieder Ba'al dient (1 Kg 22, 54), schickt zu Ba'al-Zebub von Eḳron, der als besonderer Heilgott gegolten haben muß. Die Boten sollten wahrscheinlich das heilkräftige Gottesbild mitbringen (s. S. 253 u. S. 555 zu 2 Kg 20, 12). Der Name Beelzebub („Fliegengott"), mit dem die Juden später den Teufel bezeichneten, ruht sicher auf einer absichtlichen Verstümmelung eines phönizisch-philistäischen Gottesnamens, der sonst nicht bezeugt ist. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es eine der phönizischen Tamuz-Gestalten ist. In einem der späteren Nachklänge des Tamuz-Kultus (s. v. Baudissin, Adonis und Esmun S. 119) wird Beelzebub in Bagdad, Mosul und Armenien 3 Tage lang mit Trauerriten beklagt. Aus unserer Stelle geht übrigens hervor, daß Eḳron damals Israel befreundet oder von ihm abhängig war.

2 Kg 2, 1ff. s. S. 546. — 2 Kg 3, 15 s. S. 547.

2 Kg 3. David hatte mit Waffengewalt (2 Sa 8, 3) die Moabiter[1] unter seine Herrschaft gebracht. Der Sieg ist wohl nach orientalischer Sitte durch Einführung des Landeskultus, also der Jahve-Verehrung besiegelt worden. Die Mesa-Inschrift Z. 18 berichtet in der Tat, daß Geräte Jahves aus der moabitischen Stadt Nebo fortgeführt worden seien. Umgekehrt hat David moabitische Heiligtümer nach Jerusalem gebracht (2 Sa 8, 10 ff.), die noch zu Salomos Zeiten (1 Kg, 11, 7) eine Verehrung des Kamoš in Jerusalem zur Folge hatten.

Mit dem Sturze des Davidreiches ist Moab wieder unabhängig geworden. Aber während der Herrschaft der Omri-Dynastie wurde es von dem Nordreiche wieder in Tributpflicht gehalten. Omri hat den moabitischen König Kamoš-kân (?), den Vater des durch die Steininschrift wohlbekannten Mesa, nach der Eroberung der Stadt Mahdeba (ca. 882) unterworfen; Aḫab hat dann unter Mesa die Unterwerfung erneuert. 2 Kg 1, 1; 3, 5 berichtet, daß der König von Moab nach Aḫabs Tode den Tribut verweigerte. Joram zog gegen ihn zu Felde und Josaphat von Juda leistete ihm Heeresfolge[2]. Der Feldzug hat nicht zur Unterwerfung Moabs geführt; vielmehr kann der Mesastein, der nach dem 2 Kg 3 berichteten Feldzuge und nach dem Sturze des Hauses Omri geschrieben und aufgerichtet wurde (also etwa 842), von einer Ausdehnung seines Gebietes (nach Ḫôronajim, jedenfalls in israelitisches Gebiet hinein) berichten. Die Angaben Mesas stimmen mit denen der Bibel völlig überein.

Der Mesastein (Abb. 255).

Inhalt: Danksagung an den Gott Kamoš (dem Mesa nach 2 Kg 3, um seinen Zorn zu versöhnen und den Sieg zu erlangen, seinen Sohn opfert), der ihm gegen die Feinde geholfen, sein Reich erweitern und befestigen half.

---

[1]) s. S. 298 f. Zum Folgenden vgl. Buhl, Artikel Mesa und Moab in Hauck RPrTh[3], Artikel Mesha von Driver und Artikel Moab von G. A. Smith, Wellhausen und Cheyne in Enc. Bibl., und H. Winckler KAT[3] bes. S. 251 ff.

[2]) 2 Chr 20 stellt die Beteiligung Josaphats als selbständigen Kriegszug dar.

1—3. Ich bin Mesa, der Sohn des Kamoš-kân (?)[1], König von Moab, aus Dibon. Mein Vater war König über Moab dreißig Jahre, und ich wurde König nach meinem Vater ......

4—9. Omri, König von Israel, bedrängte Moab lange Zeit, denn es zürnte Kamoš über sein Land. Und es folgte ihm sein Sohn (Aḫab), und es sprach auch er: Ich will bedrängen Moab; in meinen Tagen sprach er so, als ich sah meine Lust an ihm und an seinem Hause. Und Israel ging auf ewig zugrunde. Es hatte aber Omri besetzt das Land Mahdeba und darin gesessen seine Tage und die Gesamtheit der Tage seiner Söhne vierzig Jahre und es brachte es zurück Kamoš in meinen Tagen ....

ca. 908—878 Kamoš-kân,

ca. 878- ? (nach 842) Mesa.

ca. 882 Eroberung der Landschaft um Mahdeba durch Omri (in der Bibel nicht erwähnt).

876—855 Aḫabs Eroberungen in Moab 2 Kg 3, 4; Mesa zahlt Tribut an Aḫab.

854—843 Joram (und Josaphat) wider Moab 2 Kg 3, das nach Aḫabs Tode die Tributzahlung eingestellt hatte (2 Kg 3, 5 vgl. 1, 1). Nach 3, 27 hat sich Joram schließlich zurückziehen müssen (der „Zorn" verhüllt den Mißerfolg). Mesa ist dann vorgerückt, erlebte triumphierend den Sturz des Hauses Omri durch Jehu (s. oben „Israel ging auf ewig zugrunde"), eroberte Mahdeba zurück und das Gebiet von ʿAṭarôt und Nebo und Jaḫad und Ḥôronajim und ließ bei seinen Bauten Israeliten Frondienste tun (in der Bibel ist davon nichts erwähnt).

ca. 842 Errichtung des Steines, der den Triumph verherrlicht.

10ff. Aber die Leute von Gad hatten gesessen im Gebiete ʿAṭarôt von jeher, und es hatte sich gebaut der König von Israel ʿAṭarôt. Ich aber kämpfte gegen die Stadt und nahm sie und tötete das ganze Volk der Stadt, eine Lust für Kamoš und für Moab. Und ich brachte zurück von dort den 'ar'el[2] ihres Dod und brachte ihn vor Kamoš in Kerijôt. Und ich siedelte an darin die Leute von Šrn und die Leute von Ḥrt. Und es sprach Kamoš zu mir: Gehe und nimm Nebo gegen Israel, und ich zog aus bei Nacht und kämpfte gegen dasselbe vom Anbruch des Morgens bis zum Mittag und ich nahm es und tötete alles: siebentausend Männer und (Knaben) und Frauen und (Jungfrauen) und Mädchen; denn ʿAstar-Kamoš hatte ich es geweiht; und ich nahm weg von dort die .....[3] Jahves und brachte sie vor Kamoš. Und der König von Israel hatte gebaut Jaḫaṣ und sich darin festgesetzt, als er mit mir kämpfte. Aber Kamoš vertrieb ihn vor mir, und ich nahm von Moab 200 Mann, alle seine Häuptlinge, und führte sie gegen Jaḫaṣ und eroberte es, um es hinzuzufügen zu Dibon. Ich baute Ḳrḫh, Hômathajeʿârîn und Hômathaʿophel und ich baute seine Tore, und ich baute seine Türme, und ich baute den Königspalast, und ich machte die zwei Becken für das Wasser im Innern der Stadt. Aber ein Brunnen war nicht im Innern der Stadt, in Ḳrḫh; und ich befahl dem ganzen Volke: „Macht euch ein jeder einen Brunnen in seinem Hause". Und ich bohrte den Tunnel (Wasserleitung) für Ḳrḫh mit Gefangenen von Israel. Ich baute ʿAroʿêr und ich machte die Straße am Arnon. Ich baute Bêt-Bamôt, denn zerstört war es. Ich baute Beṣer, denn zu Ruinen war es geworden; Häuptlinge von Dibon waren fünfzig, denn ganz Dibon war untertänig.

---

[1]) Keinesfalls drei Buchstaben nach Lidzbarskis Nachprüfung des Textes, sondern nur zwei; also nicht Kamošmalik, vielleicht כן.

[2]) אראל, gewöhnlich als „Altaraufsatz" gedeutet, auch Z. 17/18 ist wohl zu ergänzen אראלה. H. Grimme in der kath. Litt. Rundschau 1904, Sp. 347 sieht in 'ar'el eine Person (Priester?), die fortgeschleppt werden soll.

[3]) Schlußzeichen von Z. 17 und Anfang von Z. 18 nach Z. 12 ergänzt, s. Anm. 2.

Und ich beherrschte (Häuptlinge) einhundert in den Städten, welche ich hinzugefügt hatte zum Lande. Und ich baute Mhdbâ und Bet-Diblatên und Bet-Ba'al-Me'on und ich führte fort dort die Hirten (?) .... Schafe des Landes. Und in Ḫôronên saßen .... und .... Kamoš befahl mir: „Gehe, kämpfe gegen Ḫôronên". Und ich zog hinab .... und Kamoš (gab es zurück) in meinen Tagen, und ich zog hinauf von dort nach .... ?? und i(ch ....).

Daß auch später Moab dem Staate Israel in Zeiten schwerer Kämpfe mancherlei Not gemacht hat, läßt 2 Kg 13, 20 erkennen. Für die weitere Geschichte der Moabiter bieten die Keilinschriften einiges Material.

In der Mitte des 8. Jahrhunderts wurde Moab von unabhängigen „Königen" regiert. Tiglatpileser IV. nennt Salamanu von Moab unter den Königen, die ihm beim Zuge gegen Damaskus Tribut bringen (732), zugleich mit Ja-u-ḫa-zi von Ja-u-da-ai, d. i. Joahas von Juda, s. S. 521. Zwanzig Jahre später finden wir Moab gleich Philistäa, Juda, Edom beteiligt an der von Azuri von Asdod geleiteten Erhebung gegen Assyrien (713—711), s. KT[2] 42, aber Sanherib nennt beim Feldzug 701 unter den Tributären des Westlandes Kammusu-nadab von Moab, s. KT[2] 44. Asarhaddon berichtet, daß ihm beim Bau seines Zeughauses wie Manasse von Juda und viele andere, so auch Muṣuri von Moab fronen mußten, s. KT[2] 51; und Asurbanipal rühmt einen moabitischen König, weil er sich als treuer Vasall erwiesen hat im Kampfe gegen die arabischen Ḳedar, die in den letzten Zeiten des Reiches Juda nebst den Nebajôt (s. zu 1 Mos 25, 13) das Gebiet von Juda samt dem Hinterland Moab, Ammon, Edom überschwemmten (VAB VII, S. 134 f.; der mit Kammusu, d. i. Kamoš zusammengesetzte Name ist leider verstümmelt). Bei der Eroberung Jerusalems werden die Moabiter gleich den Edomitern als schadenfrohe Zuschauer genannt (Ez 25, 8, vgl. jedoch Jer 40, 11). Sie haben mit Edom, Ammon und andern Stämmen das Gebiet des eroberten Juda während des Exils überschwemmt.



Abb. 255: Mesastein.

Der Ba'al der Moabiter war Kamoš[1]. Vor seinem Altare wurden die gefangenen Feinde abgeschlachtet (Mesa-Inschrift Z. 11). Nach 2 Kg 3 opferte in der Kriegsnot Mesa vor Kamoš seinen Sohn (vgl. S. 232). Die Gottheit עשתר כמוש, die auf dem Mesa-Stein neben ihm erscheint, ist wohl sein weibliches Korrelat, eine kriegerische Ištar, der die Kriegsgefangenen vor ihrer Abschlachtung geweiht wurden. Der

[1]) In der Sammlung des Barons Ustinov (S. 240) in Jaffa sah ich eine angeblich im Ostjordanlande auf moabitischem Gebiete gefundene auffällig schwere Bronzestatuette, die Kamoš darstellen könnte.

Name Ba'al Peor dürfte ein Epitheton des Kamoš sein, „der Herr von Peor". Daß Nabû in Moab verehrt wurde, beweist der Stadtname Nebo in Moab ebensowenig, wie (gegen Buhl l. c. und Hommel, Grundriß S. 89) die Namen des Berges Nebo und der Priesterstadt Nob für das israelitische Gebiet.

Die Mesa-Inschrift bezeugt für die Moabiter des 9. Jahrhunderts hohe Kultur. Zur Buchstabenschrift (die Anfänge der hebräischen Quadratschrift), in Basaltstein gegraben, s. S. 247. Die Inschrift bezeugt, daß sich die Moabiter auf Festungsbau mit Toren und Türmen und auf Anlegung von Kunststraßen verstanden.

2 Kg 5 Na'man, s. S. 67. 85. 544 und vgl. die Heilung des Gilgameš am Waschort der Seligeninsel S. 83. — 2 Kg 5, 11 (maḳôm) s. S. 263. 319.

2 Kg 4—8 (Elisalegende) s. S. 546ff — 2 Kg 6, 17 s. S. 546.

2 Kg 6, 25. Während der Belagerung von Samarien wurden die Nahrungsmittel teuer. Aber weder Eselsköpfe noch Taubenmist hat man gegessen, wie die Kommentare annehmen (auch Benzinger, Könige z. St.). חמור ist חמר zu lesen, d. i. Chomer, das Hohlmaß[1]. Dazu gehört חרייונים, in welchem Worte sich eine Getreideart verbirgt nach 1 Mos 40, 16. ראש ist Rest von תירוש Most; dazu gehört ¼ ḳab. Also sowohl ein Chomer Getreide, wie ¼ ḳab Most war unerschwinglich teuer. So H. Winckler, Krit. Schriften II, 35. 2 Kg 6, 27 bestätigt die Auffassung. Aḫab fragt: Womit soll ich dir helfen, mit etwas von der Tenne oder von der Kelter?

2 Kg 8, 13: *Was ist doch dein Knecht, der Hund.* Kalbika „dein Hund" ist in assyrischen Briefen Ausdruck der Devotion. Im Briefe Harper Nr. 1216 nennt sich ein Beamter Asarhaddons: „der Knecht, der Hund, und der Verehrer" (paliḫka). Sept. verstärkt wie 2 Sa 9, 8: „toter Hund"; 16, 9. Vgl. dazu Harper, Letters 521, 6f.: „Wohltaten", ša kal-bi mi-i-ti mâr la man-[ma] a-na-ku šarru bêlu-a u-bal-liṭ-an-ni, „mit denen den toten Hund, den Sohn eines Niemands, mich mein Herr König zum Leben erweckt hat" (s. Figulla, MVAG 1912, Nr. 1, S. 24f.).

2 Kg 9. Der Kampf Jehu's ben nimši (s. Motivreg. משה) gegen Izebel ist als Drachenkampf stilisiert. Izebel, vor der Elias in die Wüste flieht, ist Buhlerin und Zauberin (entsprechend Tiâmat 9, 22), verhöhnt den Gegner (9, 31), wird zerstückelt (9, 33ff.), nach dem Sieg wird das Mahl gefeiert (9, 34); s. Erbt, Elias, Elisa, Jona S. 57f. (ein entsprechendes babylonisches Beispiel HAOG S. 208).

2 Kg 9, 13. Kleider werden auf die Stufen gelegt beim Königseinzug wie Mt 21, 8 (zum Palmenstreuen s. oben S. 543).

2 Kg 9, 35ff. Hunde fallen über unbegrabene Leichname her. In grausiger Weise wird das Asurb. Ann. IV, 74ff. geschildert gelegentlich der Rache Asurbanipals (VAB VII, 39); s. auch S. 394 zu 2 Mos 22, 30 und S. 548 zu 1 Kg 14, 11.

2 Kg 9, 11, s. S. 547. — 2 Kg 10, 14, s. S. 547. — 2 Kg 12, 17ff., s. S. 519. — 2 Kg 13, 5, s. S. 519. — 2 Kg 13, 25, s. S. 519. — 2 Kg 15, 29. 30, s. S. 522. — 2 Kg. 15 37, s. S. 521. — 2 Kg 16, 7, s. S. 521f. — 2 Kg 16 10ff. Der Altar des Aḫas, nach damaszenischem Muster gebaut, s. S. 488.

2 Kg 17, 6; 18, 11. *Sargon siedelte sie an zu Ḫalaḫ und am Ḫabur, dem Flusse von Gosan, und [in] den Gebirgen* (Sept. Ὀρη Μήδων) *von Medien.* 1 Chr 6 [5], 26 aber berichtet, Tiglatpileser habe die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse in חלח, חבור und הרא und am Flusse Gosans angesiedelt, s. S. 522f. und 557. Die Trennung des „Flusses Chabur" vom „Flusse Gosans" beruht auf Versehen. Die Parallelstelle 2 Kg 15, 29 sagt einfach: Tiglatpileser führte sie weg nach Assyrien. 2 Kg 19, 12; Jes 37, 12 nennt Gosan neben Ḫaran, Reṣeph, Eden als eine von den Assyrern unterworfene Landschaft. Die Keilschriftliteratur kennt eine Stadt Gosan im Euphratgebiet[2]. Es handelt sich jedenfalls um baby-

[1]) Es liegt vielleicht Wortspiel mit Esel vor, s. S. 547 Anm. 3.

[2]) Die keilinschriftlichen Zeugnisse für Guzana im Euphratgebiet s. in meinem Artikel Gosan RPTh[3]; dazu II R 53, 43[a]: Guzana = Naṣibina. Es dürfte identisch

lonische Landschaften. Bei den „Bergen Mediens" ist wahrscheinlich nicht an das eigentliche Mederland zu denken, sondern an die von den übrigen aufgezählten Orten nicht allzu fern gelegenen Distrikte von Suleimania, die Salmanassar kurz vorher erobert hatte[1]. Auch hier sind (vgl. S. 523) die Ereignisse von 734/33 und 722 vermengt.

Vgl. S. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren der in der 2. Hälfte des 8. Jahrh. von den Assyrern deportierten Samaritanern (10 Stämme) 1907; Die Aramäer 1911.

2 Kg 17, 17. *Sie ließen ihre Söhne und Töchter durchs Feuer gehen.* 16, 3 erzählt dasselbe von Ahas. Nicht an Menschenopfer ist zu denken, sondern an die Zeremonie des Feuersprungs beim heidnischen Sonnenwendfest (vgl. S. 400). Wirkliches Verbrennen im Hinnomtale bezeugt Jer 7, 31 (s. Kittel, Gesch. Isr. II, 520).

2 Kg 17, 24 ff. Besiedelung Samariens durch Babylonier. Vielleicht bezieht sich dieser Bericht auf die Zeit Sanheribs nach der Unterwerfung Babylons. Kutha war mit Babylon eng verbunden (HAOG S. 279). Sepharwajim ist vielleicht Sippar am Euphrat (Doppelstadt?), das heutige Abu Habba[2].

2 Kg 17, 30. *Männer von Babel machen sukkôt benôt.* Der Text ist sicher verdorben. Man erwartet den Kult von Babylon, also Marduk-Kult.

Winckler, MVAG 1901, Nr. 4, 166f, nimmt an, daß sikkut zu lesen sei, wie sikkut bei Amos 5, 26. Aber dieses sikkut ist (worauf W. Staerk mich hinweist) sicher erst dogmatische Korrektur des ursprünglichen sakkût, gebildet nach שִׁקּוּץ „heidnische Greuel". Schrader, KAT[3] S. 281 f. dachte an Sak-kut, der II R 57, 40cd = Ninib ist. Ninib ist Saturn, der im besonderen Sinne als Sonne gilt (HAOG S. 84). Šamaš gilt als sá-kut (nicht di-kut zu lesen, s. Brünnow Nr. 9519, vgl. 9530; Delitzsch, Sumer. Glossar S. 229) „Richter" s. HAOG S. 248f. Dieses sá-kut klingt an sakkut an. Wenn aber benôt mit Jensen ZA VI 352 durch banîtu, Beiname der Ištar (s. die Stellen bei Muß-Arnolt) seine Erklärung finden sollte, so wäre an Ištar-Kult, Hütten zur Tempel-Prostitution, zu denken.

2 Kg 17, 30. *Die Leute von Kutha machten Nergal.* In einem Kommentar zum Pentateuch beruft sich Maimonides (12. Jahrh.) auf uralte Bücher der Heiden (er meint nabatäische Schriften), nach welchen die Kuthäer Sonnenkultus trieben[3]. Das stimmt zur Sonnen-Erscheinung Nergals s. HAOG S. 92f. Im Hinblick auf die Exulanten gilt den späteren Juden das Land der Kutim als rein[4], andererseits werden die Samaritaner wegen ihrer Vermischung mit den Heiden verächtlich Kutim („unrein" — Gegensinn!) genannt. *Ašîma, Nibḫaz* und *Tartaḳ* widerstreben der Deutung.

Die beiden letztgenannten Götter, die in ʿAwwa verehrt wurden, will Hommel, OLZ 1912, Sp. 118 mit elamischen Götternamen identifizieren (Ib-na-ḫa-za und Dag-da-ad-ra in der elamischen Götterliste CT 25, pl. 24).

2 Kg 17, 31. *Anamelek.* Wenn der Name eine babylonische und nicht vielmehr eine syrische Gottheit bezeichnet, so würde er das einzige

---

sein mit der Gauzanitis des Ptolemäus V, 17, 4 (ed. Car. Müller 1901) (zwischen Chaboras und Saocoras), heute Kauschan.

[1]) Anders Kittel, Bücher der Könige (Nowacks Handk.) S. 274.

[2]) s. Zehnpfund AO XI, 3, S. 3f. Ist etwa mit Winckler, Altt. Unters. 97ff. 105ff. an die Esr 4, 8—10 erwähnte babylonische Deportation zu denken?

[3]) Baba Bathra 91a vgl. Herrschensohn שבע חכמות S. 222.

[4]) Im Gegensatz zum Heidenland, vgl. Herrschensohn l. c. 139.

biblische Zeugnis für den babylonischen Himmelsgott Anu enthalten. *Adrammelek* ist vielleicht in Arad-malik oder in Adad-malik zu ändern[1].

2 Kg 18, 4. *Neḫuštan*, ein Schlangensymbol, wie die eherne Schlange 4 Mos 21, 8 f.[2]. Man nimmt an, daß es sich um ein offizielles Jahve-Symbol handelt. Die Sache ist religionsgeschichtlich noch dunkel. Als Stadtgottheit von Dêr, der Stadt Anus (s. HAOG S. 237), wird von Asarhaddon die Schlangengottheit Saḫan genannt, die „Herr (Herrin) des Lebens" heißt[3]. Zwei Schlangenmonumente aus Petra zeigen Abb. 173 u. 176.

2 Kg 18, 13—16 s. S. 685. — 2 Kg 18, 17—19, 8 s. S. 531f.

2 Kg 10, 7ff. Die Notiz, daß die Minister den Rabsaḳe bitten, aramäisch und nicht jüdisch vor den Ohren des Volkes zu sprechen, beruht auf späterer Redaktion. Der Rabsaḳe will sich dem Volke verständlich machen, darum hat er aramäisch gesprochen. Die assyrischen Könige hatten aramäische Sekretäre (aba aramai). Die Minister werden ihn gebeten haben, in seiner Muttersprache zu sprechen, also assyrisch, damit das Volk es nicht verstehen sollte. Die kanaanäischen Fürsten werden auch später, wie es für die Amarnazeit bezeugt ist, assyrische Sekretäre gehabt haben, die als Dolmetscher dienten, s. hierzu Peiser OLZ 1902, Sp. 41ff. und dazu die moderne Parallele, die M. Hartmann dazu ib. Sp. 117ff. gibt. Daß der Brief des assyrischen Königs 19, 14 aramäisch geschrieben war, ist wahrscheinlich gemacht durch die Notiz, daß er auf dem Deckel der Lade vor Jahve ausgebreitet wurde. Es war also wohl ein Papyrus-Manuskript. Die Assyrer schrieben aramäisch nicht auf Tontafeln, sondern auf Papyrus[4], s. S. 247, wo auch die religiöse Bedeutung des Ausbreitens des Briefes vor Jahve erklärt ist.

2 Kg 17, 24 (assyr. Kolonisten in Samarien) s. S. 236.

2 Kg 18, 4ff, vgl. 22, 23 (Tempelreinigung) s. S. 3 und Motivregister.

2 Kg 18, 34 die vermeintlichen Ortsnamen Hena' und 'Iwwa sind Götter- bez. Sternnamen, s. Hommel OLZ 1912, Sp. 118. — 2 Kg 19, 9—37, s. S. 638.

2 Kg 19, 12 und Jes 37, 12 nennen vier babylonische Landschaften bez. Städte als Verbannungsorte: Gosan, Harran, Reṣeph, Bene Eden, s. zu 2 Kg 17, 6, S. 552f.

2 Kg 19, 33—34 s. S. 690.

2 Kg 19, 37: Zur Ermordung Sanheribs s. S. 524 und OLZ 1914, Sp. 345. Seinen Nachfolger Asarhaddon zeigt Abb. 245: der König als Riese, die Besiegten als Zwerge, vom König an eisernen Ringen, die durch die Kinnbacken gezogen sind, festgehalten, vgl. hierzu S. 626.

2 Kg 20, 7. Der Prophet ist auch Arzt; er verschreibt ein Feigenpflaster (debelet te'enîm assyr. tittu Feige) zur Heilung der Drüse.

2 Kg 20, 12f. Gesandtschaft des Berodach-Baladan (d. i. Merodach-Baladan Jes 39, 1), bab. Mardukapiliddina. Er sendet Schriftstücke und

---

[1]) s. Jensen, ZA XIII, S. 333, Winckler KAT[3], 84, Anm. 2.

[2]) Zur Wortbildung s. Hommel, Grundriß S. 132. Zur Sache S. 403.

[3]) BA III, 238, 42: „Die AN. GAL, die Königin von Dêr, Saḫan, die Königin des Lebens .... brachte ich nach dem Tempel von Dêr, ihrer Stadt zurück." Zu den babylonischen Schlangensymbolen s. die Monographie von Toscanne in Délég. en Perse XII.

[4]) Oder auf Pergament. Der Pergamentschreiber heißt babylonisch amêlkuššarru, s. Schroeder, ZA XXX, S. 91ff.

Geschenke und beglückwünscht ihn zur Genesung[1]. Der kleine Zug charakterisiert das an der Wirklichkeit geschulte Empfinden der biblischen Geschichtsschreibung[2]. Die Amarnabriefe (VAB II, S. 80f., Z. 14ff.) zeigen, daß die Krankheit der Potentaten als politisches Hemmungsmotiv eine große Rolle spielte. Burnaburiaš von Babylon beschwert sich, daß der Pharao sich bei seiner Krankheit nicht teilnehmend erkundigt habe:

Als mein Körper mir nicht wohl war, und mein Bruder ..... dann ließ ich meinen Zorn über meinen Bruder los in folgenden Worten: „daß ich krank bin, sollte mein Bruder nicht gehört haben?

Warum hat er doch mein Haupt nicht erhoben? (ri-e-ši la iš-[ši], vgl. hierzu S. 332).

Warum hat er seinen Boten nicht geschickt und nicht nachgesehen?"

Der Bote meines Bruders hat dieses gesprochen: „die Entfernung (‚der Erdboden') ist nicht kurz, so daß dein Bruder es vernehmen und dir eilends einen Gruß schicken konnte' (šulmu šapâru)."

Und wie Amenophis III. (VAB II, S. 178, Z. 13ff.) sich von Tušratta die heilkräftige Ištar-Statue schicken läßt, sendet Ahazja von Israel nach Ekron zum Heilgott (s. zu 2 Kg 1, 2 ff. S. 549). Das בית נכות, in das Hiskia die Gesandten führt, ist assyr. bît nakamti, das Schatzhaus, in das auch kostbare Spezereien und Öl gehörten[3]. Daß auch Kriegsgerät zum Schatzhaus gehört, zeigt Asurb. Ann. 5, 132—6, 26 (VAB VII, S. 50ff.).

2 Kg 21, 6 s. S. 400. 553.


Abb. 256: Jüdische Gefangene. Nach Layard.

2 Kg 21, 5 vgl. 23, 5. Allem Heere des Himmels werden in Jerusalem im Vorhofe des Tempels Altäre gebaut unter Manasse, s. S. 537f. zur politischen Situation. Die Volksreligion verstand zu allen Zeiten Jahve Ṣebaoth wörtlich: Herr der himmlischen Heerscharen[4]. Das Verbot 2 Mos 20, 4 bezog sich auf derartige Anbetung. Targum zu 2 Mos 22, 23 sagt: „Macht euch nicht zum Zwecke der Anbetung Bilder von Sonne und Mond, Sternbildern und Planeten oder von Engeln, die vor mir dienen"[5]. Vgl. S. 405 und 407 zu 5 Mos 4, 19; 32, 7ff.

---

[1]) Babylonisch šulmu ša'âlu wörtlich „nach der Gesundheit erkundigen", dem Sinne nach: „seine Ergebenheit bekunden". Hebräisch heißt שאל שלום einfach „grüßen", vgl. aber S. 610f. zu Jes. 57, 9[b].

[2]) So C. Niebuhr, Ex or. lux I, 5, S. 40f. Vgl. auch 2 Kg 8, 29 den Besuch des Königs von Juda bei dem kranken König von Israel.

[3]) vgl. 1 Kg 10, 10 und s. Benzinger, Könige z. St.

[4]) vgl. Jer 8, 2; 5 Mos 17, 3; Hi 31, 26 und zur Sache S. 392f.

[5]) Der Talmud-Traktat Roš hašanah 24[b] sagt zu derselben Stelle: „Macht euch keine Götter nach dem Bilde der Geister, die vor mir dienen in der Höhe: Ophanim (Zeitperioden), Seraphim (Jes 6), Chajjoth (Ez 1) und malkê hašerat (Dienstengel)." Die jüdischen Zitate zeigen, daß man die orientalische Lehre sehr wohl kannte und daß man auch in später Zeit an der Annahme, daß die Erscheinungen des Kosmos

Von heidnischen Kulten der Jahve-Religion sind die abergläubischen Gebräuche zu trennen, die sich z. B. an die Verehrung des Neumondes als Bringer des Wachstums knüpften (vgl. Jes 3, 18; Ri 8, 21). Zu Hillulim beim Herbstfest 3 Mos 19, 24 und Ri 9, 27 s. Motivreg. u. חלל.

Die mazzalot, die neben Sonne und Mond genannt werden (Sept. μαζουρωθ, Hi 38, 32 mazarot), sind die Häuser am Tierkreis (bez. Mondstationen), s. HAOG S. 20.

2 Kg 21, 16 s. S. 537 f.

2 Kg 22, 8 ff. (2 Chr. 34). Die Auffindung des Gesetzbuches. Im Sinne der Erzählung handelt es sich um Auffindung eines Original-Kodex im Tempelarchiv nach Art des entscheidenden Exemplars zum Königsgesetz, das nach 5 Mos 17, 18 in Priesterobhut aufbewahrt wurde und von dem der König eine Abschrift zur Hand haben sollte. Solche geheim gehaltene Original-Niederschriften sollten das Gesetz vor Verderbnis, wie sie durch Abschreiben und mündliche Interpretation (vgl. 5 Mos 17, 8 ff.) eintreten konnte, bewahren. Die Keilschrifttexte reden wiederholt von der Auffindung vergessener politischer Aktenstücke. Auch Esr 6, 1 f. erwähnt einen solchen Vorgang[1].

Ed. Naville, Egyptian Writings in Foundation Walls and the Age of the Book of Deuteronomy (PSBA 1907, XXIX, 232—242) zeigt, daß es in Ägypten uralte Sitte war, in die Grundmauern der Tempel alte Rechts- und Ritustexte einzufügen. Nach einer Inschrift des Tempels von Dendera fand Thutmes III. in den Tempelmauern eingemauert einen Ritualtext des Königs Pepi. Naville betont, daß der Fundbericht der Bibel unmittelbar auf die Schilderung von Reparaturen und Befestigungsarbeiten am Tempel folgt. Grimme OLZ 1907, Sp. 610 ff. weist darauf hin, daß Ḥilkia, der Auffinder des Kodex, nach alten Urkunden gesucht haben könnte, wie Nabonid, der alte Tempelgründungstexte suchte. Er findet in 5 Mos 29, 28 eine Bemerkung, die auf die Auffindung des im Mauerwerk des Tempels verborgenen von Ḥilkia aufgefundenen Gesetzesexemplars Bezug nimmt. Der Zusatz zu 5 Mos 29 lautet:

Das ist, was für Jahve, unsern Gott, versteckt gewesen war und für uns und unsere Kinder wieder aufgedeckt worden ist, damit wir auf immer alle Satzungen dieser Thora befolgen.

2 Kg 22, 14. Die Prophetin Hulda. Ein Weib „mit prophetischem Geist" geht nach Curtius VIII, 22 im Palaste Alexanders aus und ein; „sie verkündet aus innerer Eingebung die Zukunft". Im Sinne der Volksreligion werden die S. 471 u. 473 erwähnten ‚klugen Frauen' eine ähnliche Sibyllen-Rolle gehabt haben, wie die Prophetin der höheren Religion.

2 Kg 23, 4. Die Götzenbilder werden *mit Feuer verbrannt und die Asche in den Kidron geschüttet*[2]. Derselbe Usus als Königsbrauch oft in den assyrischen Inschriften.

2 Kg 23, 11. Die Sonnenrosse und Sonnenwagen (vgl. S. 643) sind kultische Requisiten des assyrischen Kultus s. HAOG S. 250 f. Josia *beseitigt die Rosse, die die Könige von Juda der Sonne gestiftet* (נתן) *hatten.*

---

personifizierte Gewalten Gottes sind, festhielt in Übereinstimmung mit der orientalischen Geheimlehre (vgl. S. 343).

[1]) Ein Beispiel für die Auffindung eines religiösen Aktenstückes bietet eine Inschrift Asurbanipals, der sich gern als Bringer einer neuen Zeit darstellen läßt. In Susa sei ein Orakel gefunden worden, das ihn bereits vor 1635 (1535) Jahren als den Rächer der Göttin Nanâ von Erech geweissagt habe; nun sei „die Zeit erfüllt" (ûmê imlû). Hier liegt offenbar Fälschung oder künstliche Zurechtmachung vor, vgl. VAB VII, 178 ff., HAOG S. 209.

[2]) בנחל statt בית־אל zu lesen, vgl. Winckler, Krit. Schriften II, 46. KAT³ 277.

Sind es lebende Rosse? Wenn es lebende sind, so gibt 23, 11[b] den Ort an, die Ställe, wo sie standen. *Die Wagen der Sonne verbrannte er.*

2 Kg 23, 13 s. S. 299 485. 549.

2 Kg 23, 29 f. Necho, König von Ägypten. Es ist Necho II. Asurbanipal erwähnt Necho I. V R 1, 90 (VAB VII, 10 f.) unter den von Asarhaddon eingesetzten Vasallen. Ni-ku-u šar alu Me-im-pi u alu Sa-ai, König von Memphis und Sais. Josia zieht Necho entgegen und fällt bei Megiddo (oder bei der Hafenstadt Migdal Aštoret), s. S. 230. Zur Klage um den Retter Josia im Tamuz-Ritus (vgl. 2 Chr 35, 24 f.; Sach 12, 11) s. S. 343.

2 Kg 24, 1, s. S. 539. — 2 Kg 24, 13, s. S. 692.

2 Kg 25, 8. „Der Oberst der Leibwache, der ‚Diener' des Königs von Babel." „Diener" steht hier im Sinne von Minister, wie ardu „Knecht" und die entsprechenden Worte im gesamten Orient. Vergleiche das Siegel des „Dieners" (= Ministers) Jerobeams S. 231.

2 Kg 25, 27 s. S. 1 und zur „Haupterhebung" S. 321. 332.

Die Bücher der Chronik.

Wertvolle Notizen, die wir den Quellen der Chronik verdanken, fanden wir u. a.:

1 Chr 21 (20), 4ff. (Davids Helden), s. S. 451f. vgl. 450; 1 Chr 28, 2; 28, 18; 2 Chr 35, 3 (zum Verständnis der Lade), s. S. 383, Anm. 5. 384. 389, Anm. 3; 1 Chr 28, 11ff. (Modelle für den Tempel und Gads Anteil am Bau des Heiligtums), s. S. 467. 487; 1 Chr 29, 29 (Propheten-Codices), s. S. 543; 2 Chr 4, 6 (ehernes Meer), s. S. 488; 2 Chr 9, 1ff. (Weisheit Salomos), s. S. 484. 489; 2 Chr 35, 24f. (Klage um Josia), s. S. 343. 539; 2 Chr 21, 12 (Brief des Elias), s. S. 631.

1 Chr 5 [6], 26 ist das neben Ḫabur (Fluß Gosans) und Ḫalaḫ genannte הרא in חרן (Harran) zu korrigieren (Sept. de Lagardes Ausgabe Ἀῤῥαν) oder (mit Fritz Hommel) als mesopotamische Aussprache für חרן anzusehen. Dann haben wir rein mesopotamisches Gebiet, das die Parallelstelle 2 Kg 15, 29 richtig „Assyrien" nennt; denn es stand zur Zeit des Exils unter der Herrschaft Assyriens. Ḫalaḫ läßt sich nicht identifizieren, ist aber keilinschriftlich wiederholt bezeugt; die Korrektur in בלח ist aufzugeben[1].

1 Chr 15, 18. 20. *Šemiramôt*, männlicher Name, anklingend an Sammurâmat, Semiramis. Die Semiramis des Ktesias (Gemahlin des Ninus) trägt die mythologischen Züge der Ištar[2]. Aber der Sagengestalt liegt gewiß eine historische Erscheinung zugrunde. Inschriftlich ist uns eine Königin von Assyrien, namens Sammuramat bekannt, die als Gattin des Adadnirâri IV. eine Kultusreform zugunsten des Nabû als alleinigen Gottes gefördert zu haben scheint. Es würde der orientalischen Praxis entsprechen, wenn sie dabei Ištar-Züge absichtlich auf sich übertragen haben würde, wie es später Zenobia, Kleopatra, Stratonike u. a. getan haben.

1 Chr 22, 8: 28, 3, s. S. 485. 2 Chr 32, 9, s. S. 534.

2 Chr 35, 25 s. S. 550, Anm. 1. 613. — 2 Chr 36, 10, s. S. 539f.

---

[1]) vgl. S. 552f. und s. meine Bemerkungen BA III, S. 91f. und vgl. Winckler F. I, 292.

[2]) s. mein Izdubar-Nimrod S. 68ff.: Ištar und Semiramis; Winckler, Geisteskultur S. 117f. 120; C. F. Lehmann, Semiramis in Roschers Lexikon der Mythologie, der aber das Verhältnis von Geschichte und Legende nicht erkannt hat.

Esr 4, 9. Arak ist, falls wirklich Stadtname vorliegt, Arku, Uruk (Erech), das heutige Warka, s. S. 163.

Esr 4, 10. *Osnappar* ist verstümmelt aus Asurbanipal, griechisch Sardanapal, s. Abb. 246.



Abb. 257: Tiglatpileser (Phul) eine Festung belagernd. Links oben: Pfählung. British Museum. Nach Paterson, Assyrian Sculptures, Heft III (Titelbild).



Abb. 258: Von den Bronzetoren von Balawat. Feldzug nach Armenien. Links Abführung eines Beutestückes (Biergefäß?), in der Mitte Pfählung, rechts Fällen von Bäumen.

Esr 6, 2 *Achmeta* ist Ekbatana, die Hauptstadt des medischen Reiches, auf der Behistun-Inschrift Z. 60 Agamatanu. Die Mauerzinnen von Ekbatana waren nach Herod. I, 98 mit den sieben Planetenfarben (vgl. HAOG S. 86) geziert, zum Teil bemalt, zum Teil (Gold und Silber = Sonne und Mond) mit Metall überzogen.

Zu Esra und Nehemia.

Vgl. S. Daiches, The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions 1902 (Jews College, London, Publ. No. 2); H. Winckler KAT³ S. 286 ff.

Esr 6, 11. Pfählung. Assyrische Reliefs stellen die Todesstrafe dar s. Abb. 257 und 258. Dem Verurteilten wird entweder mit der Spitze des aufgerichteten Pfahls die Brust durchbohrt (ina zaḳipî azḳup oder aškun), so daß der Oberkörper überhängt, oder der Leib wird (so auf den Bronzetoren von Balawat) rittlings in die Pfahlspitze gebohrt.

Neh 1, 1. Die Monate Kislev und Nisan. Zum israelitisch-jüdischen Kalender s. HAOG S. 169[1].

Neh 2, 8. Pardes = Paradeisos, s. S. 71. — Neh 9, 7 s. S. 255. 269.

Buch Esther.

In die legendarische Erzählung sind Motive aus der babylonischen Mythologie von Ištar und Marduk eingearbeitet, die in den Namen Esther und Mardochai anklingen; soweit richtig Jensen bei Wildeboer in Martis Handkommentar, B. Esther. Daß speziell in der Ḫumbaba-Episode des Gilgameš-Epos der Grundstoff des Esther-Buches liegen soll: Ḥaman und Wašti sind Feinde des Mardochai (wie die Elamier, die durch die Götter Human und Vašti [iranisch = Wah[i]šti, s. Hüsing OLZ 1905, 390] vertreten sind, Feinde der Marduk-Leute, der Babylonier waren) — halte ich nicht für stichhaltig. Zur Deutung des Mythos und speziell der Gestalt des Haman s. Winckler F. III, 1 ff. Jan de Goeje bei Hinneberg I, 7, S. 143 macht auf die Verwandtschaft der Einkleidung von 1001 Nacht mit der des Estherbuches aufmerksam. Zur „Schönheit" der Vasthi (1, 11) und Esther (2, 3. 7) s. Motivregister unter טוב.

Das Buch Esther bietet bekanntlich die Festlegende des jüdischen Purimfestes. Ein Teil dieses Festes, der *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* 2 Mak 15, 36 heißt, geht wahrscheinlich auf das babylonische Neujahrsfest, das Zagmuk = rêš šatti (ראש שנה) heißt, zurück[2].

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Das Buch Hiob.

Das Buch Hiob ist ein dramatisch ausgearbeitetes religiöses Gedicht. Es stellt dar, wie durch unmittelbare Erfahrung neue religiöse Erkenntnisse geschaffen werden, oder vielmehr, wie alte religiöse Erkenntnisse vertieft oder erweitert werden. Die Szenerie des Dramas umspannt Himmel, Erde und Hölle. Prolog und Epilog (cp. 1. 2, 1—10; 42, 10—16) bilden den Inhalt eines älteren Volksbuches, das ein religiöser Dichter benutzt

---

[1]) Der pal. Talmud (Roš haš.) sagt, daß die Juden ihre jetzigen Monatsnamen in der Gefangenschaft von den Babyloniern angenommen haben, s. Ideler, Hist. Untersuchungen 151. Vgl. zu der Materie jetzt Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie II, S. 113 ff.

[2]) s. Zimmern KAT³ 514 ff.

hat, und in der er die Redegänge dergestalt eingearbeitet hat, daß das Ganze (abgesehen von den Einschüben, vor allem den Reden Elihus) als literarische Einheit gelten darf[1].

Das Thema des religiösen Dramas bildet die Frage nach der Notwendigkeit und Ursache des Leidens. Der Prolog enthüllt den großartigen Gedanken, daß das Geheimnis in einem von vornherein siegreichen Prozeß der himmlischen Hofhaltung begründet ist. Um den Satan mundtot zu machen, wird Hiob mit Leiden belastet. Hiob besiegt den Ankläger.

In zwei Anläufen des Unglücks bewährt sich die Frömmigkeit des Edomiters Hiob im Lande Uṣ[2]. Dann treten edomitische Männer auf, von denen Hiob Trost erwartet. 7 Tage und 7 Nächte sitzen sie schweigend in der Erkenntnis, daß hier ein übermenschliches Schicksal vorliegt (2, 11—13). Am 1. Tage der 2. Woche spricht Hiob (cp. 3). Er sagt später selbst, daß er wie im Fiebertraum geredet hat. Darauf ergreift Eliphas das Wort. Nach dem, was Hiob gesagt hat, können die Freunde nicht schweigen. Nun beginnen drei Redegänge: 1. cp. 4—14; 2. cp. 15—21; 3. cp. 22—26 (Zophar schweigt beim 3. Redegang). Nach dem ersten Redegang korrigiert Hiob seine Fieberrede, lehnt aber ab, daß die Rede des Freundes auf sein Geschick passe. Ebenso nach dem 2. und 3. Gang.

Die Reden sind auf die Tage der 2. Siebenerwoche verteilt zu denken (vgl. 23, 2: *Auch heute sind meine Gedanken bitter*): vom ersten bis dritten Tage die Redegänge der Freunde, am vierten und fünften Tage je eine Rede Hiobs (27 f. 29—31), am 6. u. 7. Tage zwei Reden Jahves (38—41)[3]. Dieser Siebenerteilung entspricht die Forderung Jahves an Eliphas 42, 7 f., 7 Farren und 7 Widder für ihre Reden als Sündopfer zu bringen (7 Tage Opfer?). Der gerechte Hiob bittet dabei priesterlich für die Freunde.

Die Reden des Elihu (32—37) fallen vollständig aus dem Rahmen[4]. Während Jahve die Freunde anweist, Hiob um Fürbitte zu ersuchen und Sündopfer zu bringen, nimmt er keinen Bezug auf Elihu. Also weiß auch

---

[1]) Volz, Weisheit (Die Schriften des A. T. III, 2) und andere trennen Prolog und Epilog rein literarisch als „Volksbuch vom frommen Hiob" ab. Das halte ich für unrichtig, weil beides dem Sinne nach zu den Gesprächen gehört. Der israelitische Dichter hat das Volksbuch, das vielleicht Ez 14, 14. 20 zitiert wird, benutzt, ähnlich wie Goethe das Volksbuch vom Doktor Faust.

[2]) Die edomitische Heimat (zum mindesten handelt es sich um einen edomitischen Grenzgau) kann m. E. nicht zweifelhaft sein; vgl. Klagel. 4, 21: *du Tochter, Edoms, die du wohnst im Lande Uṣ*. Auch Theman, die Heimat eines der Freunde, ist nichts anderes als ein edomitischer Gau. Merkwürdigerweise scheint ein Zusatz zu Sept. cp. 42 anzunehmen, daß das Buch literarisch aus Edom stammt: *οὗτος ἑρμηνεῦται ἐκ συριακῆς βίβλου*, „*dieser* (Hiob, d. h. das Buch) *ist aus einem syrischen* (aramäischen) *Buche übersetzt worden*". Es liegt hier offenbar Verwechslung von Aram und Edom vor, wie wir es oft im A. T. fanden. Hieronymus hat die Verwechslung bemerkt, indem er naiv sagt: in Syrien habe man edomitisch gesprochen.

[3]) Die Ausscheidung von 38 ff. (Volz l. c.) halte ich nicht für berechtigt.

[4]) Die Angabe: *aus dem Geschlechte Ram* bezeichnet ihn als judäischen Mann. Es heißt: *von Buz aus dem Geschlechte Ram*. Vielleicht sind es hieratische Namen (Buz heißt „Verachtung", Ram kann „Hochmut" heißen), die Elihu charakterisieren sollen als einen, der besser geschwiegen hätte.

der Dichter des Hiob-Buches nichts von ihm. Ein jüdischer Mann äußert hier seine besondere Ansicht zum Leidensproblem.

Der religiöse Gehalt des Buches. Nach 4, 3 f. ist Hiob als ein religiöser Mann gedacht, der vor seiner Leidenserfahrung Wankelmütige ermutigt und Gefallene aufgerichtet hat, und mit dem die Freunde sich in ihrer religiösen Anschauung eins wußten. Die Religion Hiobs und seiner Freunde, wie sie sich aus den Redegängen erschließen läßt, ruht auf einer hohen Welt- und Gottesanschauung. Sie weiß von Adam[1], der seine Sünde verheimlichen wollte (31, 33), von der Sintflut, die im vergangenen Zeitalter (עוֹלָם!) die Menschen vernichtete (22, 15 f.)[2]. Sie kennt den persönlichen Schöpfergott, von dem alles abhängig ist, und der in einem persönlichen Verhältnis zum Menschen steht; er kümmert sich um jeden Einzelnen, hat am Gerechten Wohlgefallen und vernichtet die Frevler. Das sind Gedanken, die sich nirgends in der außerisraelitischen Völkerwelt finden. Der Mangel der religiösen Anschauung liegt in dem Fehlen der prophetischen und eschatologischen Perspektive. Der Mensch ist eine erbärmliche aus Erde geborene Kreatur, er ist von Unreinen erzeugt, und selbst unrein. Sein Glück ruht in den Freuden, die ihm zwischen Geburt und Tod erblühen, wenn er sich von Befleckung rein hält und wenn ihm der Sieg über die Ungerechtigkeit gelingt. Wenn ein Mensch am Ende seines möglichst langen Lebens einer reichen Garbe gleicht, die zur Tenne gebracht wird, so ist der erwünschte Abschluß erreicht. Hinter dem Tode ist nichts zu hoffen.

Das religiöse Drama stellt nun dar, wie dieser Schatz religiöser Gedanken durch die tatsächliche Erfahrung bereichert wird. Probleme werden von den Freunden aufgerollt und von Hiob kritisiert. Die Gewißheit von dem liebenden Verhältnis Gottes zu den Menschen führt zu der Forderung, daß der Tod nicht das letzte Wort haben kann. Das liebevolle Interesse Gottes am Menschen kann nicht mit dem Tode erlöschen. Auch der Tod wird zu den Leidensschickungen gehören und in das Verhältnis Gottes zu den Menschen einbezogen sein. Während der erste Redegang auf die Möglichkeit hinweist, daß schließlich doch Gottes Freundlichkeit auf Erden durchbricht, eröffnet der zweite die Aussicht, daß Gott den getöteten Gerechten von der Še'ôl aus wie in visionärem Zustand seine Rechtfertigung sehen läßt. Im dritten Redegang wird geradezu eine Verbesserung der bisherigen Religion gefordert. Die Erfahrung des Einzellebens reicht nicht aus, auch das Vertrauen auf das Glück der Nachkommen kann nicht trösten, wir brauchen die Gewißheit einer Verbindung mit Gott auch über den Tod hinaus.

Der israelitische Dichter allein hat die Lösung des Rätsels, um die sich Hiob und seine Freunde mühen. Sie liegt in der Gesamthaushaltung Gottes, in die das einzelne Menschengeschick eingefügt ist. Es kommt ein Tag Jahves, der den Sieg der Gerechtigkeit und Weisheit Gottes offenbart und der die Welt- und Menschengeschicke zum Ziele bringen wird.

---

[1]) Falls der Text in Ordnung ist; s. Volz l. c. zur Stelle. [2]) s. S. 567.

Der legendarische Stoff, dessen sich der israelitische Dichter bedient, und die dramatische Handlung ist durch den kalendarischen Mythos gegeben, der sich in tausend Variationen im alten Orient findet: der in Not und Elend sitzende Held überwindet den Feind und feiert seine Apotheose. Der Kampf und Sieg, der sich im Geschick des Helden auf Erden abspielt, hat seinen Urtypus in einer Gigantomachie, die in der himmlischen Welt vor sich geht. Die vom alten Äon zurückgebliebene oder wieder eingedrungene finstere chaotische Macht wird durch den Repräsentanten der lichten Macht besiegt: Marduk besiegt Tiâmat (babylonisch gesprochen). Die altorientalische Weltanschauung hat durch Eintragung dieser Idee, die überall, wo sie auftritt, auf allgemeine Gültigkeit Anspruch erhebt, die mechanistische Auffassung des Weltgeschehens glücklich vermieden. Zarathustra hat dem Weltendrama eine religiös-sittliche Tendenz gegeben. Aber in weit höherem Maße ist das innerhalb der israelitischen Religion geschehen, die den Schöpfergott als persönliches, heiliges Wesen völlig über die Natur hinausgehoben und die Erlösung der Menschen als Absicht Gottes durchschaut hat. Die wirkliche Lösung des Weltproblems, die im Christusdrama ihre Vollendung findet, ist hier angebahnt: Die Zerstörung der Werke des Teufels und die Errichtung eines Königreichs Gottes unter den Menschen ist das Ziel des von Gott geleiteten Weltgeschehens.

Die feindliche Macht, die der Welterneuerung entgegensteht, ist in der israelitischen Religion persönlich gedacht, wie Gott selbst. Es handelt sich dabei aber nicht um einen religiösen Dualismus. Saṭan vermag nichts gegen Gott. Der gute Ausgang der Gigantomachie ist von vornherein gesichert[1]. Er verfügt über böse Mächte, mit denen er die Menschen quält, insbesondere über die Pest. Wie Saṭan bei Hiob mit Aussatz schlägt, so Angramainyu in Zarathustras Religion. In der himmlischen Ratsversammlung verklagt und verleumdet er die Menschen vor Gott. Bei Sach 3, 1 ff. (S. 645) verleumdet er Josua, hier den Freund Gottes, Hiob: er sei aus Eigennutz fromm. Talmudisch bedeutet אכל קרצא verleumden = babylonisch karṣê akâli (Delitzsch, Handw. 597^{b}); der syrische Übersetzer von Mt 4 nennt den Teufel אכל קרצא. II R 32, 58^{b} nennt âkil karṣê „Verleumder" in enger Verbindung mit šarabdû (Z. 56^{a}), der in der babylonischen Ereškigal-Legende als einer der vierzehn Helfer des Höllengottes Nergal erscheint.

Die Frage, wie alt die Saṭans-Vorstellung innerhalb der israelitischen Religion ist, läßt sich nicht literar-kritisch lösen. Marti zu Sach 3, 1 f. nimmt einfach deshalb, „weil die frühere Existenz einer solchen Gestalt des Saṭan unerwiesen ist", an, daß Sacharja die Gestalt selbst gebildet habe. Diese Schlußfolgerung ist durchaus unberechtigt, ganz abgesehen davon, daß der dem Hiob-Drama zugrunde liegende Legendenstoff viel älter ist als Sacharja und ebenso der S. 313 besprochene „Saṭans-Brunnen" der elohistischen Erzählung[2]. In der Volksreligion Israels, die allenthalben mit der religiösen Weltanschauung des alten Orients wurzelhaft verbunden ist, ist der Gigantomachie-Gedanke zu allen Zeiten lebendig gewesen. Es fragt sich nur, in welcher Periode der Entfaltung des israelitischen religiösen Geisteslebens die Vorstellung vom Weltenkampf die sittlich-religiöse Vertiefung erfahren hat, in der sie im Buche Hiob und weiter bei Sacharja uns entgegentritt.

Der Kampf, der zunächst rein mythisch als Drachenkampf ausgeführt wird, erscheint in legendarischer Übertragung oft als Redekampf, der einem Kampfe vorausgeht oder an die Stelle des Kampfes selbst tritt. Das Motiv des Redekampfes

---

1) Ebenso hat Zarathustras Theologie den Dualismus vermieden, s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 120 ff.

2) Auf einem in Babylon gefundenen Kudurru (HAOG S. 108, Abb. 82) sind Beischriften eingekritzelt (s. Weidner, Babyloniaca VI, S. 220); über dem Bilde des Utkagaba, des Ungeheuers mit dem aufgerissenen Maule, ist שטן eingeritzt, wie Peiser bemerkt hat. Der Mann, der das hebräische Wort schrieb, kannte den Zusammenhang zwischen dem hebräischen Saṭan und dem Drachen des babylonischen Mythos, wie ihn ja auch der Erzähler der biblischen Sündenfallerzählung und der Seher der Offenbarung Johannis gekannt hat (vgl. die Ausführungen S. 94).

fanden wir wiederholt im Stil der Erzählung vgl. Motivregister u. Redekampf. Ein sehr interessantes spätjüdisches Zeugnis von der Kenntnis der Parallelität des Drachenkampfes und Redekampfes findet sich Tikkune-Sohar cp. 21:

„An jeglichem Tage ruft ein Herold im Himmel aus: Wer diese Schlange besiegen wird, demjenigen will der König seine Tochter (die Thora) mit königlichem Schmuck ausgestattet zum Weibe geben. Dies bewirkte, daß viele Wackere im Gesetz im Lehrhause sich versammelten, um dort den Feind zum Kampfe herauszufordern, weil sie alle um des Königs Tochter warben. Aber keiner unter ihnen konnte die Schlange überwinden, sondern diese wird mächtig bleiben, bis Šilo (1 Mos 49, 10 vgl. S. 345) kommt."

Auch die Gesprächsgänge im Buche Hiob sind in diesem Sinne Redekämpfe, in denen der Gegner entwaffnet und die Wahrheit zum Siege gebracht werden soll.

Fries, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon (vgl. dazu Erbt, OLZ 1906 Sp. 652ff.) vergleicht die griechischen Aristokratenlieder, in denen die Gegner mit Wildeseln (s. Motivreg. u. Esel) verglichen und in die Öde und Wüste verdammt werden, mit den Streitgesprächen im Hiob. Auch hier ist die Form zweifellos durch den mythischen Redekampf gegeben, der dem Jahrmythos entnommen ist.

Auch das religiöse Problem selbst, das im Buche Hiob behandelt wird, hat Anknüpfungspunkte in der religiösen Literatur des Orients. Fries l. c. hat an das ägyptische „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele" (s. hierzu S. 588f.) erinnert. Vor allem aber haben zur Vergleichung herausgefordert die babylonischen Bußlieder, in denen ein leidender Gerechter auftritt. Am vollständigsten erhalten ist von dieser Art Texte der IV R² 60* C veröffentlichte Psalm der Serie „Ich will preisen den Herrn der Weisheit", der HAOG S. 330ff. (Stellen daraus oben S. 94f. und hernach S. 563f.) mitgeteilt wurde. Ähnliche Texte sind oben S. 91 ff. mitgeteilt und besprochen. Dort sind auch die verschiedenen Gattungen der sumerisch-babylonischen Bußpsalmen besprochen. Landersdorfer hat den Psalm in den Biblischen Studien XVI, 2 ausführlich behandelt unter dem Titel: „Eine babylonische Quelle für das Buch Job?"[1]. Weitere Fragmente dieser Textgattung wurden inzwischen von Langdon, Sum. Psalms S. 41ff.[2], von Scheil in der Revue d'Assyriol. IX, p. 65ff. und im XIV. Bande der Délégation en Perse veröffentlicht, endlich auch von Ebeling ein Text aus Assur, Texte religiösen Inhalts III, Nr. 119. Auch in den Texten aus der Hammurabi-Zeit (Ungnad VAB VI, Nr. 89 rechnet den Text irrtümlich zu den Briefen), findet sich ein Fragment dieser Textgattung: „In der Hand eines Erbsohnes halte ich nicht mein Haupt empor. Nimmermehr sättige ich mich von Speise. Ein gutes Gewand, das mir gehörte, habe ich nicht. Mit Öl salbe ich nicht mein Gebein. Mühsal ist wie ein ...... eingezogen in mein Herz ...."

Wie bei Hiob handelt es sich auch in den babylonischen Liedern um das Problem: wenn das Leiden Strafe für Sünde ist, wie erklärt sich dann das Leiden des Gerechten? Die Denker der babylonischen Psalmen finden die Antwort darin, daß man auf Einsicht in Gottes Gedanken verzichten und sich einfach demütig unterwerfen muß IV R² 60* C:

„Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel,
den Plan eines Gottes voll Dunkelheit (?) wer ergründete ihn!"

---

[1]) Schon die Fassung des Titels zeigt, daß Landersdorfer die Erklärung aus der allgemeinen, durch Länder und Völker nicht getrennten orientalischen Geisteskultur, die allein den Schlüssel bietet, nicht anerkennt. Er lehnt zwar für diesen Fall literarische Abhängigkeit ab, aber er bleibt bei der alten Methode, die nur literarische Genealogien und Kopien und völkergedankliche Analogien kennt.

[2]) Auch der von Langdon BEUP XXXI, XIII mitgeteilte Text scheint hierher zu gehören. Es spricht hier ein „Mann des Jammers", der vergebens auf einen Beschützer und Verteidiger wartet.

Und wie am Schluß durch Rehabilitierung ein praktischer Ausweg gefunden wird, so schließt der babylonische Psalm mit einem Dank für Rettung:

„Ich weiß eine Zeit für meine gesamte Familie,
wo inmitten der Manen ihre Göttlichkeit geehrt sein wird".

Die Lösung ist hier ähnlich, wie in den Reden des Elihu, die freilich bei weitem nicht das Wertvollste in dem uns vorliegenden Buche Hiob sind. Die Ausreifung des religiösen Gedankens im dramatischen Verlauf der Redegänge zwischen Hiob und den drei Freunden, vor allem aber die Lösung des Problems, wie sie dem Dichter des Buches Hiob (der die Elihu-Reden noch nicht kannte) selbst vorschwebt, steigt hoch hinauf über die Ideenkreise der babylonischen Bußlieder.

Auch die Verknüpfung des Leidensproblems mit der göttlichen Gigantomachie scheint der babylonische Dichter (ohne die oben S. 562 besprochene sittlich-religiöse Umdeutung) zu kennen. In dem erwähnten Bußliede IV R 60* wird die Befreiung des Königs aus dem Unglück dadurch herbeigeführt, daß die Gottheit ihm in einem himmlischen Prozeß „die Kette abnimmt" und in den „Rachen des Löwen", der ihn verschlingen wollte, „ein Gebiß legt". Hinter den poetischen Bildern verbirgt sich der mythische Kampf (s. S. 57ff.).

Da die Dichtung mythische Stoffe verwendet, wird es nicht verwunderlich erscheinen, daß in den Namen und in der Charakterisierung der Personen, wie in den Zahlensystemen sich Anklänge an die Motive des Kreislaufmythos finden.

1. Der Name Hiob (Ijjob) heißt „Feind" und zwar entspricht die Wortbildung dem babylonischen aiabu. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, 144ff. hat darauf hingewiesen, daß in der arabischen Dichtung Nabigha II, der ebenfalls der Jahresmythos zugrunde liegt, einer der schreienden Freunde des in Leidenstiefe geratenen (gekreuzigten) Helden Ajjub heißt. Es ist dabei zu bedenken, daß im mythischen Stil der Vertreter der lichten Macht, sofern er im Unglück (in der Unterwelt) sitzt, mit der feindlichen Macht identisch erscheint, also auch ihren Namen tragen kann (Tamuz wird = Nergal usw.). Der Name „Feind" könnte allerdings hier auch im Sinne von „Feind des Bösen" (סָר מֵרָע cp. 1, f.) gemeint sein.

2. Der Held ist *tam*, ein „reiner Tor" (wie Henoch, Jakob s. Motivregister unter תם und Tor) und im Glückszustande *sehr reich* (s. Motivregister u. Reichtum).

3. Er hat *7 Söhne und 3 Töchter* vor der Versuchung und erhält ebensoviel nachher[1]. Die zweiten drei Töchter heißen nach 42, 14: Jemîma, Ḳeṣî'ah und Ḳeren Happuk. *Und im ganzen Lande fand man keine so schönen Frauen wie Hiobs Töchter* (42, 15). Die Sept. übersetzt Ḳeren Happuk mit *Ἀμαλθείας κέρας*, „Füllhorn der Amaltheia". Amaltheia ist in der griechischen Mythologie „die zu den Sternen versetzte" Ernährerin des Zeus, aus deren Ziegenhörnern Nektar und Ambrosia fließt. Die Septuaginta wußte also, daß es sich um mythologische Namen handelt. Jemîma übersetzt Sept. mit *Ἡμέρα*. Ist es der Name der „Tag verlängernden" und Ḳeṣî'ah (Sept. *Κασία*) als Gegensatz dazu der Name der „(Tag) verkürzenden" (קצה) Parze?[2]. Das Targum nennt ihre Mutter Dina („die Richtende"); soll das etwa etwas wie Dike, Nemesis bedeuten? Der griechische Übersetzer scheint die Motive verstanden und in seiner Weise ausgedeutet zu haben.

4. In einer himmlischen Ratsversammlung wird die Versuchung Hiobs verabredet, durch die Saṭan besiegt und die Wahrheit ans Licht gebracht werden soll. Derartige himmlische Ratsversammlungen, die sämtlich mit dem Sieg über den bösen Feind zusammenhängen, finden sich außer bei Hiob (s. unten) 1 Kg 22, 19ff. (s. S. 548), Daniel 7 (s. S. 630) und Offbg Joh 4f. (s. BNT 44).

Der ganze Vorgang erscheint als eine Wette zwischen Gott und Saṭan. Dasselbe Verfahren findet in der eranischen Sage zwischen Ahuramazda und Angra-

---

[1]) Targ. zu 42, 13 hat שִׁבְעָנָה (Dual); also 2 × 7 Söhne.

[2]) Eine merkwürdige Analogie findet Stucken, Astralmythen S. 407.

mainyu statt, der den bis dahin beschützten Urmenschen[1] dem bösen Prinzip übergibt. In beiden Fällen handelt Jahve bez. Ahuramazda so, weil er weiß, daß er die Wette gewinnen wird[2], s. Stucken, Astralmythen S. 403ff.

5. Vier Plagen sendet Satan: Überfall der Sabäer, Feuer Gottes vom Himmel (s. S. 545), das Hirten und Herden verwüstet, so daß nur ein Bote entrinnt, Überfall der Chaldäer, Hauseinsturz durch einen großen Wüstenwind, bei dem die Söhne und Töchter umkommen. In allen Fällen sind die Kinder bei Schmausereien begriffen (1, 13—19). Hiob spricht mit Trauergesten (zerrissenes Gewand; geschorenes Haupt) im Stile der Unterweltsfahrt:

Nackend ging ich heraus aus dem Leibe meiner Mutter,
nackend werde ich dorthin zurückkehren.

Nach einer zweiten himmlischen Ratsversammlung wird Satan alles, was Hiob gehört, in die Gewalt gegeben: nur ihn selbst darf er nicht anrühren.

6. Satan schlägt Hiob mit Aussatz[3]. Nackend sitzt er in der Asche und wird (von seinem Weibe) verspottet 2, 7—10.

Der in die Unterwelt Gefahrene wird mit Krankheit geschlagen (HAOG S. 66) und wird verspottet (s. Motivreg. u. Spott).

7. Die drei Freunde weinen und trauern (zerrissenes Gewand, Staub gen Himmel geworfen, daß er auf ihre Häupter fällt) sieben Tage und sieben Nächte 2, 11—13. Hiob verflucht den Tag seiner Geburt.

Er spricht im kalendermythologischen Stile, der die Gegensätze von Tag und Nacht, Licht und Finsternis, betont (3, 5):

Ablösen[4] sollen ihn (den Tag der Geburt) *Finsternis und Todesschatten.*

Der Tag soll sich in eine Nacht wandeln, bei der die Tagverflucher den Drachen (der Mondverfinsterung) anhetzen 3, 8 (s. S. 566 und Motivreg. u. Neumondlärm).

Hi 1, 1. Daß unter dem Lande Uṣ ein edomitischer Gau oder Grenzgau gemeint sein muß, wurde bereits S. 560 festgestellt. Dazu stimmt, daß 1, 15 sabäische Horden einfallen. Die Chaldäer 1, 17 können vom östlichen Arabien gekommen sein. Die Verwechslung von Edom und Aram, kann auch darin ihren besonderen Grund haben, daß es noch ein zweites Uṣ auf aramäischem Gebiete gegeben hat. In einer Inschrift Salmanassars IV[5] wird ein Mann aus ^{mât}Uṣ-ṣa-a zum König des aramäischen Staates Patin erhoben.

Hi 1, 5 Hiob *läßt seine Kinder* (nach den üppigen Schmausereien) „*reinigen*". Es ist an einen kultischen Akt zu denken. Im Babylonischen ist ḳadâšu (קדש) ein ritueller Ausdruck.

---

[1]) Auch in der Vorlage der Hiob-Gestalt könnte man Motive des Urmenschen (wie Ez 28, 13ff. S. 81), bez. des Sintfluthelden vermuten. Er ist nach 1, 9f. *wohl umhegt*; 1, 16 kommt eine Feuerflut und 1, 19 stürzt infolge eines Wüstenwindes das Haus an allen vier Ecken ein; nur Hiob und sein Weib bleiben in der Familie am Leben.

[2]) ATAO[2] S. 552f. wurde eine indische Sage erwähnt, die der Missionar Bouchet von Brahmanen gehört haben will. Sie wird dem Hinduismus angehören. Auch hier handelt es sich um eine Wette, die in der Götterversammlung mit Siva Rudra abgeschlossen wird. Ein Frommer wird geplagt, sein Sohn hingerichtet, sein Weib getötet. Er beharrt in der Tugend und wird belohnt; sein Sohn wird auferweckt, das Weib ihm wiedergegeben. Leider ist die Quelle nicht sicher festzustellen. Ich verzichte auf die Parallele, da biblischer Einfluß nicht völlig ausgeschlossen ist.

[3]) Yima wird in der eranischen Sage aussätzig, weil seine Hand Angramainyu berührt hat (Stucken l. c. S. 403), und wird geheilt. Auch Gilgameš wird aussätzig (durch Ištar) und wird geheilt. Vgl. zu dem Motiv Stucken, Astralmythen S. 628, Anm. und Motivreg. u. Aussatz.

[4]) גאל. Das Parallelglied, textkritisch unsicher (בעתה ?) muß etwas Entsprechendes bedeuten. [5]) ZA II, 96, Obv. 146—152.

Bei Zimmern, Beitr. Nr. 52, Z. 2 wird ḳadâšu von der Reinigung eines Hauses nach einem Todesfall gebraucht, Nr. 1—20, Z. 29f. vom Reinigen vor dem Opfer.

Hi 1, 15. Delitzsch, „Wo lag das Paradies?" S. 302 f. behandelt den assyrischen Brief K 562 (Harper, Letters III, 260 = IV R 54, 1), der einen räuberischen Überfall der nordarabischen Mas'äer (Maš-'-ai) auf den Stamm Ni-ba-'-a-ti meldet: „Einer von ihnen entrann und kam herein nach der Stadt des Königs".

Hi 1, 16 (Feuerfall) s. S. 545, Anm. 1.

Hi 2, 4. Und der Saṭan antwortete Jahve und sprach: *Haut um Haut!* Das Sprichwort entspricht dem ius talionis, wie wir es in der biblischen Thora und in dem Gesetze Hammurabis fanden, s. S. 374.

Hi 3, 8 ist in einem kalendarisch-astralen Zusammenhange von Zauberern die Rede, die den Drachen anhetzen, damit er den Mond verfinstert, s. bereits S. 565. Sind es die bösen Sieben der babylonischen Mondverfinsterungs-Legende (HAOG 246ff. und vgl. S. 17, Abb. 5.)? Vgl. zur Stelle S. 59.

Hi 3, 13. *So läge ich nun und rastete, wäre gestorben und hätte Ruhe* (Si 22, 11; 30, 17 vgl. 46, 19). In einem assyrischen Briefe klagt ein Mensch, daß er die Gunst des Königs verloren habe und nun im Elend schmachten müsse, und er sagt: „Ich beuge mein Haupt zu den Toten; Leute, die tot sind, haben Ruhe" IV R[2] 46 (53) Nr. 2, 16 ff. Hier wie dort die gleiche pessimistische Resignation. Vgl. auch Hi 17, 16. Nach 3, 14 liegen in der Unterwelt *Könige und Ratsherren, die Pyramiden(?) bauten.* Im Gilgameš-Epos VII, col. 4 wohnen in der düstern Unterwelt „die Könige, die seit den Tagen der Vorzeit das Land beherrschen".

Hi 3, 21 s. S. 326.

Hi 5, 5: מצ[פ]נים zu lesen, vgl. Winckler F. III, 235 f., eig. Ort des Verbergens, d. h. also Keller, Scheune (Erdlöcher bildeten die Scheune):

die Ernte (des Toren) verzehrt der Hungrige —
in die Scheunen schleppt er sie,
denn Unheil wächst ihm (לוֹ nicht לֹא) *aus dem Staub hervor,*
Elend sproßt aus dem Boden.

Daraus erklärt sich auch Obadja 6 (s. zur St. S. 635).

Hi 7, 9. *Was zur Unterwelt hinabstieg, kehrt nicht wieder* (Si 30, 11). Im Anfang der Höllenfahrt der Ištar (IV R 31) heißt die Unterwelt „das Haus, dessen Betreten nicht wieder hinausführt, der Pfad, dessen Hinweg nicht zurückführt".

Hi 7, 12. *Meer und tannîn* poetisch als mythische Ungeheuer gedacht[1].

Hi 9, 9 s. zu 38, 31 ff. Die *Kammern des Südens* sind irgendein großes Sternbild des südlichen Himmels, oder sie bezeichnen eine Abteilung des Tierkreises[2].

Hi 9, 13 (Helfer Rahabs) s. S. 59. — Hi 10, 25 (Haupterhebung) s. S. 321. 332. 555.

Hi 10, 21. *Bevor ich hingehe und nicht wiederkehre ins Land des Dunkels und der Finsternis.* Vgl. To 4, 10: *Barmherzigkeit rettet vom Tode und*

---

[1]) s. S. 59 zu Jes 51, 10.

[2]) s. HAOG S. 37 vgl. 31 zu den 3 Fixstern-Sphären. Zu Kesil „Orion" s. oben S. 460.

läßt nicht in die Finsternis eingehen. Die Höllenfahrt der Ištar (IV R² 31) sagt von der Unterwelt: „Das finstere Haus, dessen Betreter dem Lichte entrückt ist, da Licht sie nicht schauen, in Finsternis sitzen." Vgl. auch Hi 16, 22 und 17, 16 (*Riegel der Unterwelt*) und 38, 17 (*Tore*).

Hi 15, 28. Es ist an den Kriegsgebrauch zu denken, der eine Stadt als Ödland erklärt. In Chronik K I (King, Chronicles II, S. 5, Z. 9—10) heißt es: „Nach dem Lande Kaṣalla ging er (Sargon I.) und verwandelte Kaṣalla in Schutt und Ruinen und verwüstete dort den Ruheplatz des Vogels"[1]. Ähnlich oft in den Omina und in den historischen Inschriften, z. B. V R 5, 108 (VAB VII, 48 f.): 12 Bezirke Elams verwandelte ich in Schutt und Ruinen (ana tili u karmi utir). Oft wird solches Ödland til abûbi genannt: „Sintfluthügel" (Belegstellen bei Delitzsch, Handw. S. 4^b). So erging es Jerusalem unter Nebukadnezar.

Hi 18, 13 f. heißt der Herrscher des Totenreiches *Erstgeborener des Todes, König der Schrecken.* Die gehobene Sprache ist mythologisch. Nergal hat ähnliche Epitheta, s. HAOG S. 279 f.

Hi 19, 13f. Zu den Verwandtschaftsgraden, die genau zur arabischen Stammesverfassung stimmen, s. Winckler MVAG Nr. 4, S. 19.

Hi 22, 15 f. Erinnerung an die Sintflut, die im früheren Äon (עוֹלָם) die Menschen vernichtete; s. S. 144 u. vgl. unten Anm. 1. Die Weltzeitalterlehre wird wie 2 P 3 mit der Sintflut in Zusammenhang gebracht, s. S. 299.

Hiob 23, 8: die vier Weltrichtungen, s. HAOG 52f.

Hi 24, 18f. soll nach Delitzsch BB I⁴, S. 39 und 70 (vgl. Rückblick und Ausblick 1904, S. 4) den Gegensatz zwischen einer heißen wasserlosen Wüste, welche für Frevler, und einem Garten mit frischem klaren Wasser, welcher für die Frommen bestimmt ist, enthalten und „die willkommene Brücke schlagen zu der neutestamentlichen Vorstellung von der glutheißen, wasserlosen, qualvollen Hölle und dem Garten, der für den Orientalen ohne Wasser, ohne reichlich fließendes lebendiges Wasser undenkbar ist". Delitzsch ist im Irrtum, wenn er l. c. S. 41 annimmt, daß das Trinken klaren Wassers in der Še'ol als Belohnung für die „ganz Frommen" bezeugt sei. Klares Wasser wünscht man allen Verstorbenen — der frische Wassertrunk ist das Ideal jedes Orientalen. Die Inschrift der in Babylon gefundenen Tonkegel (Abb. bei Hunger-Lamer, Altor. Kultur S. 83, Abb. 175, Übersetzung OLZ 1901, Sp. 5f. MDOG Nr. 11, 15f.), die als Lohn für die pietätvolle Behandlung des Sarges das Trinken klaren Wassers im Hades verspricht, bezeugt keine Unterscheidung von Hölle und Paradies. Wer einen Verstorbenen verflucht, der wünscht ihm, daß sein Totengeist vom Wasser ausgeschlossen sein möge; wer einen Toten segnet, wünscht, daß er viel klares Wasser im Hades trinken möge. Daher die Libationen auf den Gräbern und die Brunnenanlagen in den babylonischen Totenstädten. Zur entsprechenden ägyptischen Anschauung vgl. den S. 591 zitierten Text.

Hi 26, 5f. s. S. 57. — Hi 29, 18 (Phoenix) s. Motivregister.

Hi 31. Zum Register der Sünden s. S. 91. Zu den möglichen Sünden, die Hiob begangen haben könnte, gehört auch noch v. 26 f., daß er dem Mond eine Kußhand zugeworfen hätte; s. hierzu S. 143, Anm. 1.

Hi 31, 33. Erinnerung an Adam, der seine Sünde verheimlichen wollte (vgl. oben S. 561).

---

[1]) manzaz iṣṣur. Es wird wie bei den folgenden Stellen an die Sintflut erinnert, bei der die ausgesendeten Vögel keinen Ruheplatz fanden (s. S. 124; vgl. O. Weber, OLZ 1909, Sp. 115). — Die talmudisch-midraschische Auffassung verbindet Hiob oft mit der Sintflut; z. B. Beresch. r. cp. 26.

Hi 31, 35—37. Hiob unterschreibt (vgl. S. 624) einen Schuldschein für den Fall, daß er im Prozeß unterliegt. Andrerseits will er die Anklageschrift des Mannes sehen, der mit ihm streitet. Er will sie auf seine Schulter heften oder wie einen Turban um sein Haupt legen und will so dem Ankläger wie ein Fürst entgegentreten — so sicher ist er, daß er im Rechte ist.

Hi 33, 23 f. vgl. schon 5, 1, der Fürsprache-Engel. Die Vorstellung vom himmlischen Fürsprecher liegt im Adapa-Mythos vor, wo Tamuz und Giš̌zida bei Anu für Adapa bitten, KB VI, 1, S. 97 ff., in den Bußpsalmen, und oft auf den religiösen Darstellungen der Siegelzylinder, vgl. zur Sache Zimmern KAT[3] 419 f.

Hi 37, 3, s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 188.

Hi 37, 18 (šeḫaḳîm) s. S. 52.

Hi 37, 22. *Aus dem Norden kommt das Gold*[1]. Im Sinne des Weltbildes ist hier an den Höhepunkt des Weltalls zu denken, auf dem der Sitz Gottes gesucht wurde[2]. Vgl Jes 14, 23: *der Berg der Versammlung im äußersten Norden*, Ps 48, 3 (s. hierzu S. 577) und Ez 28, 13 ff., wo der *heilige Gottesberg* als Paradies mit Gold und Edelsteinen geschmückt ist, s. S. 65. 81. II R 51, 11d heißt der Gottesberg Arallu: šad ḫurâṣi „Berg des Goldes"[3]. Bei Ezechiel kommt der Gotteswagen von Norden her und Jer 1, 13 ff. kommt von dort *der siedende Topf*, der das Gericht ankündigt.

Hi 38, 4—7 s. S. 49.

Hi 38, 7. Die Harmonie der Sphären. Der Jubelgesang der Sterne und Planeten bei der Schöpfung enthält den Gedanken von der „Harmonie der Sphären"[4].

Die Erscheinung beruht auf dem Grundgesetz der prästabilierten Harmonie, s. HAOG 44. Wie die Farben und Metalle, so entsprechen auch die Töne den Planeten. Daß die Lehre älter ist als die griechische Philosophie, und daß sie vom Orient nach Griechenland gekommen ist, wurde HAOG 88 f. erwiesen. Der Vermittler scheint Pythagoras gewesen zu sein. Die alten Übersetzer des Alten Testaments nehmen mit Recht an, daß auch die alttestamentlichen Dichter diese altorientalische poetische Anschauung kannten, wenn sie auch die Anklänge an unrechter Stelle vermuteten. Aquila übersetzt die Stelle HL 6, 10, die in Wirklichkeit sagt: *rein wie die Sonne* mit den Worten: *tönend wie die Sonne*. Die Vulgata übersetzt Hi 38, 37: concentum coeli quis dormire faciet, *wer wird die Musik des Himmels zum Schweigen bringen?* (Die Stelle sagt in Wirklichkeit: *wer gießt des Himmels Krüge aus?*). Zwei andere Stellen reden in der Tat von der Musik der Weltkörper: Ez 1, 24; dort heißt es von den Keruben: *Und ich hörte das Rauschen ihrer Flügel wie das Rauschen gewaltiger Wasser,*

---

[1]) Das Gold ist im Babylonischen das Metall des Inlil (s. HAOG, S. 86, dazu K 4349 E, 4: CT XXIV, 49); vgl. dazu Motivregister.

[2]) In der Kabbala ist צפון zuweilen Beiname Gottes, s. Knorr v. Rosenroth, Kabbala denudata I, 666; im Gegensinn bedeutet in der jüdischen Literatur oft soviel wie Unterwelt.

[3]) Arallu kann auch gegensätzlich „Unterwelt" sein (s. zu Jes 29, 7 f. S. 603). Dann ist das Gold der „Dreck der Hölle"; vgl. BNT 96; Monoth. Strömungen 16[1] und das Motiv in den Märchen, z. B. Grimm Nr. 44. 100. 122.

[4]) s. HAOG S. 40. 44. 89. Von den Planeten gehen Tonschwingungen aus beim Wandel durch den Tierkreis. Auf ihre sieben Töne werden die Harmonien der Musik zurückgeführt mit den sieben Tönen der Oktave. Da der siebente Ton dem Planeten Mars-Nergal, dem Teufelsplaneten, gehört, verbietet in der christlichen Ära die Kirchenmusik (noch heute z. B. in der schottischen Musica sacra) die Septime.

wie den Donner des Allmächtigen, Ps 19, 1—5 *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes; in alle Lande geht ihre Stimme aus*[1] *und ihre Worte bis ans Ende des Erdkreises.*

Im Mittelalter hat sich gegenüber gelehrter theologischer Anfeindung die Lehre von der Harmonie der Sphären in die darstellende Kunst zurückgezogen, aber im Zeitalter der Reformation ist sie von den Theologen[2] und Astronomen neu ausgestaltet worden, während die Poesie gern auf ihre älteste Gestalt zurückgegriffen hat. Dante teilt den Himmelskörpern selige Lenker zu, die die Himmelskreise regieren und deren Gesang ein Nachklang vom Sphärenlied ist. So sagt Raphael im Prolog des Faust:

Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Reise
Vollendet sie mit Donnergang.

Hi 38, 5ff. und cp. 39 sind im Stil kosmischer Mythen geschrieben, s. hierzu Erbt MVAG 1912, Nr. 2, S. 98ff., Ed. Stucken, Der Ursprung des Alphabets (1913). Stucken hat nachgewiesen (l. c. S. 20ff.), daß hier die Mondstationen angedeutet werden. Wie kommt der Dichter zu dieser Darstellungsform? Es handelt sich um eine Verherrlichung Gottes, die sich im Kosmos und Kreislauf manifestiert. Deshalb werden die Lobpreisungen mit Anklängen an die Reihe der Mondstationen, die den Kreislauf und damit den Kosmos repräsentieren, stilisiert. Ein paralleles Beispiel hat Stucken in einem der ältesten Pyramidentexte ib. S. 1ff. nachgewiesen.

Hi 38, 8—11 werden, wie im babylonischen Epos Enuma eliš (s. oben S. 12) vom Weltschöpfer *Grenzen, Riegel und Tore* gesetzt zur Bändigung der chaotischen Mächte[3], wie Ps 8, 3 der gesamte Himmelsbau wie eine Burg erscheint gegen die titanischen Feinde Gottes[4]; vgl. Hi 7, 12 und oben S. 53 zu Ps 148, 4—6.

Hi 38, 12f. Wenn die Morgenröte kommt und die Sonne aufgeht, werden die Übeltäter abgeschüttelt. Derselbe Gedanke findet sich in den babylonischen Sonnenhymnen (HAOG S. 248ff.) und im Rigveda: Wenn Ushas kommt, werden die Hasser und Missetäter vertrieben, s. Kaegi, Rigveda S. 74. 187.

Hi 38, 14. Das Bild des Lebens, das aus der nächtlichen Erde am Morgen hervortritt, wird mit dem Reliefbild verglichen, das der auf Ton abgerollte Siegelzylinder mit seinen Bildern hervorbringt.

---

[1]) So ist zu verbessern; die alten Übersetzer haben φϑόγγος! Gunkel, Ausgewählte Psalmen: „Über alle Welt geht aus ihr Gespei!" Man traut seinen Augen nicht.

[2]) Luther sagt: „Pythagoras redet von einer überaus lieblichen Harmonie des Himmels, gleich als ob er den Hiob gelesen hätte." Und zu 1 Mos 4, 21: „Pythagoras hat gesagt, daß die gleiche und ordentliche Bewegung der Sphären unter dem Firmament einen schönen und lieblichen Gesang von sich gebe; weil ihn aber die Leute täglich hören, werden sie dagegen taub: gleichwie die Leute, so da nahe am Wasser Nilo wohnen, des großen Rauschens und Krachens des Wassers, weil sie es täglich hören, nicht achten."

[3]) שבר Hi 38, 10, bab. šapâru = mu'uru.

[4]) s. Duhm, Psalmen z. St.

Sechsunddreißigstes Kapitel.

Die Psalmen.

Wenn der Nachweis gelungen ist, daß die religiöse Gemeinde Israels sich in allen ihren weltlichen Beziehungen innerhalb der großen Kulturen des Orients entwickelt hat, so wird es auch nicht verwunderlich erscheinen, daß die religiöse Psalmendichtung eine nahe Verwandtschaft zeigt zur religiösen Dichtung der Babylonier und Ägypter.

Die Literatur der Babylonier umfaßt zahlreiche kultische Lieder. Sie reichen bis in die älteste bekannte sumerische Zeit hinauf. Einige sind rein sumerisch geschrieben, andere mit assyrischer Interlinear-Übersetzung, wieder andere rein babylonisch (akkadisch). Für einen der babylonischen Bußpsalmen besitzen wir Fragmente eines Kommentars, in dem die schwierigen Worte erklärt sind, für einen anderen (s. S. 563) ist die sumerische Vorlage erhalten. In der vorliegenden Gestalt, in der sie meist als Abschriften aus der Bibliothek Asurbanipals vorliegen, sind die Texte als „Beschwörungen" bezeichnet. Sie wurden also bei kultischen Zauberriten rezitiert. Man darf aber daraus nicht ohne weiteres schließen, daß „die älteste Form der Beeinflussung der Gottheit durch die Menschen in Babylonien die Beschwörung war"[1]. Die sumerischen Bußlieder können sehr wohl für sich bestanden haben, ehe sie zu rituellen Zwecken zurecht gemacht wurden. Es sind Königslieder, die, wie die alten chinesischen Kaisertexte, den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß der König die Schuld des Volkes zu tragen hat. Die Schmerzen sind nicht nur leiblicher Art, sondern teilweise seelische Qualen.

In eine Klasse der Bußlieder ist stereotyp ein Gedanke verflochten, der ein Grunddogma der altorientalischen Weltanschauung bildet: auf die Fluchzeit der Not und des Elends folgt eine Segenszeit. Die glückliche Zeit wird von einem gottgesandten König erwartet[2]. In diesem Sinne ist also die babylonische Psalmenliteratur von einer prophetischen Literatur abhängig wie die hebräische.

Eine andere Gattung der babylonischen religiösen Lyrik bilden die Hymnen, die teils beim Opferritual, teils bei den Kalenderfesten rezitiert wurden. Sie sind in Form der Wechselrede gedichtet, wobei dem Priester die Vermittlung zwischen dem Betenden und der Gottheit zukommt. Zuweilen erheben sie sich zu dramatischer Form. Das letztere gilt vor allem von den Tamuz-Hymnen und den Hymnen zu Ehren Marduks und anderer großer Götter beim babylonischen Neujahrfest[3]. Auch Hymnen für den religiösen Gebrauch des Einzelnen sind vorhanden. An bestimmten mit NN bezeichneten Stellen soll der Betende seinen Namen einsetzen. In der Bibliothek Asurbanipals finden sich ganze Serien von Hymnen, die

---

[1]) So Kittel, Psalmen S. XXV, auf dessen Ausführungen S. LXXVff. im übrigen zu verweisen ist.

[2]) s. HAOG S. 217ff.

[3]) s. HAOG S. 312ff.

als öffentliches Gesangbuch bei den staatlichen Ritualen benutzt worden sind.

Aus Ägypten besitzen wir aus der ältesten Zeit fast nur Totentexte. Aber schon hier gehen die Zaubersprüche in hymnische Dichtungen über. Hymnenform hat auch das alte Lied auf den Sieg der Ägypter in Palästina, das S. 193 f. besprochen wurde. Aus dem mittleren Reich besitzen wir eine Königshymne. Sie begrüßt Senwosret II., den Eroberer Nubiens. Der Refrain lautet: „zweimal glücklich ......“[1]. Ähnlichen Ton haben die Götterhymnen des mittleren Reiches. Eine reiche Hymnenliteratur stammt aus dem neuen Reiche. Der Kultus der Sonne als Amon-Re von Theben und besonders als Aten in der Reformreligion des Amenophis aus der 18. Dynastie brachte schöne Hymnen hervor. Der berühmte Sonnenhymnus Amenophis' IV., der mit einem Hinweis auf die Mission des Königs als Prophet der Sonne schließt, ist mit Recht mit dem 104. Psalm verglichen worden[2]. In den späteren Hymnen des mittleren Reiches tritt besonders Osiris hervor, der menschlichste Gott der Ägypter, der von der Naturverehrung zu inniger Anbetung führte. Persönliche Frömmigkeit atmen auch Hymnen aus Theben, die wohl, als Festgesänge bei Kalenderfesten gedacht, die mythischen Taten der Gottheit preisen[3]. Die Königshymnen der 19. Dynastie (auf Ramses II., Senwosret III., Thutmes III.) vergöttlichen den König und preisen ihn als den Segensbringer, dem man gehorchen muß. Ein Hymnus auf Ramses II. betrifft ein Erlebnis des Königs im Kampfe gegen die Hettiter und enthält ein wundervolles Zwiegespräch des Königs mit seinem Vater Amon, der ihm zuruft:

„Du bist nicht allein, ich bin bei dir, ich, dein Vater Re, meine Hand ist mit dir. Ich bin mehr wert für dich als Hunderttausende, ich, der Herr des Segens, der die Tapferkeit liebt.“

Die dichterische Form ist bei den Ägyptern und Babyloniern wie bei den Israeliten Parallelismus der Versglieder, verbunden mit starker Bildlichkeit des Ausdrucks. Der Parallelismus findet sich in primitiver Gestalt schon in den ältesten ägyptischen Pyramidentexten, vollkommen bereits in dem Königshymnus auf Senwosret II. aus dem mittleren Reich und in den sumerischen Psalmen.

Aus der Verwandtschaft der israelitischen Psalmdichtung mit der religiösen Dichtung der großen Kulturvölker des Orients folgt nun keineswegs Abhängigkeit, etwa in der Weise, daß die Israeliten bestimmte Dichtungen als Vorbilder genommen hätten. Wohl aber werden wir in bezug auf die Form der Dichtung in den Ägyptern und vor allem in den Babyloniern die Lehrmeister Israels zu sehen haben. Sobald man in Israel schriftstellerisch tätig war, ergab es sich ganz von selbst, daß man sich in alten, längst festentwickelten Formen ausdrückte. In einzelnen Fällen wird der Einfluß auch noch weiter gehen. Wir werden Beispiele finden

---

[1]) Übersetzung bei Schneider, Denken der Ägypter S. 175ff. nach Griffith. Zum Schluß des Hymnus s. unten S. 575 zu Psalm 23, 1.

[2]) Kittel, l. c. S. XXIX, s. S. 581 zu Ps 104.

[3]) Vgl. Erman in Sitzungsberichten der Berl. Ak. der Wiss. 1911, 1086ff.

(s. z. B. zu Ps 59, 14; 69, 14; 119, 169f.), bei denen ganz offenbar babylonische Sprechweise in die Psalmenpoesie übergegangen ist.

Die metrische Form der babylonischen Psalmen ist wie bei Hymnen und Epen von den Tafelschreibern äußerlich durch Zeilentrennung, Abteilung in Halbzeilen-Kolumnen angedeutet, teilweise auch durch Viertelverse, die dann Abzählung der Versfüße gestatten[1]. Häufig werden je zwei Verse durch Linien als Verspaare zusammengezogen, die Verse haben meist vier Hebungen. Bei Versen mit zweimal drei Hebungen wird der zweite Halbvers in besondere eingerückte Zeile gesetzt. Auch hier zeigt sich in den Psalmen babylonischer Einfluß.

Akrostichische Form, wie wir sie primitiv bei den alphabetischen Psalmen finden, zeigt der neubabylonisch geschriebene Hymnus Sp. II, 265 (Zimmern ZA 1904, 1ff.). Der Anfang des Akrostichons lautet wahrscheinlich: a-na Ku-[ur-nu-]gi[2]. Ein Gedicht aus der Zeit Nebukadnezars II. ergibt akrostichisch den Gottesnamen Nabû[3]. Solche Akrosticha sind auch sonst bezeugt: so K 8204, wo die Anfangs- und Endsilben ergeben: u-ša-al-du-du ma-ru-uš-tu („sie machen ziehen die Krankheit"), DT 83 (Bezold, Cat. p. 1549): na-ar-ba zi-kir-šu „die Hoheit (acc.) — sein Name — (verkündet sie ?)" Die akrostichische Form des assyrischen Gebetshymnus Asurbanipals an Marduk und Ṣarpanîtu Craig, Rel. Texts I, 29ff. und II, X[4] stellte Jensen fest KB VI, 2 S. 108ff.



Abb. 259: Hettitisch-babylon. Vasenfragment mit 5 saitigem und 7 saitigem Instrument. Gefunden in Bismaya. Nach Banks, Bismaya S. 268 (vgl. Hommel, OLZ 1913, Sp. 359).

Die Musik ist wohl zu allen Zeiten die Begleiterin der kultischen Lieder gewesen. Zur babylonischen Musik s. HAOG S. 285ff., Delitzsch, Babel und Bibel III, S. 12ff., Fr. Jeremias in der Einleitung zu Wellhausen, Psalmen in P. Haupts Sacred Books. — Abb. 259 u. 260 illustrieren einige babylonische Instrumente. HAOG S. 285, Abb. 184 zeigt eine altbabylonische elfsaitige Harfe aus Telloh[5], HAOG S. 285, Abb. 186 Musikanten und Musikantinnen im Tanzschritt. Nach VAB I, S. 178f. ließ der König von Susa am Morgen und am Abend am Stadttore musizieren. — Vgl. auch Heuzey, Rev. d'Assyr. IX, p. 85ff.

Daß in Israel bereits zur Königszeit die Musik in Jerusalem hochgewürdigt war, wurde S. 480f. vgl. 530, Anm. 1 erwiesen.

Die überragende religiöse Höhenlage der israelitischen Psalmen gegenüber den babylonischen bedarf nicht des Beweises. Stellen wie Ps 18, 2—3; 23, 4; 51, 6. 12—13., 73, 25f., 91, 1—2; 103 u. a. m. wird man

---

1) s. Zimmern ZA VIII, 121ff. XVII, 1ff. und AO VII, 3 S. 3ff.

2) „Nach dem Lande ohne Heimkehr". In dem Text ist von Totendingen die Rede (und von nâr Ḫubur, dem Totenfluß).

3) PSBA XX, 154ff., s. Zimmern AO VII, 3, S. 8f.

4) Text auch ZA IV, 246f. und V, 77f. (Brünnow).

5) Ps 12, 1: 8 Saiten; 92, 4: 10 Saiten; Harfe mit 7 Saiten ist z. B. Erachin 13b bezeugt. Die frühere Annahme, daß die 11-saitige Harfe griechischen Ursprungs sei, ist durch das Telloh-Denkmal widerlegt.

vergeblich in Babylonien suchen. Das Psalmbuch Israels allein konnte ein Buch der Menschheit werden.

Ps 1, 1 *Glücklich der Mann*; vgl. den Refrain „zweimal glücklich" in dem ältesten Königshymnus aus dem mittleren Reiche in Ägypten, S. 571.

Ps 1, 3 *Baum gepflanzt an Wasserbächen* s. zu 39, 5—7.

Ps 6, 7f. Die Klage des Büßers, der gealtert ist und müde vom Seufzen und sein Bett mit Tränen schwemmt, erinnert an den Ton der babylonischen Bußpsalmen. Kittel, Psalmen S. 520 weist mit Recht auf den Bußpsalm IV R 24, Nr. 3 (nach Jastrow, Babyl. Rel. II, S. 110):

„Weinen und Tränen hören nicht auf,
mit Seufzen bin ich täglich gesättigt",

und Reisner Nr. 30:

„Mein Auge ist mit Weinen erfüllt,
Auf dem Nachtlager liege ich voll Seufzen,
Weinen und Seufzen haben mich niedergebeugt."



Abb. 260—262: Doppelflöte Cymbal Trommel
Von Palast-Reliefs aus Asurbanipals Zeit.

Zur „Tränenspeise" s. zu Ps 42, 3.

Ps 8 s. S. 47f.

Ps 8, 3 der Himmel ist gebaut als Schutz gegen die titanischen Feinde Gottes s. S. 569 und Hiob 30, 8ff.

Ps 11, 7 vgl. 17, 15. Die Frommen begehren, das Antlitz der Gottheit zu schauen. In der Opfermahlzeit hofft man dies Schauen Gottes zu erreichen. Das ist der Sinn der „Schaubrote", s. S. 376 vgl. S. 329. 395. Der Gedanke ist auch dem Babylonier vertraut. In einem der als Beschwörungs-Texte benutzten Lieder des assyrischen Kultus an Marduk heißt es (King, Magic Nr. 9, Z. 10)[1]:

„. . . . . laß mich leben und gesund bleiben,
laß mich deine Gottheit sehen."

Umgekehrt bittet der fromme Israelit, daß Gott ihn gnädig anschauen möge, wie im aronitischen Segen. Auch hier gibt es eine babylonische Parallele. Zum aronitischen Segen s. S. 400. In einem assyrischen Klagelied an Ištar heißt es (King, Magic Nr. 8, 32):

„dein Anschauen ist Erhörung, dein Befehl ist Licht."

[1]) Zu ergänzen nach der Variante IV R², 21, 1, Kol. III.

Ps 12, 9 s. S. 52.

Ps 13, 2. *Wie lange?* (עַד־אָנָה) ist ein stereotyper Seufzer der Klagepsalmen. Er ist gleichbedeutend mit dem aḫulâp(i) (hebräisch vorliegend in ḫalai und aḫalai Ps 119, 5; 2 Kg 5, 3 und in hieratischen Namen, s. Motivregister) der babylonischen Bußpsalmen, das die Assyrer selbst durch adi mâti (= עַד מָתַי 1 Sa 16, 1 u. ö.) erklären. „Sein aḫulâp sprechen" heißt um Erlösung bitten, z. B. IV R 59, Nr. 1, 8a. K 3426[1] Vs. 5—8 heißt es auf Marduk:

„Wie lange soll noch dauern mein Seufzen und Darniederliegen? Wie lange soll noch sein Weinens und Trauerns in meinem Lande, wie lange noch Wehklagens und Weinens in meinen Wohnstätten? Bis wie lange, Herr von Babylon, willst du wohnen im Lande der Feinde?"

Im Babylonischen hat das stereotype Adverb aber auch den Gegensinn: „Endlich!" (Die Brücke bildet die flehende Bitte: „ach, daß es doch anders würde").

Asarh. III, 46 (KB II, 132f.):

„Gnade gewährte ich ihm und bot ihm aḫulâp an".

IV R 11, 31f. a wird geklagt, daß der Priester „das ahulâp deines Herzens nicht ausspricht", d. h. er verweigert Friedensgruß und Sühnung.

Ps 16, 4 s. 52. — Ps. 16, 9 s. S. 617. — Ps 18, 5 s. S. 58.

Ps 19. Zum ersten Teile des Psalms s. S. 52 und 569. Der zweite Teil enthält einen Lobpreis der Befehle Gottes. Während hier die Gebote der Gottheit als kostbar und erquickend gepriesen werden, sagt der babylonische Klagelieder-Dichter:

„...... Inlils Befehl ist eine Last, die auf dem Nacken ruht,
sein Befehl ist ein Sturm, ein heftiger Weltensturm"[2].

In demselben neubabylonischen Psalm (vgl. Ps 18, 26f.) heißt es:

„der Treue bin ich treu, der Untreue bin ich untreu"[3],

Ps 19, 1—7 ist ein Sonnenhymnus, v. 8—15 ein Lobpreis auf das Gesetz. Beide Teile sind künstlich aber sinnvoll verbunden: der Gedanke an die Sonne als Offenbarer der richterlichen Gewalt Gottes und Herr der Gerechtigkeit ist dem gesamten Orient eigentümlich (vgl. Mal 3, 20: *die Sonne der Gerechtigkeit*). Der erste Teil ist ein Torso, vielleicht hat die Fortsetzung den Mond und die großen Wandelsterne gepriesen. Zum kosmischen Sinn der ersten Verse s. S. 52. Die poetischen Bilder des Sonnenhymnus stammen aus der orientalischen Mythologie. Die Gemahlin des Sonnengottes (A-a) heißt babylonisch oft kallatu „Braut", der Sonnengott ist demgemäß der Bräutigam (חתן). In einem sumerischen Hymnus (VAT 8249) heißt der Sonnengott wie Ps 19 „der Held, der mit dem Szepter herausgeht" (Mitteilung Schröders in Zeitschr. f. Altt. Wiss. 34, S. 69f.).

---

[1]) CT XIII, pl. 48; vgl. Zimmern, AO VII, 3, S. 7f.

[2]) Reisner, Hymnen Nr. 6. Anderer Art ist der Lobpreis auf das schaffende Wort der Gottheit, wie im Hymnus an Sin HAOG S. 244, 1; vgl. zum „Wort der Gottheit" als Schöpfermacht oben S. 37.

[3]) kênu, la kênu; eine Variante sagt: dem Feindlichen bin ich feindlich (ana sa-ra sar-ra-ki).

Ps 19, 13 *die unbekannte Sünde*. Der Ausdruck findet sich oft in den sumerisch-babylonischen Bußpsalmen, bezieht sich aber hier wohl ausschließlich auf rituelle Vergehen, in die der „Sünder" unversehens geraten ist, s. hierzu S. 91.

Der leidende Gottesknecht in Ps. 22.

Ps 22, 10f. Die Geburt des leidenden Helden des Psalms war mit dem göttlichen Geheimnis umgeben: Gott zog ihn aus dem Schoß der Mutter und ist von der Mutter Schoße an sein Vater.

Ps 22, 17. Bei seinen Leiden sind ihm *Hände und Füße durchgraben* (?). Der Text ist unsicher; vielleicht ist Kreuzigung gemeint, wie wahrscheinlich Sach 12, 10 und Jes 53, 10.

Bei der Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, daß in der griechisch-orientalischen Kirche den für Ostern bestimmten Lämmern bis heute (offenbar nach uralter Sitte) die Vorderfüße und Hinterfüße kreuzweise gebunden werden. Man sieht sie vor Ostern tagelang lebend in diesem qualvollen Zustande.

Ps 22, 17. 21 (Hunde) s. zu 2 Mos 22, 30.

Ps 22, 28. Die Rettung der Leidenden wird Anlaß zur Bekehrung bis an die Enden der Erde.

Ps 23, 1: *Der Herr ist mein Hirte*. Im Babylonischen wird mit diesem Ehrennamen mit Vorliebe Tamuz bezeichnet, z. B. IV R 27, 1fa („der Hirte und Herr Tamuz"). Nach III R 68, 21f.b hat Anu neben sich 2 „große Hirten" (ÀB. KU. GAL). Als göttlicher Stellvertreter ist aber vor allem der König „der Hirte der weiten Völker" (so in den Hemerologien IV R 32), V R 12, 37—39 ab (vgl. Nerigl. I, 9) „der Hirte der Schwarzköpfigen", vgl. auch S. 103. In dem ältesten ägyptischen Königshymnus, der S. 571 erwähnt wurde, wird am Schluß aufgefordert, den König, der Nahrung gibt, den Hirten, der alle die Seinen atmen und leben läßt, innig zu lieben und ihm bis in den Tod dankbar zu sein. Und in dem prophetischen Texte des Leidener Papyrus (HAOG S. 220f., II, 11ff.) wird nach der Notzeit der Hirte der Menschen erwartet, in dessen Herzen kein Böses ist, der den Tag damit verbringt, die zerstreute Herde zu sammeln.

Ps 23, 5 zur Ölsalbung vgl. S. 447, Anm. 3 u. S. 41 die Salbung Etanas. Zu dem Motivstil des ganzen Psalms s. Erbt, Unters. zur Geschichte der Hebräer II, S. 74f.

Ps 24. Der große Wechselgesang klingt wie das liturgische Jubellied bei der Überführung der Lade auf Ṣion (s. Kittel, Psalmen S. 101f.). Die Annahme, daß es sich um ein israelitisches Neujahrslied beim feierlichen Umzug der Lade handelt (Volz, Das Neujahrsfest Jahves 1912), ist sehr verlockend. Beim babylonischen Neujahrsfest haben derartige Festlieder die Prozession des Marduk-Bildes begleitet (HAOG S. 312ff.)[1]. Aber

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei auf die hochinteressante Schilderung des Neujahrseinzuges der Götter in Babylon verwiesen, den ein spätbabylonischer Text des Britischen Museums (Pinches, PSBA 1908, 59ff. 77ff.) schildert. Es heißt dort in Kol. D (Kol. A schildert die Befreiung der 7 Götter aus dem Gefängnis Nergals, Kol. B und C nur in Zeilenanfängen erhalten):

[1]Alle Götter, die Götter von ..... [2]Borsippa, Kutha, Kiš [3]und die Götter

für die israelitische Königszeit ist ein Ausziehen mit der Lade nirgends bezeugt.

Ps 29. Jahve im Gewitter. Auch die babylonische religiöse Dichtung hat Hymnen auf das Gewitter. IV R 28, Nr. 2 heißt es:

„..... Herr, der in seinem Zorn den Himmel zittern macht,
Adad, der in seinem Grimm die Erde erschüttert,
von den großen Bergen ...... stürzen —"[1]

Ramman-Adad wird in diesem Hymnus als „Herr der Sintflut" (bêl abûbi) angeredet. An die Sintflut denkt auch Ps 29, 10. Die babylonische Sintfluterzählung hat eine großartige Gewitterschilderung (S. 123). Aber gerade bei den Naturhymnen zeigt sich die Höhenlage der israelitischen Psalmen gegenüber den heidnisch-orientalischen.

Ps 36 s. S. 51.

Ps 39, 5—7 vgl. 90, 4ff. Die Klage über die Nichtigkeit des Daseins erfüllt auch die babylonischen Bußlieder. Besonders charakteristisch ist auch hier das wiederholt zitierte Klagelied IV R[2] 60* C. Dort klagt der zu langem Leben, über das Lebensziel hinausgekommene König (Vs. 19ff.)[2]:

„Wer am Abend noch lebte, am Morgen ist er tot
plötzlich wird er betrübt, eilends wird er zerschlagen,
im Augenblick singt und spielt er noch,
im Nu heult er wie ein Klagemann."

Ergreifend kommen diese Klagelieder zum Ausdruck in den Klageliedern um Tamuz, in dessen mythischen Geschicken sich das Menschenleben wiederspiegelt[3]. So heißt es in dem ersten der von Zimmern bearbeiteten Tamuz-Kultlieder:

„Er geht — nach dem Lande der Toten;
von Wehklagen ist er voll am Tage, da er in Trauer fiel,
im Monat, der seinem Jahre kein Heil bringt,
den Weg entlang, der den Menschen das Ende bereitet."

Und IV R 27, 1 wird er beklagt (vgl. s. 592 zu den Adonisgärtchen) als

„eine Tamariske, die in der Furche kein Wasser trank,
deren Zweige in der Wüste keine Blüte hervorbrachten,
ein Bäumchen, das man nicht in seine Wasserrinnen gepflanzt hat,
ein Bäumchen, dessen Wurzeln ausgerissen sind".

Ps 42, 3. *Tränen sind meine Speise*, s. zu 6, 7f. die Zitate aus babylonischen Bußliedern. In einem Klagelied an die Muttergöttin heißt es[4]:

---

aller Städte, [4]um zu fassen die Hände des Getreuen, des großen Herrn Marduk, [5]nach Babylon gehen sie und mit ihm [6]zum Neujahrsfest schreiten sie. Der König [7]gießt vor ihnen ein Trankopfer aus. [8]Wenn der Tag aufglänzt: Anu und Inlil [9]aus Uruk und Nippur nach Babylon, [10]um zu fassen die Hände des Gerteuen, des Herrn, nach Babylon [11]gehen sie und mit ihm [12]schreiten sie zum Opferhause, [13]ihre Gesamtheit (?), die großen Götter alle, nach Babylonien gehen sie.

[1]) s. meinen Artikel Ramman-Adad in Roschers Lexikon d. Myth. IV, 46ff.

[2]) s. Zimmern AO VII, 3, S. 28ff.; HAOG S. 331.

[3]) s. zu den Texten und zur Verbindung mit den Lebensaltern meinen Artikel Tamuz bei Roscher, Lexikon der Mythol. V, 46ff.

[4]) Haupt, ASKT 116f. = K 4931, Vs. 19—22. Zimmern AO VII, 3, S. 24.

„Meine Herrin, seit der Zeit, da ich klein war,
bin ich sehr an Klage gebunden,
[Speise] aß ich nicht, Weinen war mein Brot,
[Wasser trank ich nicht], Tränen waren mein Getränk[1].

IV R 59, Nr. 2, 23a:

„Statt Speise esse ich trübselig Weinen."

Auch in die lateinische Sprechweise ist die echt orientalische Redeweise übergegangen. Kittel, Psalmen z. St. erinnert an Ovid, Metamorph. 10, 28:

lacrimaeque alimenta fuere.

Ps 44, 24. „Wache auf, warum schläfst du, Herr?" Vgl. IV R 23, col. 1, Z. 26ff.[2]:

„Der Herr, welcher schläft, wie lange wird er schlafen? Der große Berg, der Vater, der Gott Mullil (= Inlil), welcher schläft, wie lange wird er schlafen? Der Hirte, der Bestimmer der Geschicke, welcher schläft, wie lange wird er schlafen?"

Worte wie Ps 121, 4 könnten aber in einem babylonischen Psalm nicht stehen.

Ps 45 s. S. 479.

Ps 45, 7. *Ein gerechtes Zepter ist das Zepter deines Königtums.* Die gleiche Sprechweise im Babylonischen z. B. Harper Letters Nr. 1249 Vs. Z. 5 (Orakelspruch): [iṣu]ḫaṭṭu šarrûti ša kitti addinaka, „das Zepter eines Königtums der Gerechtigkeit will ich dir geben".

Ps 46—48 besingen das Königtum Jahves über die Welt. Auf Ṣion ist sein Königsthron. Von da herrscht er über die Völker (Ps 47, 3. 9).

Ps 48, 3 ist vielleicht חר צפון statt ציון zu lesen, und ירכתי צפון als Glosse zu fassen. Der Ṣion ist das irdische Abbild des kosmischen Gottessitzes im Norden (s. zu Hi 37, 22). Die Änderung in Ṣion ist also sinnvoll, s. S. 467.

Zur Stelle s. Winckler, Gesch. Isr. II, 129f.

Ps 49. Die pessimistische Klage erinnert an das babylonische Klagelied IV R 60*. Der alt gewordene König sieht sich in der Welt um und findet alles schlimm, sehr schlimm. Der starke Vergleich mit dem hilflosen Vieh (Ps 49, 13. 21 vgl. 73,22) tritt auch hier hervor. Und gegen Schluß kommt in beiden Liedern der Lichtblick. Die Fluchzeit geht zu Ende, der Leidende wird bei Gott triumphieren (s. S. 563f.).

Die „Weisheitslehre" (v. 4), die hier vorliegt, erinnert an den „Prediger Salomonis" (s. S. 587ff.), hat aber auch in ägyptischen und babylonischen Weisheitsschriften ihre Gegenstücke.

Ps 51, 9. *Entsündige mich mit Ysop.* Es ist an Sühneriten zu denken. Die Verwandtschaft mit babylonischen Riten geht schon aus der Übernahme des technischen Ausdrucks kuppuru in das Hebräische hervor (kipper „sühnen", s. oben S. 376). Aber ein ähnliches Sühnemittel wie hier ist im Babylonischen bisher nicht nachzuweisen. Das Material findet man bei Schrank, Babylonische Sühneriten 1908.

Ps 51, 19, vgl. Jes 1, 11. 16f. Die Stelle mag das Verhältnis der isra-

---

[1]) bi-ki-tum kur-ma-ti, dim-ti maš-ti-ti.

[2]) s. Hommel, Aufs. und Abh. 229.

elitischen und babylonischen Religion illustrieren. Hier vergeistigte, dort naturalistische Religion.

„*Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer?*" *spricht Jahve.* „*Ich bin satt der Widderbrandopfer und des Fettes der Mastkälber .... Waschet euch, reiniget euch! Schafft mir eure bösen Taten aus den Augen! Höret auf, Böses zu tun! Lernet Gutes tun!*" „*Die rechten Schlachtopfer für Gott sind ein zerbrochener Geist; ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen!*"

„(O Ištar) was sollen wir dir geben? Fette Rinder, feiste Schafe?" „Nicht will ich essen fette Rinder, feiste Schafe; man möge mir geben prächtiges Aussehen der Frauen, Schönheit der Männer."

Craig, Rel. Texts II, 19, s. Zimmern KAT[3] 595, Anm. 1.

Ps 56, 9. Zum *Buch Gottes*, in das die Geschicke und Taten geschrieben sind (Ps 139,16 alle Tage des Menschen), vgl. BNT 69 ff.; HAOG S. 12 f.[1]. Auch die Ägypter kannten das Schicksalsbuch (Buch des Thot). Curtius IV, 32 fragt Alexander den Priester des Amon-Tempels, ob ihm nicht „sein Vater" im Buch des Schicksals die Weltherrschaft bestimmt habe.

Ps 59, 14; 69, 23 ff., 109. Kittel, Psalmen S. 226 macht auf die Ähnlichkeit mit den babylonischen Fluchformeln aufmerksam und stimmt Steinmetzer, Bibl. Zeitschr. 10, 367 zu, der der Ansicht ist, daß sie stereotyp übertragen sind.

59, 8. *Schwerter sind auf ihren Lippen, indem sie sagen* (?): *wer hört es?* Zum „Schwert im Munde" s. Offbg 2, 16. Die Terminologie gehört zur Übertragung des Drachenkampfes auf den Redekampf, s. S. 562 f. vgl. S. 599. 606.

Ps. 68, 3 s. S. 422.

Ps 68, 14. Der Psalm ist ein Siegeslied. Nach 12[a] hat Jahve ein Orakel (אמר) erteilt. Schröder hat in Zeitschr. für Altt. Wiss. 34, 70 f. vermutet, daß v. 14 das Orakel zitiert ist: „*Wenn es auf dem Salmon schneit, so wird* ...."

Ps 68, 16 f: *Ein Gottesberg ist der Basansberg, ein zweigipfliger (?Dual?)*
Berg ist der Basansberg,
warum sehet ihr scheel ihr vielgipfligen Berge[2] *auf den Berg,*
den Gott zu seinem Sitz begehrt hat?
Ja, ewig wird Jahve ihn bewohnen.

Ps 69, 14: *ich bete zu dir zur wohlgefälligen Zeit* vgl. Jes 49, 8, 58, 5; 61, 2. Es ist babylonische Sprechweise. Sargon Stierinschrift 50, Sanh. VI, 41: ina arḫi šemê ûmi mitgari „in einem günstigen Monat, an einem günstigen Tage". Beim Ritus der Tempelweihe (Weißbach, Misc. Nr. XVII, 3): ina arḫi šulmi ina ûmi mâgiri „in einem Heilsmonat, am günstigen Tage".

Ps 69, 29. Zum *Buch der Lebendigen*, aus dem der Name ausgetilgt werden soll, s. zu 56, 9 und vgl. BNT 69 ff.

Ps. 74, 13 f. s. S. 59. — Ps 76, 3 s. S. 291.

Ps 78 ist historisch wichtig; dem Verfasser liegt eine alte gute Quelle vor, s. S. 467. 474 f.

Ps 78, 43—51. Zu den 7 Plagen s. S. 362.

---

[1]) Zur gleichen Vorstellung im Koran s. meine Allg. Rel.-Gesch. S. 99.

[2]) Zum zweigipfligen Gottesberg s. HAOG S. 53 ff. und s. Motivreg. u. Berg.

Ps 82. *Gott steht da in der Gottesversammlung, inmitten der Götter hält er Gericht.* v. 6 wird er redend eingeführt. Das erinnert an die Szene der babylonischen Sintflut, wo Inlil die Sintflut kommen läßt und in der Götterversammlung redend auftritt (s. S. 124).

Ps 89, 6—19. Ein altes Klagelied um die David gegebenen Verheißungen. V. 12f. heißt es:

Dein ist der Himmel, dein die Erde,
der Erdkreis und was ihn füllt, du hast sie gegründet,
den Nord(berg) und Süd(berg) hast du geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen über deinen Namen.

Da Tabor und Hermon Berge sind, müssen auch „Nord und Süd" als Berge gedacht sein[1]. Zum Nordberg s. zu Hi 37, 22 (S. 568). Im Süden denkt man an den Sinai, das Abbild des kosmischen Gottesberges. Sind dann Tabor und Hermon als West und Ost gedacht? Die vier Berge als die vier Weltecken?

Ps 91. Wechselrede zwischen dem Priester und dem Psalmsänger. Solche Wechselrede findet sich auch in babylonisch-assyrischen Psalmen, vgl. die Wechselrede zwischen Asurbanipal und Nabû K 1285.

Ps 91, 5f. redet von den Seuchen, die Tag und Nacht drohen. Im Babylonischen bringt der Totengott Nergal und sein Diener Namtar Seuche und Pest; vgl. meinen Artikel Nergal in Roschers Lexikon der Mythologie; Böllenrücher, Gebete an Nergal. Er wird als Geifer speiender Drache geschildert oder als Pestgott, der nachts mit seiner Peitsche umhergeht und durch die verschlossenen Türen eindringt (IV R 24, Nr. 1, 30. 40ff.).

Ps 91, 13: auf Drachen treten, s. S. 451 und 367, Abb. 152 und vgl. noch Test. Lev. 18:

„Beliar wird gebunden werden und der Priester-Messias wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten."

Ps 93—99. Die Dichter der Psalmen leben, als ob die erwartete Weltvollendung schon da wäre, in der Jahve König ist über die ganze Welt.

Ps 102, 10. *Trank mit Tränen gemischt*, s. zu 42, 3. Das im Parallelglied genannte *Aschenbrot* hat nichts zu tun mit dem Röstbrot (Kittel, Psalmen z. St. nach Zimmerns Übersetzung AO XIII, S. 18f. „Aschenkuchen"), das in dem Ištar-Tamuz-Kultliede K 2001 + 6475 (Craig, Rel. Texts I, 15, Z. 20) erwähnt wird. Hier ist der Kuchen Ehrengabe für Ištar[3].

Ps 104. Mit diesem Psalm (vgl. S. 48. 53. 55. 61) zeigt eine teilweise wörtliche Übereinstimmung der ägyptische Sonnenhymnus Amenophis' IV., von der 18. ägyptischen Dynastie, der das Glaubensbekenntnis des Königs enthält, der die Sonne als einzige Gottheit verehren wollte und sich selbst als Prophet, ja als Inkarnation der Sonne ansah (s. S. 200ff.). Ich hebe einige Stellen hervor, die an Ps 104 erinnern[4]:

---

[1]) So auch Böhmer im Archiv für Religionsw. 12, 313ff., wie ich nachträglich sehe (Kittel, Psalmen S. 521).

[2]) Übersetzt in meinem Art. Nebo in Roschers Lexikon der Myth. III, 61 ff., Zimmern AO XIII, 1, S. 20f, jetzt behandelt von Jensen KB VI, 2, 1.

[3]) Neben „reiner Milch" ka-man tumri, s. S. 611 zu Jer 7, 18.

[4]) Nach der bei Schneider, Denken der Ägypter S. 234ff. gegebenen Übersetzung

„Du erscheinst schön im Horizonte des Himmels, du lebende Sonne, die zuerst lebte. Du gehst auf im östlichen Horizonte und erfüllst die Erde mit deiner Schönheit. Du bist schön und groß und leuchtend hoch über der Erde. Deine Strahlen umarmen Länder, so viel du geschaffen hast. Du bist Re, du bezwingst sie durch deine Liebe. Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf Erden.

Gehst du unter im westlichen Horizonte, so ist die Erde finster, als wäre sie tot. Sie schlafen in ihren Kammern mit verhülltem Haupt. Ihre Nasen sind verschlossen und kein Auge sieht das andere. Stähle man ihre Habe, die unter ihrem Kopfe liegt, sie merkten es nicht. Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle heraus, und alles Gewürm beißt. Die Erde schweigt: der sie schuf, ruht ja in seinem Horizonte.

Früh morgens gehst du im Horizonte auf und leuchtest als Sonne am Tage. Die Finsternis flieht, wenn du deine Strahlen spendest. Die Bewohner Ägyptens sind fröhlich, sie erwachen und stehen auf ihren Füßen, wenn du sie erhoben hast. Sie waschen ihren Leib und greifen nach ihren Kleidern. Sie erheben ihre Hände, dich zu preisen. Das ganze Land tut seine Arbeit.

Alles Vieh ist zufrieden auf seiner Weide. Die Bäume und Kräuter grünen, die Vögel flattern in ihren Nestern und heben ihre Flügel, dich zu preisen. Alle Tiere flattern auf ihren Füßen, was da flattert und fliegt, lebt, wenn du für sie aufgehst.

Die Schiffe fahren hinab und ebenso herauf. Jeder Weg steht offen, weil du aufgehst. Die Fische im Strom springen vor deinem Antlitz. Die Strahlen dringen in das Innere des Meeres ....

Wie viel ist, was du gemacht hast! Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, du allein, mit Menschen, Herden und allen Tieren, alles, was auf Erden ist, was auf Füßen geht, was schwebt und mit Flügeln fliegt.

Die Fremdländer, Syrien und Äthiopien, und das Land Ägypten, jedes setztest du an seine Stelle und schufst, was sie bedürfen. Ein jeder hat sein Eigentum, und seine Lebenszeit ward berechnet. Ihre Zungen sind durch die Sprachen geschieden und ihr Äußeres durch ihre Farbe. Unterscheider, du unterschiedst die Völker.

Du schufst den Nil in der Tiefe und führst ihn herbei nach deinem Belieben, die Menschen zu ernähren ...... Wie schön sind deine Beschlüsse, du Herr der Ewigkeit ....

Du schufst die Jahreszeiten, um all dein Erschaffenes zu erhalten, den Winter, um sie zu kühlen, die Glut, damit sie dich kosten. Du schufst den fernen Himmel, um an ihm zu strahlen, um all dein Erschaffenes zu sehen, als ein- und aufgehend in deiner Gestalt als lebende Sonne, erglänzend, strahlend, dich entfernend und wiederkehrend. Du schufst für die, die aus dir entstanden sind, die Hauptstädte, Städte, Stämme, Wege und Ströme. Aller Augen sehen dich vor sich, wenn du als Tagessonne über der Erde bist. Du bist in meinem Herzen, keiner kennt dich als dein Sohn, der König. Du gibst ihm Einsicht in deine Wege und in deine Macht. Das Land ist in deiner Hand, der es gemacht. Du scheinst und sie leben, und wenn du sinkst, so sterben sie. Denn durch dich lebt das Volk, sie sehen deine Herrlichkeit, bis du untergehst. Sie legen ihre Arbeit hin, wenn du im Westen sinkst, und erheben sich, wenn du aufgehst. Seitdem du den Grund der Erde gelegt, erhobst du sie für deinen Sohn, der aus dir hervorging, für den König, der in der Wahrheit lebt, den Herrn beider Lande, den Sohn des Re, der in der Wahrheit lebt, Ech-en-Aten, dessen Leben lang ist, und für seine große königliche Gemahlin, seine Geliebte[1], die Herrin beider Länder, lebend und blühend für immer und ewig.

Daß Ps 104, 5ff. von den jüdischen Auslegern auf die Urzeit, auf den Kampf gegen die personifiziert gedachte chaotische Urflut und ihre Helfers-

---

von Erman und Petrie. Der Tag beginnt am Morgen, nicht am Abend. Von Sternen und Mondgöttern ist nicht die Rede. Die Wunder der Sonne sind durchaus Wunder der Natur, kein Zauber. Der König ist Gott und Sohn der Sonne; die Welt ist mit seinem Wissen und zunächst für ihn geschaffen. Das alles sind im Verhältnis zur älteren Zeit völlig neue Gedanken.

[1]) s. die Bilder des Königs und der Königin S. 201f., Abb. 76—79.

helfer gedeutet wurde (vgl. v. 26 die Ungeheuer im Meer), zeigt das Zitat in Midrasch rabba, das Daiches ZA XVII, 396 beibringt:

Als die andern Wasser sahen, daß Gott den Okeanos (in Parallelstellen als שר שלים persönlich gedacht, wie babylonisch Apsû und Tiâmat) bezwang, da entflohen seine Genossen auf sein Geschrei hin ..... wie es auch heißt (Ps 104): „Vor deinem Geschrei entfliehen sie."

Ps 104, 9, s. S. 53.

Ps 104, 10: *Er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand.* Im Avesta heißt es Yašt 13, 3: „Diesen Himmel oben, strahlend und schön, blankes Erz an Aussehen, leuchtend über die drei Teile der Erde hin, welchen Mazda trägt wie ein Gewand, ein sterngesticktes, gottgewobenes" (s. Kaegi, Rigveda S. 202). Der Himmel ist der Weltenmantel, der Sternenmantel Gottes, s. Register. Auch andere Stellen des Psalms haben Parallelen in den



Abb. 263: Beduinenzelt und Zeltweber in Palästina.

Veden (s. Kaegi l. c. S. 86 f.): der Himmel, bez. die Erde als Teppich Ps 104, 2; Gras auf den Bergen Ps 104, 13f.; Ordnung des Lichtes Ps 104, 19; die Quellen Ps 104, 10. Zu Ps 104, 22 f. vergleiche Kaegi l. c. S. 77 ebenfalls eine Rigveda-Stelle:

„Auf Surjas (der Sonne) Antrieb mögen nun die Menschen
Ihr Ziel verfolgen, ihre Werke treiben."

Ps 104, 26 s. S. 40. — Ps 110, 4 s. S. 291.

Ps 115. Der Sinn der ersten Verse ist: Herr, laß uns gedeihen, nicht um unsertwillen, sondern damit nicht die Götzen der Heiden größer als du dastehen.

Ps 119, 55 f. Das klingt wenigstens der Form nach astrologisch. Er denkt des Nachts nach und beobachtet (שמר term. techn. s. Motivreg.) das Gesetz. Weil er „die Befehle beachtet hat", wird ihm „solches" zuteil. Was ihm als Schicksalsgabe zuteil wird, ist nicht gesagt. „Am Ende der Nacht" (v. 62 so zu lesen?) erhebt er sich und dankt für die gerechten Ordnungen.

Ps 119, 169f. Hier liegt ein besonderes deutliches Beispiel für die Herübernahme babylonischer Ausdrucksweise vor. Das Jammern und Flehen soll „vor das Angesicht Gottes“ kommen. Der Babylonier bittet: „bringe meine dumḳu (Begnadigung) vor den und den Gott“. Die zweiten Vershälften werden so zu verstehen sein:

„*Jahve durch dein Wort* (so zu lesen?) *laß mich einsichtig werden,*
durch dein Gebot (lies באמרתך) *errette mich.*“

Ps 120—134. Zum Begriff des šir hamma'alôt vgl. das HAOG 44ff. zum kultischen Emporsteigen Gesagte.

Ps 120, 5. *Zelte Ḳedars*, s. Abb. 263 und S. 592.

Ps 121, 6. Neben dem Sonnenstich wird der Mondstich bez. Mondsucht genannt. Im Babylonischen scheint man ein Mondfieber zu fürchten. In einer Fluchformel (Tallqvist, Maqlû 3, 100ff.) wird dem Feinde gewünscht, daß der Mondgott seinen Körper „in Feuer und Wasser werfen möge“, was an die Schilderung der Krankheit des Mondsüchtigen Mt 17 erinnert: „er fällt oft in Feuer und Wasser“. Im großen Mondhymnus IV R 9 heißt es von Sin: „er hält Feuer und Wasser“. Vgl. auch S. 606. Macrobius, Sat. 7, 16, 25 (ed. Eyssenhardt p. 473) spricht vom Schutz der Säuglinge gegen Mondstich.

Ps 132. Zu diesem Liede, das sich wie Ps 24 auf die Einbringung der Lade durch David bezieht, s. S. 467.

Ps 133, 2. Das in den Bart fließende Öl ist auch als orientalisches Bild unerträglich. Ist vielleicht der Text verdorben? Heißt es etwa:

„*Wie das köstliche Öl auf dem Haupte,* [*wie das Schläfenhaar,* peôth?]
das auf den Bart herabwallt, [*wie der*] *Bart Aarons, der auf seinen Kleidersaum herabwallt*“?

Ps 135, 6 s. S. 53. — Ps 148, 7 s. S. 53.

Ps 139. Ein Fragment aus Atharvaveda 4, 16 erinnert im Aufbau und in den Gedankengängen stark an diesen Psalm[1]:

	S. 139, 1—2:
Als Wächter überschaut das All der Weltenherr, als wär' er nah; Was man verstohlen meint zu tun, das alles ist den Göttern kund.	*Herr, du erforschest und kennest mich,* *ich sitze oder stehe, du weißt es,* *du kennst meine Gedanken von ferne.* Vgl. auch Ps 33, 12; 113, 5 f., Jer 23, 23 f.
	Ps 139, 3—4:
Wer immer geht und steht, wer heimlich schleichet, wer ein Versteck sich sucht und wer davoneilt; was zwei zusammensitzend sich beraten, das weiß auch König Varuna als dritter.	*Ich gehe oder liege, — du prüfst es,* *du bist mit allen meinen Wegen vertraut,* *denn es ist kein Wort auf meiner Zunge,* *das du, Herr, nicht alles wüßtest.* Vgl. auch Jer 32, 19; Hiob 34, 21; 31, 4; Matth 18, 20.
Und diese Erd' ist Varuna's des Königs, und jenes weiten Himmels fernstes Ende; Und beide Meere sind Varuna's Lenden[2], und auch in diesem Wassertropfen ruht er.	Vgl. 5 Mos 10, 14; Hiob 28, 14; Ps 24, 1; 89, 12.

[1]) Bemerkt von Kaegi, Der Rigveda S. 89 ff., vgl. auch Brunnhofer, Iran und Turan S. 188—196 und Hommel, Grundriß S. 228. [2]) s. S. 27.

	Ps 139, 8—10:
Und schlich' ich weiter, als die Himmel reichen,	*Führe ich gen Himmel, so bist du da,*
nicht käm' ich los von Varuna, dem König;	*bettete ich mir in die Hölle, so bist du auch da,*
vom Himmel eilen herwärts seine Späher,	*nähme ich die Flügel der Morgenröte*
sie überschaun die Welt mit tausend Augen.	*und bliebe am äußersten Meer, so würde auch da deine Hand mich leiten und deine Rechte mich erfassen.*[1]
Was zwischen Erd' und Himmel liegt, was jenseits, das alles mustert Varuna, der König.	Vgl. Am 9, 1—3; Hebr. 4, 13.
Gezählt hat er der Menschenaugen Zwinken, er hält das All, wie Spieler ihre Würfel.	Vgl. Matth 10, 30; Luk 12, 7: *Die Haare eures Hauptes sind gezählt.*

Brunnhofer hält Psalm 139 für abhängig von Atharvaveda. Es wird sich umgekehrt verhalten: Der Psalm in Atharvaveda wird israelitisch beeinflußt sein. Der Zusammenhang der eranischen Inder mit Vorderasien ist durch die Funde von Boghazköi erwiesen, s. S. 219. Der Einfluß wird sich auch später geltend gemacht haben. Zur Erwähnung Babylons in der eranisch-indischen Literatur s. Brunnhofer l. c. S. 221 f.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Die ‚Sprüche Salomo's'.

Was S. 571 f. von den Psalmen gesagt worden ist, gilt auch von der Spruchweisheit. Sie ruht auf einem dem alten Orient gemeinsamen Geistesbesitz.

In Ägypten ist die Weisheitsliteratur schwer datierbar. Bereits im Ausgang des mittleren Reiches wird alles geflissentlich auf die Urzeit zurückgeführt. Das älteste datierbare Werk der ägyptischen Weisheitsliteratur ist die Weisheitslehre des Kagemni, die der 4. Dynastie angehören soll. Sie enthält Klugheitsregeln für vornehme Leute und warnt bei der Unsicherheit der Zukunft vor Übermut. Aus der 5. Dynastie sollen die Sprüche des Ptahhotep stammen, die im gleichen Papyrus überliefert sind (Pap. Prisse). Sie beklagen die Leiden des Armen, besprechen die Vorgänge und Gefahren des Reichtums und geben Nützlichkeitsregeln für den

---

[1]) Auch der von Kaegi nicht übersetzte Vers: „Mögen alle deine bösen Fallstricke, siebenfach und dreifach ausgeworfen, den Menschen fassen, der eine Lüge redet, und den verschonen, der die Wahrheit spricht", wird von Brunnhofer mit Ps 139, 19 f. und 23 mit Recht in Verbindung gesetzt: „Erfahre, wie ich es meine", d. h. „ob ich die Wahrheit spreche". In der Fortsetzung heißt Varuna „ein dreifach bergend Schirmdach", vgl. dazu Ps 91, 1 und s. S. 477.

Umgang mit Frauen, für die Behandlung der Söhne, Regeln für die Diener, insbesondere für die Schreiber. Religiöse Gesichtspunkte fehlen gänzlich:

„Wenn du verständig bist, so gründe dir einen Haushalt und liebe deine Frau. Gib ihr zu essen und kleide ihren Rücken; die Arznei für ihren Leib ist die Salbe. Erfreue ihr Herz, solange du lebst: sie ist ein Acker, der seinem Herrn lohnt.

Krümme deinen Rücken vor deinem Oberhaupt, deinem Vorgesetzten vom Königshause. So wird dein Haus bestehen mit seiner Habe und deine Bezahlung wird richtig sein. Schlimm ist es, wenn der Vorgesetzte zürnt, aber man lebt, wenn er milde ist."

Aus dem mittleren Reich stammen zwei Rezensionen eines Trinkliedes vom Lebensgenuß (s. S. 589), und das „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele" (S. 588f.). Beide sind dem „Prediger Salomo" verwandt, vgl. S. 587ff. Während hier das religiöse Element ganz ausgeschaltet ist, wird es von einem anderen Weisen des mittleren Reiches, Enei, stark hervorgehoben. Er betont die Pietät gegen die Mutter und die Forderung der Frömmigkeit gegen die Götter, die Hüter der Sittlichkeit. Die Lebensregeln des Schreibers Duauf an seinen Sohn Pepi aber preisen den Schreiberstand als einen königlichen Stand:

„Drum setze dein Herz hinter die Bücher und liebe sie wie eine Mutter; es gibt nichts, was darüber geht."

Zur babylonischen Weisheitsliteratur s. HAOG S. 334f.

Schon in den sumerischen Kultliedern werden Weisheitsregeln gegeben, z. B.:

„Auf das Wort deiner Mutter, wie auf das Wort des Gottes (der Göttin) magst du das Ohr richten ....
auf das Wort deines älteren Bruders wie auf das Wort eines Greises mögest du die Ohren richten!
das Herz deiner älteren Schwester kränke nicht, achte auf ihr Wort"[1].

Die HAOG S. 333f. besprochenen Weisheitsregeln CT XIII, 29f. finden sich bei Zimmern AO XIII, 1, 27ff. vollständig und verbessert übersetzt und lauten dort:[2]

(Anfang verstümmelt)

In einer Versammlung [zum] Anführer erhebe [dein Auge]!
Am Orte des Streites vermehre nicht den [Lä]rm(?)!
Im Streite dein ....
auch du zum G[uten(?)] richte empor dein [Ant]litz!
(Die 6 folgenden, z. T. verstümmelten Zeilen handeln gleichfalls z. T. noch vom richtigen Verhalten bei Streitigkeiten).
Von deinem Widersacher ....
dem, der dir Böses tut, vergilt ihm mit [G]utem!
(folgen noch einige weitere Zeilen, die vom Verhalten gegenüber dem Feinde, Widersacher und Schadenfrohen handeln; darauf eine Lücke)
Vertraue nicht [..............]
Schau auf den älteren Bruder .....
.... fürchte ....

[1]) Zimmern in Vorderasiatische Schriftdenkmäler Heft X, Nr. 204f., s. Zimmerns Mitteilung HAOG S. 335.

[2]) Nach mehreren einander gegenseitig ergänzenden Texten des Brit. Mus.; vgl. Macmillan, Rel. Texts Nr. 2 und Zimmern, ZA XXIII, 367f.; s. auch Weber, Liter. S. 309 und Ungnad bei Greßmann, Texte und Bilder S. 98f.

.... gewähre ihm Gnade!
.... ihre Lässigkeit nicht ...!
Herrisch sollst du sie nicht unterdrücken!
Wegen solcher Dinge zürnt ihm (sein) Gott,
nicht wohlgefällig ist das Šamaš, er vergilt es ihm mit Bösem.

Gib Speise zu essen, Wein zu trinken,
mit richtigem Wohlgeruch (?) versorge und ....!
Um solcher Dinge willen freut sich über ihn (sein) Gott,
wohlgefällig ist das Šamaš, er vergilt es ihm mit Gu[tem].

(Die folgenden verstümmelten 7 Zeilen handeln u. a. von der Behandlung der Magd im Hause)
heirate nicht eine Hure, die ihre Hurerei ausübt (?).

Eine Hierodule, die einem Gotte geweiht ist,
eine Buhldirne, deren Gewalt (?) reichlich ist:
aus deinem Schmerz wird sie dich nicht emporheben,
5 in deinem Streit lästert sie gegen dich.

Ehrfurcht und Unterwürfigkeit wohnen nicht bei ihr,
fürwahr, kommt sie ins Haus, so wirf sie hinaus.
Ist der Spur eines Fremden ihr Sinn zugewandt,
[wo (?)] sie in ein Haus eintritt, wird es zerstört, nicht bleibt heil (?), wer [sie] heiratet.

10 [Dem Kö]nig (untersteht) sein Großer, dem Großen du selbst,
[bew]ahrst du sein Siegel, so sei es angebunden (?).
[Öff]nest du seinen Schatz, so tritt hinein,
[wenn] ein fremdes Siegel nicht (daran) war.

15 [H]abe ohne Zahl wirst darinnen du schauen,
(aber) auf irgend etwas solches richte dein Auge nicht.
Nicht sei dein Herz angetrieben, Heimliches zu verüben,
hinterdrein doch wird die Sache kund (?) werden.

[Trug(?)] und Heimlichkeit, die du verübt, wird offen[bar] werden,
hören wird davon der Große und wird [dich zur Rechenschaft ziehen (?)]
(folgen noch einige weitere verstümmelte Zeilen; darauf eine Lücke)

Verleumde nicht, sage Schönes aus,
Böses sprich nicht, rede Gutes!
Wer verleumdet, Böses aussagt,
zur Vergeltung dafür wird Šamaš ihm nach dem Haupte trachten.

5 Mach deinen Mund nicht groß, hüte deine Lippe,
die Regungen (?) deines Innern sprich nicht alsbald(?) aus!
Wenn eilig du redest, mußt du's später bereuen(?),
auch mußt du durch Schweigen deinem Sinn Mühe machen.

Täglich huldige deinem Gotte
10 mit Opfer, Gebet, Gehörigem an Räucherwerk;
zu deinem Gotte mögest du Herzenstrieb haben,
solches ist es, was der Gottheit zukommt.

Beten, Flehen und Niederwerfen aufs Antlitz
sollst du morgens ihm darbringen, so wird deine Kraft(?) gewaltig(?) sein,
15 auch im Übermaße wirst du mit Gott Gelingen haben.

Bei deiner Lehre ersieh aus der Tafel:
(Gottes)furcht erzeugt Gutergehen,
Opfer macht das Leben reichlich lang,
auch löst Gebet die Sünde(nschuld).

20 Wer die Götter fürchtet, nicht wird dem entgehen [sein Lohn(?)].
Wer die Anunnaki fürchtet, der verlängert [seine Tage].
Mit Freund und Genossen rede nicht [Schlechtes(?)]
Gemeines rede nicht, Gutes [sprich mit ihm(?)]!

Wenn du versprochen hast, so gib es [......],
25 wenn du ermutigt hast, [so gewähre Hilfe(?)]!
[Hast du] dem Genossen [(etwas) versprochen], so gi[b es ihm],
[auch] wenn du den Freund ermutigt hast, [so gewähre ihm deine Hilfe(?)]!

[Bei] deiner Lehre [ersieh aus der Tafel:]
(Der Schluß fehlt.)

In den Texten aus Assur (Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur I, Nr. 27) findet sich ein interessantes Fragment, das zu den Weisheitssprüchen zu gehören scheint, und das Ut-na-pu-uš [sic!] - [ti] im Zusammenhang mit dem ašar balâṭi („Ort des Lebens") erwähnt.

Spr 2, 4 s. S. 326.

Spr 2, 16—19. Es ist vermutet worden[1], daß die Schilderung der weiblichen Verführerin auf der babylonischen Dichtung beruht, in der das Hinabsinken Ištars in die Unterwelt geschildert wird:

„Die da verläßt den Freund ihrer Jugend[2]
[und den Bund ihres Gottes verlassen hat],
denn zum Tode sinkt sie [nämlich ihr Haus],
zu den Rephaim (Todesschatten) führen ihre Pfade,
[zum Hause], von dem niemand, der hineingeht, wiederkehrt,
und nicht erreicht Lebenswege."

Die Warnung vor Hurerei (Spr 5, 3—6. 30; 7, 5. 10 ff.; 9, 13 ff. vgl. Sir 9, 3. 6) findet sich auch in den babylonischen Weisheitssprüchen, s. oben S. 585, 2. Stück, Z. 1—9.

Vgl. auch die Weisheitssprüche aus altbabylonischer Zeit HAOG S. 339, die dem „Herrn" das Hurenhaus verbieten.

Spr. 3, 18 u. ö. (Lebensbaum) s. S. 82. — Spr. 3, 19 f. s. S. 48 f.

Spr 5, 3—5 erinnert an die Antwort, mit der Gilgameš die Verführungskünste der Ištar in der VI. Tafel des Gilgameš-Epos zurückweist. Vgl. hierzu auch Spr 7, 27:

Weg der Unterwelt ist ihr (der Huren) Haus, der hinabführt zu des Todes Kammern.

Die Unterweltsvorstellungen der Sprüche entsprechen auch sonst der babylonischen Totenwelt; vgl. 9, 18 (*Er weiß nicht, daß daselbst Rephaim sind, und ihre Gäste in den Tiefen der Sche'ol*); 21, 6: *Wer vom Pfade der Weisen abirrt, der wird bleiben in der Gemeinde der Rephaim.*

---

[1]) Peiser, OLZ 1900, 450 f.

[2]) Tamuz heißt ḫamer ṣiḫrûtiša, der Gemahl der Jugend der Ištar.

Spr 8, 22ff., die Weisheit als Erstling der Schöpfung Gottes vgl. Hiob 40, 14 und dazu S. 9 zu Mummu. Im Uranfang, ehe die einzelnen Teile der Schöpfung da waren (das Meer, die Berge, das Ackerland, vgl. den babylonischen Text S. 8f.), entstand die Weisheit als Geschöpf Gottes. Als *Liebling zu seiner Seite* sah sie mit Entzücken den Bau der drei Weltteile (s. S. 49ff.) und die Schöpfung der Menschen.

Spr 9. Frau Weisheit und Frau Torheit, vor ihren Häusern sitzend und die Vorübergehenden anlockend, s. Winckler F III, 233—235. Frau Weisheit stellt ihre Mägde an, bewirtet die Bedürftigen, und mahnt sie, den Leichtsinn aufzugeben und den Weg der Einsicht zu gehen. Frau Torheit sitzt am Tor auf hohem Sessel und lockt zu verbotenen Genüssen (gestohlenes Wasser und heimliches Brot).

Spr 16, 33. Ist das Loswerfen ein Mißverständnis? In LXX steht nichts davon.

Spr 20, 17: das Brot des Betrugs ist im Munde süß, hinterher wird der Mund voll Säure (vgl. 10, 20).

Spr 21, 20. Aufgespeichertes Gold und Kostbarkeiten und Öl im Hause. So zu lesen. Ölkrüge fanden sich bei den Ausgrabungen als wichtiger Hausschatz.

Spr 31, 18 (Lob der Hausfrau); ähnlich Virgil, Aen. 8, 408—415.

Die biblische Spruchweisheit ist zum großen Teil nach einer literarischen Gepflogenheit auf Salomo übertragen (s. hierzu S. 489).

Aber auch andere Weisheitslehrer werden genannt. 1 Kg 5, 11 zählt eine Reihe berühmter Lehrer auf. 4 Mos 21, 27 zitiert ein Lied der Spruchdichter (mošelîm)[1].

Nach babylonischem Denken wird die göttliche Weisheit als von Urzeiten her in Tehom sitzend gedacht (vgl. S. 18). Der im Urozean wohnende Mummu ist in der Weltenlehre des Epos Enuma eliš die Emanation der göttlichen Weisheit (s. S. 9 und HAOG S. 14); bît mummi ist das babylonische Weisheitshaus. In der babylonischen Sage ist Ea, der Gott der Weisheit, der in diesem Äon dem Mummu der Urzeit entspricht, zu Oannes geworden, der den Menschen aus dem Meere emporsteigend die Weisheit vermittelt (S. 19).

Achtunddreißigstes Kapitel.

Der ‚Prediger Salomo' und das Hohelied.

Der „Prediger Salomo" ist in der vorliegenden Gestalt die polemische Bearbeitung einer pessimistisch-weltlichen Schrift im Sinne der Jahve-Religion. Die legendarische Beziehung zu Salomo wurde S. 491 besprochen.

[1]) Hier sind es nicht didaktische Dichter, sondern Spottliederdichter, vgl. Eißfeldt, Der משל im Alten Testament.

Bereits in der Psalmenliteratur begegnete uns die Dichtung des Weltschmerzes. Zu Ps 49 wurde auf ein babylonisch-sumerisches Klagelied hingewiesen, dessen königlicher Sänger sich im hohen Alter in der Welt umsieht und alles „schlimm, sehr schlimm" findet. Alle Versuche, durch Verbindung mit der Gottheit ein besseres Los zu bekommen, scheinen vergeblich:

„Was einem selbst gut erscheint, das ist bei Gott schlecht,
was einem verächtlich erscheint, das ist bei seinem Gotte gut".

Unter den von Ebeling veröffentlichten Texten aus Assur (III, Nr. 119) findet sich die Klage eines geplagten verbitterten Mannes.

Ebeling teilt mir auf einer Feldpostkarte vom 2. 11. 1915 über diesen Text, zu dem ein Duplikat-Fragment bereits in Reisners Texten veröffentlicht war, folgendes mit:

In dem Texte haben wir ein Gespräch zwischen einem Herrn und seinem Knechte vor uns. Das Schema ist folgendes:

Herr: Knecht, gehorche mir!
Knecht: Ja, mein Herr, ja!
Herr: ich will .... (nun folgt die Tätigkeit: essen, trinken, ein Weib lieben, auf Beute ausgehen, zum Könige fahren, Hilfe bringen).
Knecht: tue es, denn .... (folgt Begründung des Nutzens).
Herr: Nein, ich will nicht .... (wie oben)
Knecht: tue es nicht, denn .... (folgt Begründung wie oben).

Es ergibt sich also, daß jede Betätigungsart des Menschen bedenklich ist. In dieser Art wird Weibesliebe, Essen und Trinken, Gottesfurcht und Treue gegen den König behandelt, wobei stark pessimistische Ansichten zu Tage treten; z. B. wird von Gott dem Sinne nach gesagt: „je mehr er hat, je mehr er will, nie schweigen seine Wünsche still" — vom Weibe, es sei ein gezückter Dolch, der dem Manne den Hals abschneidet usw. Am Schlusse fragt dann auch der Herr: „Was ist denn nun gut?", worauf die Antwort lautet: „meinen Hals, deinen Hals zerbrechen, in den Fluß werfen!"

Auch in Ägypten finden sich Zeugnisse pessimistischer Art. So warnt Amenemhet I. (um 2000 v. Chr.)[1] seinen Sohn vor Vertrauensseligkeit gegenüber den Menschen. Der König hat in gefahrvoller Zeit die Erfahrung gemacht, daß die Menschen undankbar und heimtückisch sind. Er hat alle Hoffnung auf ein glückliches Leben aufgegeben:

„Liebe keinen Bruder, kenne keinen Freund".

Voll tiefer Gedanken ist das bei der Spruchweisheit bereits erwähnte Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele aus dem mittleren Reich[2]. Der Unglückliche klagt das Leben und seinen Jammer an und will in den Tod gehen. Er findet die Menschen, wie Amenemhet I., treulos und undankbar. Während jener es auf Grund persönlicher böser Erfahrungen sagt, wird hier die Überzeugung verallgemeinert und beklagt vom Standpunkte eines guten Menschen, der eine sittliche Weltordnung fordert. Auch an den Göttern ist er irre geworden. Pyramiden und Opfer haben keinen Zweck:

---

[1]) Erman und Krebs, Aus den Papyri der Kgl. Museen S. 43ff.
[2]) Erman und Krebs, l. c. S. 54ff.

„Der Tod steht heute vor mir,
wie wenn ein Kranker gesund wird,
wie wenn man ausgeht nach der Krankheit.
Der Tod steht heute vor mir,
wie der Geruch der Myrrhen,
wie wenn man am windigen Tage unter dem Segel sitzt.
Der Tod steht heute vor mir,
wie jemand sein Haus wiederzusehen wünscht,
wenn er viele Jahre in Gefangenschaft gewesen ist."

Hierher gehört auch das merkwürdige Lied, das die Ägypter der Zeit des Königs Entef aus dem mittleren Reiche zuschreiben, und das einen Typus gebildet hat, den Herodot 2, 79 als Maneros-Lied vorfand, und den er als Trink- und Volkslied auffaßte[1]:

„Wie wohl ist diesem guten Fürsten!
Das gute Geschick ist erfüllt.
Die Körper gehen vorüber, und andere bleiben zurück
seit der Zeit der Vorfahren.
Die Götter, die gewesen sind,
ruhen in ihren Pyramiden,
ebenso die Edlen und Weisen,
begraben in ihren Pyramiden.
Die da Häuser bauten, deren Stätte ist nicht mehr,
du siehst, was aus ihnen geworden ist.
Ich hörte die Worte des Imhotep und des Hardedef,
die da sprachen in ihren Sprüchen beide:
Sieh, jene Wohnungen, ihre Mauern zerfallen,
ihre Stätte ist nicht mehr,
Sie sind, als ob sie nie gewesen wären!
Niemand kommt von dort, der uns sage, was aus ihnen wurde,
der uns sage, wie es ihnen geht, der unser Herz stärke,
bis daß ihr naht dem Orte, wohin sie gegangen sind.
Mit frohem Herzen vergiß nicht, herrlich zu leben,
und folge deinem Herzen, so lange du lebst!
Leg Myrrhen auf dein Haupt, kleide dich in feines Linnen,
salbe dich mit den echten Wunderdingen Gottes!
Schmück dich, so schön du kannst
und laß dein Herz nicht sinken.
Folg deinem Herzen und deinen Freuden,
solange du auf Erden lebst.
Bekümmre dein Herz nicht,
bis daß kommt zu dir der Tag jener Klage.
Doch der, dessen Herz stille steht, hört ihre Klage nicht,
und der, der im Grabe liegt, nimmt ihre Trauer nicht an.
Mit strahlendem Gesicht feire einen frohen Tag
und ruhe nicht an ihm;
denn niemand nimmt seine Güter mit sich,
ja, niemand kehrt wieder, der dahingegangen ist".

Die pessimistische Weltanschauung schlägt leicht, wie im „Prediger" so auch bei babylonischen und ägyptischen Weisen, in epikuräische Weisheit um, die zum Genuß des Lebens mahnt, ehe die Rosen verblühen.

---

[1]) Eine Version stammt aus dem mittleren Reiche (Londoner Liederhandschrift), aus der 18. Dynastie, die jüngere aus dem Grabe des Priesters Neferhotep um 1300, s. Schneider, Denken der Ägypter S. 180ff.

In einem Fragment einer Rezension des Gilgameš-Epos heißt es[1]:

„Gilgameš, warum rennst du herum?
Das Leben, das du suchst, wirst du doch nicht finden.
Als die Götter die Menschen schufen,
haben sie den Tod den Menschen auferlegt,
und behielten das Leben in ihren Händen.
Du, Gilgameš, sättige deinen Leib,
Tag und Nacht freu du dich,
täglich mach ein Freudenfest;
Tag und Nacht sei ausgelassen und vergnügt.
Sauber mögen deine Kleider sein,
rein sei dein Kopf und wasche dich mit Wasser.
Schau auf den Kleinen, den deine Hand ergreift,
das Weib freue sich in deinem Schoße."

Der Schluß klingt teilweise wörtlich zusammen mit Pred Sal 9, 7f.:

Geh hin fröhlich, iß und trink und wisse, daß deine Werke Gott wohlgefallen. Alle Zeit laß dein Kleid weiß sein und das Öl laß deinem Haupte nimmermehr gebrechen. Genieße des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du dein eitles (d. h. flüchtiges) Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat[2].

Arrian, Anab. II, 5 erzählt, in der Nähe von Tarsus in der von Sardanapal (Sanherib?) erbauten Stadt Anchiale stehe das Grabmal des Königs, oben darauf stehe der König, die Hände wie zum Klatschen ineinanderschlagend, und darauf befinde sich folgende assyrische Inschrift:

Sardanapal, Anacyndakaros' Sohn, hat an einem Tage Tarsus und Anchiale gegründet. Du aber, Fremdling, iß und trink und scherze. Denn das Übrige, was Menschen haben, ist nicht soviel wert (auf den Schall anspielend, der beim Zusammenschlagen der Hände entsteht)[3].

Auch in Ägypten finden sich derartige libertinistische Äußerungen. Aus der Mitte des 3. Jahrtausends soll das merkwürdige Trinklied stammen, das zum Gaudeamus ermahnt[4]:

„Die Leiber gehen dahin seit der Zeit des Gottes
und Junge kommen an ihre Stelle.
Die Sonne zeigt sich am Morgen,
und die Abendsonne geht unter im Westen,
und die Männer erzeugen,
die Weiber empfangen,
und jede Nase atmet Luft —
aber alles was sie erzeugen,
morgens geht es schon dahin.

---

[1]) s. Meißner MVAG 1902, 1ff.

[2]) Daß dieses Wort unter Umständen mit der innigsten, praktischen Frömmigkeit vereinbar ist, beweist Luther, der es in seiner Schrift „Von den guten Werken" als ihm aus dem Herzen gesprochen zitiert, s. Brieger, Die Reformation S. 107 f.

[3]) Nach Aristobul bei Strabo schlägt er ein Schnippchen. Arrian bemerkt, daß das Wort „scherzen" (παῖζε) in dem assyrischen Worte der Inschrift „leichtfertiger" gelautet habe, s. Motivreg. u. צחק; Kallisthenes übersetzt es mit ὄχευε, Plutarch ἀφροδισίαζε. Nach Plutarch, De Alex. virt. 2, 3 lautete die Inschrift: „Iß, trink, genieße Liebe; das übrige ist nichts!" Vgl. Streck, VAB VII, 1, S. CDff.

[4]) Stern, Ägypt. Zeitschr. 1873, 58—63; 72—73; Maspero, Études égypt. I, S. 172ff.

Feiere den frohen Tag. . . . .
Setze Gesang und Musik vor dich.
Kehre allem Traurigen den Rücken
und gedenke an die Freude,
bis daß kommt jener Tag, an dem man verscheidet . . . .“

Auf einer Stele[1] des Britischen Museums ruft eine verstorbene Frau ihrem Gatten zu:

„O mein Bruder, mein Gemahl, höre nicht auf zu essen und zu trinken und den Becher der Freude bis auf die Neige zu lehren, die Liebe der Frauen zu genießen und Feste zu feiern. Diene täglich deinen Begierden, gönne der Sorge keinen Raum in deinem Herzen, so lange du lebst auf Erden. Denn was die Amenti betrifft, so ist das Land des Schlummers und der Finsternis eine Wohnung der Trauer für die, die dort weilen. Sie schlafen in ihren körperlosen Gestalten, sie wachen nie wieder auf, ihre Brüder zu sehen, sie erkennen weder Vater noch Mutter, ihr Herz ist gleichgültig gegen Weib und Kind. Auf Erden genießet ein jeder das Wasser des Lebens, ich aber leide Durst. Das Wasser kommt zu dem, der auf Erden weilet, ich aber dürste nach dem Wasser, das mir nahe ist. Ich weiß nicht, wo ich bin, seit ich an diesen Ort kam. Ich schmachte nach den Wassern, die an mir vorüberfließen. Ich weine nach dem Luftzuge am Ufer des Flusses, daß er mein Herz in seinem Kummer laben möge. Denn der Name des Gottes, der hier herrscht, ist ‚Vollkommener Tod‘. Er ruft einen jeden und alle Menschen kommen, seine Gebote zu erfüllen, und nahen sich ihm zitternd vor Furcht. Er macht keinen Unterschied zwischen Göttern und Menschen, vor ihm sind die Großen den Kleinen gleich. Man scheut sich, ihn anzurufen, denn er erhört kein Gebet. Niemand kommt ihn anzubeten, denn er ist denen, die ihn verehren, nicht gütig, er achtet nicht auf die Opfer, die ihm dargebracht werden.“

In 1001 Nacht III, 76 (Recl.) findet sich folgendes Klagelied:

„Nimm aus der Welt dir Proviant, dieweil du von hinnen mußt,
denn wisse, der Tod steigt sicher zu dir herab.
Dein irdisches Gut ist Verblendung und Kummer,
dein irdisches Leben ein nichtig Bemühen.
Ein fahrender Rastort dünkt mich die Welt;
der am Abend sein Kamel lockt, daß es kniet,
am Morgen muß er von hinnen.“

Pred 4, 5: *der Tor müht sich ab und verzehrt sein eigenes Fleisch*; *besser eine Hand voll Ruhe, als zwei Fäuste voll Mühe und Streben nach Wind.* Diesen Sinn fordert der Gegensatz.

Pred 7, 10: *Weisheit ist gut mit Erbbesitz*, d. h. wenn man zugleich reich ist. Ähnlicher Sinn liegt in der scherzhaften alten Klosterinschrift, die bettelnde Landsknechte abweist:

„qui nil habet in nummis,
was hilft's dem, wenn er frumb ist“.

Pred 7, 19; 10, 5 s. S. 339. 419 Anm. 1. — Pred 11, 5 s. S. 54.

Pred 12, 5 bêt ʿolâm „Haus der Ewigkeit“ = Grab, wie im Assyrischen auf den Backsteinen Sanheribs aus Assur, s. HAOG S. 320. Noch heute heißt der jüdische Friedhof bêt ʿolâm. Nach Ges. Buhl[15] 566[a] zu עולם ist der Ausdruck für Grab auch im Palmyrenischen und Punischen bezeugt.

---

[1]) Sharpe, Egyptian Inscr. I, 4, vgl. Wiedemann, Religion der Ägypter S. 56.

Das Hohelied.

In der vorliegenden Gestalt ist das Hohelied, wie die Überschrift zeigt (šîr haššîrîm), als einheitliches Ganze gemeint ohne Rücksicht auf literarische Entstehung. Die allegorisch-messianische Deutung (in der christlichen Kirche seit Origenes, im Mittelalter ist das Buch Kern und Stern der Mystik) läßt sich weder literarisch noch inhaltlich rechtfertigen, wohl aber würde sie religiös verständlich, wenn sich nachweisen ließe, daß die Synagoge in dem Hochzeitsliede Motive der Erlösererwartung erkannt (ähnlich verhält es sich mit dem Hochzeitslied Psalm 45) und so die Dichtung als Ausdruck der Messiashoffnung, der Hoffnung inniger Verbindung Gottes mit der Gemeinde aufgefaßt hat. In der jüdischen Auffassung gab es zwei Strömungen: den einen galt das Lied als weltliche Dichtung, den andern als קודש קדשים („das allerheiligste Buch", so schon Mischna Jadaim 3, 4—5).. Zu HL 1, 5f.; 2, 5ff.; 5, 6ff.; 6, 1f. s. Erbt, Die Hebräer S. 196ff., wo wichtige Winke für das Verständnis des mythischen Stiles gegeben sind.

HL 1, 5. *Zelte der Kedar und Zeltdecken der Salamier* (nicht Salomos), das in den nabatäischen Inschriften (Euting, Nab. Inschrift. 2) genannte Brudervolk der Nabatäer, s. Winckler F II, 545ff. und vgl. Abb. 263.

HL 3, 9—10. Salomo baut sich einen Palast (אפדן appadân, s. Delitzsch, Assyr. Handw. 115, nicht אפריון „Sänfte):

> *Einen Palast hat sich der König Salomo gebaut aus Bäumen des Libanon,*
> *seine Säulen hat er gemacht aus Silber (versilbert),*
> *seine Deckenlage aus Gold (vergoldet),*
> *seine Teppiche aus Purpur,*
> *sein Inneres ist geschnitzt aus Elfenbein.*

Hierzu vgl. die Erklärungen und Illustrierungen Wincklers nach den assyrisch-babylonischen Inschriften vom Palastbau des Königs F. III, S. 236—238.

HL 6, 4.10 statt נדגלות ist vielleicht Nergalôt zu lesen, neben Morgenröte, Sonne und Mond bezeichnete es dann die „Zwillinge". Das Epitheton „furchtbar" stimmt zu ihrer Verbindung mit Ninib und Nergal[1].

HL 6, 10 s. S. 568. — HL 8, 9f. zu dem ursprünglichen Sinn des zitierten erotischen Liedes s. Winckler F. III, S. 238—240.

Neununddreißigstes Kapitel.

Jesaia.

Jes 1, 20 s. S. 97.

Jes 1, 29; 17, 10 (נְעֲמָנִים) sind Adonisgärtchen erwähnt (s. Kittel, Gesch Isr. II, S 218 und Gesenius-Buhl s. v. נעמן, unten S. 648, Abb. 306), die den Tamuzkult in der Volksreligion bezeugen (S. 613. 634. 647f.). Der S. 576 zitierte Text IV R 27, 1 erklärt die Sitte der verwelkenden Gärtchen. Vgl. Motivreg. u. נעם.

Jes 2, 2 vgl. Mi 4, 1. Zum Ṣion als Berg Gottes und Mittelpunkt der Welt s. S. 467.

Jes 2, 10: *geh in eine Felsspalte* (Höhle) s. Winckler, Altt. Untersuchungen S. 175f.

---

[1]) s. Winckler F. I 293, Jensen, Kosm. 64 und vgl. HAOG S. 95f.

Jes 3, 1ff. Schilderung der Fluchzeit: alle politisch und religiös Regierenden sind fort, u. a. auch alle Handwerker (חכם חרשים); ein Freund mißhandelt den andern, Kinder fahren gegen Greise, Geringe gegen Vornehme auf. Man vergleiche die feststehenden Motive der Fluchzeit in den ägyptischen und babylonischen Prophezeiungen HAOG S. 214 ff.

3, 6a—8 wird so zu verstehen sein: Der Bruder packt den Bruder und spricht: in deinem Hause sind noch Kleider (beachte v. 7 die Antwort: in



Abb. 264: Altbabylonischer Goldschmuck (im Besitz von Frau Dr. Hahn in Berlin).

meinem Hause), d. h. du bist kein Sklave, kein Gefangener, nicht nackt wie wir, du kannst mit uns teilen; darum sei unser Gebieter, das Reich (ממשלה zu lesen) sei dir untertan.

Jes 3, 16 s. Abb. 264 und 265. — Jes 4, 2 s. S. 599, Anm. 6. 613.

Jes 5, 1 s. Motivregister u. קרן. — Jes 5, 14 s. S. 107.

Jes 5, 18 Stricke aus Rinderhaut und Seile aus Kuhfell (עגלה), s. Winckler F. III, 216f.

Jes 6, 1ff. Die Berufungs-Vision des Jesaia im Todesjahre des Uzzijahu, im Gründungsjahre Roms. Zum Tempel und Thronsaal Gottes s. S. 55 und S. 487. Seraphim wird ein allgemeiner Ausdruck für die himmlischen Genien sein wie Kerubim (s. S. 99f.).

Nach II R 54, 76cd führt im Westland Nergal den Namen šarrab(p)u. Der Name ist derselbe, nicht aber die Sache.

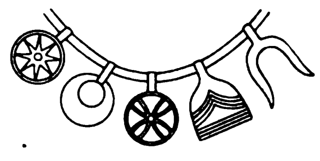


Abb. 265: Assyrisches Halsband auf einem Relief (Layard, Niniveh und seine Überreste, Fig. 78).

Jes 7, 11: *Zeichen aus der Unterwelt oder aus der Höhe*, vgl. 8, 21, wo ein ähnlicher Sinn zugrunde liegt.[1] In dem von King, Cat. Nr. 38 mitgeteilten Prisma-Fragment Asarhaddons wird erzählt, daß bei der Zerstörung Babylons durch Sanherib „böse Zeichen im Himmel und auf Erden geschahen".

---

[1]) 57, 9[b] ist anderer Art, s. S. 610 z. St.

Die messianische Trilogie des Jesaia.

Eine Übersicht über die Zusammenhänge der altorientalischen und der biblischen Erlösererwartung und ihrer Mythologisierung habe ich zuerst in Ferienkursen in Berlin 1902 und 1904 gegeben, sodann kurz zusammenfassend in meiner Habilitationsvorlesung in Leipzig (1. März 1905). Ein Referat über das Thema findet sich im Dresdener Journal vom 17. und 24. März 1905. In meiner Besprechung von Cheynes Bible Problems in der Zeitschrift Hibbert Journal IV, i, 217ff. (Okt. 1905) sind die Grundgedanken wiedergegeben. Vgl. S. 269 u. S. 600 (zu Sellin).

Greßmanns Buch, Der Ursprung der isr.-jüdischen Eschatologie, verwertet nur einen kleinen Teil des zu Gebote stehenden Materials und leidet an Mangel an Kenntnis der großen Zusammenhänge der mythologischen Motivreihen und ihrer stilistischen Verwendung für die Symbolisierung der Erlösererwartungslehre.

Jes 7, 13—17; 9, 1—6; 11, 1—10.

I. Jesaia bietet dem Könige Ahas in der Not des syrischen Krieges[1] ein Zeichen der Rettung an und sagt in ekstatischer orakelhafter Rede:

Siehe das ‚junge Weib' ist schwanger, sie wird einen Sohn gebären.
und wird seinen Namen Immanuel („Gott mit uns") nennen.
Milch und Honig wird er essen,
wenn er weiß, das Schlechte zu verwerfen und das Gute zu erwählen.



Abb. 266: Zeus von der Ziege Amalthea genährt(?). Fund aus Knossos. 14. Jahrh. v. Chr. (Musée de Candie).

Das Wort vom *Milch und Honigessen* ist schon von einem hebräischen Erklärer, der v. 21f. redet, mißverstanden worden: zu dieser Zeit werde die Kultur vernichtet sein. Im Sinne der orientalischen messianischen Sprechweise hat es einen doppelten Sinn:

1. Der Knabe wird in seiner Kindheit in der Wildnis sein, unter Hirten aufgezogen werden, wie alle Träger der Errettererwartung (s. HAOG 211 ff,) wie z. B. auch im Liede Mosis 5 Mos 32, 10ff. (S. 408), und wird *Milch und Honig essen*.

2. *Milch und Honig* ist Stichwort und Symbol für das erwartete goldene Zeitalter, wie *Weinstock und Feigenbaum* Mi 4, 4; Sach 3, 10[2].

---

[1]) Pekaḫ ist 7, 1 vielleicht irrtümlich nachträglich eingesetzt. Ahas und Ephraim waren damals assyrerfreundlich im Gegensatz zu Damaskus. Vgl. zur politischen Situation 7, 2—3. Winckler KAT[3] 263f. 7, 2 ist dann zu übersetzen: *die Aramäer lagen* (d. h. sind zu Felde gezogen) *gegen* (על) Ephraim. Deshalb zittert Ahas.

[2]) s. zu dieser kosmischen Symbolsprache Reg. u. Motivregister. Das *Land, wo Milch und Honig fließt*, 2 Mos 3, 8; 33, 3 ist das Land, das im dynamischen Sinne die vollendete Welt darstellt, wo Gott König ist. Die arabische Benennung der beiden Quellen am Nahr el Kelb am Libanon als Milch- und Honigquelle hängt vielleicht damit zusammen, daß der Libanon als Gottesberg, wie bei den Juden, angesehen wurde („der Libanon ein Sohn, der Ṣion ein Enkel des Sinai", s. Jakob, Pentateuch S. 160 vgl. 26f.). Vgl. auch den Milch- und Honigstrom des Dionysos (S. 355) und in den Märchen, z. B. bei Sklarek, Ungar. Märchen Nr. 9. Auch HL 4, 11: „*Honig und Milch ist unter deiner Zunge*" liegt die hieratische Redensart vor. Wenn die alte Kirche den Neophyten Milch und Honig reichte (lactis et mellis degustatio, s. Anrich, Mysterien 216ff.), so kannte sie den hieratischen Sinn und deutete ihn christlich um. Auch in den Mysterien des Mithras wurde nach dem Zeugnis des Porphyrius Milch und Honig verwendet. Vgl. weiter S. 595[1].

Den gleichen Doppelsinn hat Milch und Honig in der Sage vom irdisch gewordenen Jupiter-Zeus auf Kreta, der als verfolgtes Kind von der Milch der Ziege Amalthea (aus deren Hörnern Nektar und Ambrosia fließt, s. Abb. 266) und vom Honig der Kureten ernährt wurde[1].

Die entscheidende Zeit bricht an, *wenn der Knabe weiß, das Schlechte zu verwerfen und das Gute zu erwählen.* Die psychologische Methode greift fehl, wenn sie nach Beobachtungen der modernen Kindererziehung erklärt: „wenn er zwei bis drei Jahre alt ist"[2]. Es bedeutet vielmehr im Sinne



Abb. 267: Die Hathorkuh mit dem saugenden Osiris bez. Horus (bez. dem jungen als Horus geltenden Königskinde). Aus Naville, The XIth Dynasty temple.

[1]) Virgil, Georgica 4, 151. Zu Milch und Honig als Nährmittel des Götterkindes (auch Dionysos) s. die Belege bei Gruppe, Griech. Mythol. 819. 824—26. Im Märchen vom Marienkind, Grimm Nr. 3, ißt das Kind im Himmel Zuckerbrot und süße Milch. Zu Butter und Honig vgl. auch Hi 20, 17. — Vgl. zu Milch und Honig Usener im Rhein. Mus. LVII (1902), S. 177 ff. — Babylonisch findet sich oft die mystische Verbindung von Butter (ḫimêtu, Dickmilch) und Honig in den Ritualtafeln und bei der Weihe von Götterbildern (IV R 25, 51a, s. Zimmern Beitr. S. 139, Anm. 2, KAT[3] S. 526, Anm. 5; ib. 30 f. a führt Ea den Menschen zu Milch und Honig; vgl. auch IV R 18, Nr. 3, col. I, 12/13).

[2]) Jes 8, 4 redet von solchem Kindesalter im pädagogischen Sinne: wenn es noch nicht „Vater und Mutter" sagen kann. Duhm hat übrigens im Kommentar z. St. die richtige Ahnung: „vielleicht nimmt der Verfasser an, daß der Knabe eine besondere eschatologische Größe sei, etwa der Messias, über dessen Jugendgeschichte er durch Exegese eine interessante Einzelheit gefunden zu haben glaubt". Aber nicht um Exegese handelt es sich, sondern um Orakelsprache, die mit den Motiven der Erlösererwartung arbeitet. — Wenn man an ein bestimmtes Alter denken will, so würde man unter römischen Verhältnissen an den Zeitpunkt denken, an dem der Knabe

der eschatologischen Orakelsprache: wenn er wehrfähig ist, wenn der Held weiß, wofür es zu kämpfen gilt (in demselben Sinne ist der Ausdruck 5 Mos 1, 39 gebraucht); dann wird er auftreten und die Segenszeit wird anbrechen.

In den mythologisierten Erzählungen vom Heilbringer handelt es sich um die Zeit, in der der Held zum Schwerte greift. Theseus (Plutarch, Theseus cp. 3) zieht das verborgen gehaltene Schwert unter dem Stein hervor, „als sein Arm stark wurde". Von dem Wunderkinde, dessen Geburt in der 4. Ekloge des Virgil (s. S. 599f.) angekündigt wird, erwartet man, daß es als neuer Achilles gegen Troja gesendet wird, d. h., daß mit ihm die Notzeit ein Ende haben und ein neues Zeitalter anbrechen wird.

Zu dem Wunderkind gehört die vom himmlischen Geheimnis umgebene Mutter. *‚Das junge Weib' wird einen Sohn gebären*[1]. Es ist an sich nicht unmöglich, daß der Prophet an eine bestimmte Frauengestalt gedacht hat, etwa an eine Prinzessin des königlichen Hauses, mit der die Davidshoffnung verbunden war. Die ergänzende Weissagung des Micha, des Zeitgenossen des Jesaias, macht es aber wahrscheinlich, daß er zugleich der Idee nach an die Personifikation von Ṣion (vgl. Sach 9, 9 *Tochter Ṣions, Tochter Jerusalems*) gedacht hat. Micha, der an Jesaias anknüpft, sieht 4, 10 Ṣion *wie eine Gebärende,* die vertrieben wird und dann die Rettung erfährt; Mi 5, 2f. heißt es dann weiter[2]: *er wird Israel preisgeben bis zur Zeit, daß die Gebärerin geboren hat .... dann wird er* (der Sohn der Messiasmutter) *weiden in der Kraft Jahves und groß dastehen bis an das Ende der Erde, und er wird der Friede sein.* Micha bestätigt, was Jes 7, 14f. sagt.



Abb. 268: Muttergöttin mit Kind. In Babylon gefunden. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon, S. 272, Abb. 204.



Abb. 269: Ištar mit Kind. Berliner Museum V A. Nr. 2408.

die toga virilis erhält, bei den Juden an das 12. Jahr, in dem der Knabe „Gesetzesknabe" wird. Ein christlicher Proselyt aus Galizien sagte mir, daß nach dem Talmud noch jetzt der Knabe mit dem 13. Jahre als selbstverantwortlich gilt, bis zum 12. Jahre trägt der Vater die Sünde des Sohnes. — Zur Tatkraft des volljährigen Helden (Yima) s. auch S. 69, Absatz 43.

[1]) Daß ʿalmah allgemein das junge Weib (puella nubilis) bezeichnet, ohne Rücksicht auf die Jungfräulichkeit, kommt hier nicht in Betracht. Der mythische virgo-Begriff ist nicht physiologisch. Der Urtypus ist die himmlische Virgo am Tierkreis, das „himmlische Weib", das in der mythischen Sprache von Offbg Joh 12 (welche Stelle man sich immer als Parallele zur messianischen Weissagung vergegenwärtigen kann) den Christus gebiert, der in die Wüste flieht und dann als Drachentöter und Bringer des goldenen Zeitalters auftritt, s. BNT 34 ff. und zu Jes 7 BNT 47 und mit Beziehung hierauf (auch zu 9, 1—6; 11, 1—10) Sellin, Die isr.-jüdische Heilandserwartung S. 25ff. Erbt, die Hebräer, S. 141 sieht in ʿalmah den Titel der Königin (Gegensatz: gebîrâh, Königinmutter).

[2]) 4, 10 u. 5, 2f. gehören zwar nicht literarisch, aber doch dem Sinne nach zusammen.

Ein Gegenstück zu der Erwartung des Messiaskindes in Jes 7, 14f., das zugleich das jüdische Verständnis für die kosmisch-kalendarische Symbolik zeigt, findet sich im „Testament des Joseph" cp. 19[1]:

„Und ich sahe, daß aus Juda eine Jungfrau geboren wurde, die ein Gewand aus Byssus trug, und aus ihr ging ein unbeflecktes Lamm hervor, und zu seiner Linken wie ein Löwe und alle wilden Tiere bestürmten es, und das Lamm besiegte sie. Und



Steinfigur mit Bronzeaufsatz — Bronzefigur

Abb. 270 u. 271: Isis mit Kind. Originale im Besitze des Verfassers.

es freuten sich darüber die Engel und die Menschen und die ganze Erde. Dieses aber wird zu seiner Zeit geschehen in den letzten Tagen. Bewahrt die Gebote des Herrn und ehrt Juda und Levi, denn aus ihnen wird aufgehen das Lamm Gottes, welches durch Gnade alle Heiden und Israel rettet. Denn sein Königreich wird ein ewiges Königreich sein, welches nicht vergehen wird[2]."

[1]) Die aramäische Variante bei Kautzsch, Pseudepigr. 502 hat interessante mythologische Motive.

[2]) s. BNT 18 und vgl. zum Lamm die Bildersprache der Offbg Joh 12 1ff., die

Die Bezeichnung der Messiasmutter als virgo steht kalendermythologisch im Zusammenhang mit der himmlischen virgo am Tierkreis, die ihrerseits wieder als Entsprechung der planetarischen Erscheinung der Venus-Virgo gilt[1].

Als virgo am Tierkreis wird die Himmelskönigin und Muttergöttin entweder mit der Ähre (Spica Hauptstern der virgo) oder mit dem Kinde gesehen. Da für die israelitischen Schriftsteller der Zusammenhang der Ähre mit Ištar-Venus erwiesen scheint (s. zum Ištar-Stile der Ruth S. 435 und zu Šibboleth-Sibylle S. 430), kann auch die Verbindung der himmlischen virgo mit dem Kinde bekannt gewesen sein. Ein altes babylonisches Bild der Muttergöttin mit dem Kinde ist HAOG S. 113, Abb. 90 gegeben, vgl. Abb. 267. 270f. u. 272 (Hathor mit dem Kinde) und Abb. 268f. (Ištar bez. die babylonische Muttergöttin mit dem Kinde). Die große Einleitung des Abu Ma'šar, die eine Beschreibung der babylonischen Sphära etwa aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung wiedergibt (s. die Übersetzung bei Boll, Sphaera 513), sagt:

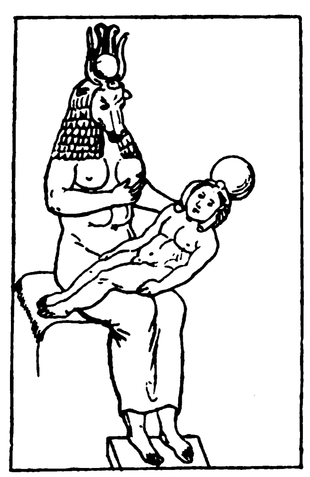


Abb. 272: Hathor, den Osirisknaben säugend.

„In ihrem (der virgo) ersten Dekan steigt ein Mädchen auf, das Teukros der Babylonier Isis nennt; sie ist eine hübsche reine Jungfrau mit langem Haar und schön von Angesicht; sie hat zwei Ähren in der Hand (vgl. S. 430) und sitzt auf einem Thron, worauf Polster liegen; sie wartet einen kleinen Knaben und gibt ihm Brühe zu essen an einem Ort, der Atrium heißt; diesen Knaben nennen einige Völker Isū (aramäische Form des Namens Jesu), d. i. Jesus."

In demselben Sinne heißt in den Eleusinien Demeter, die Mutter des Jahrgottes und Heilbringers Dionysos, ἱερὰ παρθένος, und in der Tempelinschrift zu Sais (Plato, Procl. in Tim. I, 30) „Mutter der Sonne". Die göttliche Mutter des Dusares, der nabatäischen Tamuz-Adonis-Gestalt, heißt in ihren Manifestationen im χάαβος, der ein Gegenstück zur mekkanischen Kaaba bildet, nach Epiphanius παρθένος (Epiphanius fügt hinzu: τουτ' ἔστιν Κορη)[2]. Dasselbe gilt von Isis, der Mutter des Horusknaben. In der oben zitierten Stelle ist sie bereits bei Teukros, dem Babylonier, durch Maria und Jesus ersetzt[3]. Die altkirchliche Kalendersymbolik hat die Verbindung der Messiasmutter mit dem Sternbilde der Jungfrau wieder aufgenommen. Die Himmelfahrt der Maria (10. Aug.) ist auf den Tag des heliakischen Untergangs der Virgo (bez. Spica) gesetzt worden und der Geburtstag der Maria (8. September) auf den Tag ihres heliakischen Aufgangs.

II. Jes 9, 5ff. sieht die Geburt des Messiaskindes nach schwerer Notzeit:

---

im kosmisch-astralen Lamm (ἀρνίον mit 7 Hörnern und 10 Augen) den Messias der Endzeit sieht. Das himmlische ἀρνίον (der Widder am Tierkreis) ist astronomisch das Gegenbild der virgo. Wenn die virgo untergeht, geht der Widder auf.

[1]) s. HAOG S. 112f. [2]) s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 126.

[3]) Zu Horus-Isis und Jesus-Maria s. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen S. 130. Zur Einsetzung der Maria für die himmlische Virgo und das ihr entsprechende Sonnenweib in Offbg 12 s. auch das kalendarische Relief an Notre Dame in Paris, das in meinem Artikel Sterne in Roschers Lexikon der Mythol. IV, Sp. 1496 wiedergegeben und besprochen ist.

Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben,
und er trägt die misrah auf seiner Schulter.

Durch 7 Namen wird er charakterisiert und als neuer David gepriesen, der Friede ohne Ende bringt. Das nur hier vorkommende Wort misrah muß in v. 5 ein Requisit der Investitur des Königs bedeuten und dann (übertragen) v. 6 die Herrschaft selbst. Was bedeutet es?

Jes 22, 20ff. wird Eljakim (= Jojakim vgl. S. 539) investiert. Er erhält neben dem Leibrock und dem Gürtel des königlichen Hausministers den *Schlüssel* (maphteaḫ) *des Hauses David, daß, wenn er öffnet, niemand verschließen, wenn er verschließt, niemand öffnen soll,* und den Ehrennamen *Vater* des Landes (wie Joseph 1 Mos 45, 8)[1]. Gehört der „Schlüssel des Hauses David" der gleichen Symbolik an, der unser Kammerherrenschlüssel seinen Ursprung verdankt? Wurde er auf der Schulter getragen, wie jetzt an der Hüfte? Dann könnte das Herrschaftszeichen *auf der Schulter* 9, 5 hier seine Erklärung finden. Auf der Statue des Lugalkisalsi ist ein Stern auf die Schulter des Königs eingezeichnet (s. S. 478, Anm. 2). Es liegt aber näher, an den Königsmantel zu denken, den der Bringer der neuen Zeit im Sinne des Weltenmantels trägt[2].

III. Jes 11, 1—10. Aus dem Baumstumpf Isai schlägt ein Reis aus und ein Zweig (neṣer) bricht aus seiner Wurzel hervor (vgl. v. 10). Auf ihm ruht der 7fache Geist Jahves[3]. Er wird nicht König genannt, aber als gerechter Richter wird er sich der Elenden annehmen und die Gewalttätigen „mit dem Stabe seines Mundes" schlagen[4].

In neṣer steckt das nṣr-Motiv, das den Weltenfrühling anzeigt, s. S. 274 und das auch den Sektierernamen Naṣarener[5] und Noṣairier zugrunde liegt. Es ist der Sache und Bedeutung nach identisch mit ṣemaḫ (4, 2 s. S. 613 zu Jer 23, 3—6)[6]. Die Stelle wird im Talmud j. Berach. 5, 1 und im Midrasch Tillim 70 messianisch gedeutet.

Pausanias erzählt I, 27, 2 von einem Ölbaum im Tempel der Polias, der bei der Eroberung durch die Meder verbrannte, aber am selben Tage als Siegeszeichen für die Göttin beim Kampf gegen zwei Ellen hoch emporgewachsen ist. Vgl. ferner Herod. 8, 55; Dionys. 14, 4.

Der Friede der messianischen Zeit wird auch die Tierwelt erfassen[7]. Das gleiche eschatologische Bild findet sich in der bereits S. 596 erwähnten Ekloge des

---

[1]) Außerdem soll er als Nagel an einem festen Orte eingeschlagen werden und soll ein Ehrenthron für seines Vaters Haus werden. Ist beim Nagel an den Nagel zu denken, der als Zeichen des neuen Jahres bei den Babyloniern in die Tempelwand geschlagen wird (s. S. 421)? Dann würde vom Tempel und Palast die Rede sein.

[2]) Die vom Orient stark beeinflußten Hohenstaufen ließen sich die Königsmäntel aus Byzanz bringen „mit Bildern aus der Apokalypse". Das letztere ist cum grano salis zu verstehen. Es waren kosmische Symbole der Weltherrschaft, wie sie auch in der Apokalypse vorliegen. Zur Idee des Weltenmantels in der Bibel s. die Register; vgl. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt.

[3]) 7fach: 6 Ausstrahlungen des Geistes Gottes, wie die 6 Arme am Hauptleuchter des siebenarmigen Leuchters (zusammen 7 Lampen wie Sach 4, 1ff.). Zu neṣer vgl. S 274 u. 613.

[4]) vgl. zu dieser Symbolsprache des Kampfes S. 578. 606 und Motivregister.

[5]) Zum Zusammenhang mit Naṣareth s. BNT 56; vgl. Motivregister u. נצר.

[6]) *ṣemaḫ Jahves* 4, 2 Parallelglied *Frucht des Landes*. Die Frage, ob Messias oder Natursegen gemeint sei, erledigt sich. In dem Motivnamen des Messias steckt die Erwartung des Weltenfrühlings, der den Natursegen umfaßt.

[7]) Natursegen der paradiesischen Zeit verspricht auch Hosea 2, 20—24.

Virgil, die ein Menschenalter vor Chr. Geburt gedichtet worden ist; nach dem Erscheinen des göttlichen Knaben wird das Rind den Löwen nicht mehr fürchten, das Schlangengezücht wird vertilgt sein und an die Stelle der Giftpflanze wird „Assyriens edles Amomum" (d. h. dem Sinne nach die Lebenspflanze) treten [1].

In 1001 Nacht (Reclam III, 109) wird aus dem als Segenszeit gedachten Kalifat Omars erzählt, daß Wölfe und Schafe friedlich beisammen wohnen. Der Hirte erklärt es durch den Spruch: Ist das Haupt gesund, ist auch der Leib gesund.

Die so entstandene neue Welt wird v. 9 als heiliger Berg Gottes, d. i. Paradiesesberg (s. S. 75) vorgestellt.

Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, hat die Motivsprache der altorientalischen Erlösererwartung in der alttestamentlichen Prophetie in unserm Sinne anerkannt und hat zugleich die durchaus neuen Klänge hervorgehoben, die die israelitische Errettererwartung hoch emporhebt über den orientalischen Mythos vom vermenschlichten Gott und vom vergöttlichten Retterkönig.

Jes 8, 1 s. S. 370.

Jes 8, 2 fehlt: *und heirate.* Es handelt sich um eine mystische Heirat des Propheten mit der Sibylle (Prophetin s. S. 556), wie bei Hosea (s. S. 631). Die Kinder sind mit ihren Namen lebendige Prophezeiungen. Zu den Namen s. S. 313.

Jes 8, 21 vgl. zu 7, 11. — Jes 9,1 (auf die Totenwelt zu beziehen?), s. Herrmann OLZ 1916, Sp. 110ff.

Jes 10, 4. *Beltis* und *Osiris* hier zu finden, halte ich mit Winckler OLZ 1902, Sp. 385, für unmöglich.

Jes 10, 9. *Kalno* [2] ist wie Am 6, 2 Kalne (nach dem Zusammenhange syrische Stadt) nicht das Kalneh von 1 Mos 10, 13 (= Nippur) sondern das nordsyrische Kullani der Keilinschriften, das ist wahrscheinlich die Hauptstadt des Landes Jəʼudi [3]. 738 hat Tiglatpileser IV. die Stadt erobert.

Jes 11, 1ff. s. oben S. 599f.

Jes 11, 12. Von einer Wegführung von Israeliten nach Elam, Sinear und Hamath wissen wir nichts Bestimmtes. Die unter Tiglatpileser-Phul Weggeführten (S. 522) können dahin gekommen sein.

Schrader KAT [2] z. St. wies darauf hin, daß Sargon nach Khors. 138f. Hettiter in elamische Gebiete und Bewohner des Westlandes nach Sinear-Babylonien wegführt; Khors. 49—56 berichtet von einer Ansiedlung von Armeniern in Hamath.

Jes 12, 3 s. S. 85. — Jes 13, 8, s. Winckler F. II, 410; III, 217.

Jes 13, 10ff., Verfinsterung der Gestirne als Zeichen der Fluchzeit, wie in den Bildern Joels und Ez 32, 7f.

Das gleiche Motiv kennen babylonische Texte; so der Text Reisner, Hymnen 131, wo die Fluchzeit geschildert wird, in der in Tier- und Menschenwelt die Verwandten einander verstoßen:

„Der Mond geht über dem Lande glänzend nicht auf;
Sonne und Mond gehen über dem Lande glänzend nicht auf [4]".

Jes 13, 21. Bocksgeister in der Wüste. Wortspiel mit שְׂעִיר; die Wüste ist Sitz der Dämonen, s. HAOG S. 453 vgl. BNT zu Mt 4 S. 94f., Mt 12, 43 (ib. 99f.), Offbg 17, 2f.

---

[1]) vgl. auch Theokrit, Bukolika 24, 79ff. (ed. Wilamowitz-M. p. 67). Zum goldenen Zeitalter der Klassiker s. HAOG S. 203f.

[2]) Zu lesen Kalnî, vgl. S. 163 (dort auch zum babylonischen Kalneh 1 Mos 10, 10).

[3]) Ja'udi in den Inschriften von Sendschirli s. S. 521.

[4]) s. HAOG S. 216 und die Zeugnisse über die Fluchzeit ib. S. 215ff. Schon Mondfinsternis galt als Fluchzeit.

Jes 14, 4ff. Die Verwandtschaft der biblischen Unterweltsbilder in Jes 14 und Ez 32, die in meiner Erstlingsschrift 1886: „Babylonisch-assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, unter Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt" unter allgemeinem Widerspruch erwiesen wurde, ist jetzt allgemein anerkannt. Schwally, der in seinen „Vorstellungen vom Leben nach dem Tode" meine Schrift ignorierte und nur innerjüdische Entwicklung anerkannte, sagte später OLZ 1900, Sp. 17: „Ich schreibe jetzt fremden Kreisen einen viel größeren Einfluß zu .... in die biblischen Šeol-Vorstellungen sind babylonische Züge hereingekommen". Vgl. jetzt mein „Hölle und Paradies bei den Babyloniern" AO I, 3²; Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr.

Jes 14, 4ff. Das Lied bezieht sich auf ein bestimmtes für die Geschicke Judäas entscheidendes Ereignis. Der Tod Sargons, des Eroberers Samariens, der Judäas Hoffnungen getäuscht hatte, kommt zunächst in Betracht, s. S. 526.

W. Staerk, Das assyrische Weltreich S. 276 f. begründet eingehend die Beziehung auf Sanherib[1] (S. 536f.). 2 Kg 19, 21—28, wo der baldige Sturz Sanheribs vorausgesagt ist, erinnert allerdings in manchen Zügen an das Lied.

Jes 14, 12—15: Der König ist als Helal ben Šaḫar gleich dem Monde, dessen letzte Sichel verschwindet, der in die Unterwelt hinabsinkt[2].

Jes 14, 13 הר מועד (Berg der Versammlung), s. S. 382, vgl. Offbg 16, 16, wo Harmagedon aus har moʿed verderbt ist — das höllische Gegenstück zum Götterberg.

Jes 14, 28ff. *Freue dich nicht, Philistäa, daß zerbrochen ist der Stab, der dich schlug* (Sargons, bez. Sanheribs Tod); *denn aus der Wurzel wird eine Viper hervorgehen und seine Frucht ein geflügelter Drache sein.* Sargon wird mit einem mythischen Drachen verglichen[3], wie Asurbanipal Craig Rel. Texts I, pl. XI den Feind ein „Geschöpf Tiamats" nennt, s. HAOG S. 208; vgl. auch S. 616 zu Jer 51, 34.

Jes 14, 32. *Der heidnische Gesandte* ist Merodach Baladan, s. zu 39, 1 und unten S. 524f. Der Vers gehört an den Anfang des Spruches.

Jes 19, 18f. Mitten in Ägypten soll ein Altar Jahves stehen und ein Malstein [Jahves] an der Grenze (des Altars). Die in Ägypten entdeckten jüdischen Kultorte[4] illustrieren den Spruch. Zu 19, 18 s. Winckler F. III, 217f. Von Heiligtümern Jahves in den fremden Ländern redet unter Reserve vielleicht auch Ez 11, 16. Zur *Sprache Kanaans* s. S. 201.

Jes 19, 93f. s. S. 526, Anm. 3 und zu Ez 5, 5 (dazu Erbt, Elias S. 83).

Jes 20, 1. Die einzige Stelle, an der Sargon erwähnt wird, der Eroberer von Samarien (722—705, s. S. 523 Abb. 228). Er nennt sich Šarrukîn arkû, „der spätere" zur Unterscheidung von Sargon I., dem Neubegründer von Babylon (s. S. 183ff.).

Jes 21, 11f. Nach Sept. Anfrage aus Edom mit dem Sinn: *Bewachet die Wälle ... ich wache Tag und Nacht*; *wenn ihr wirklich helfen[5] wollt, bleibt bei mir.*

---

1) s. S. 534ff. Zum Folgenden ZAW II, 12ff.

2) Winckler F. II, 388; Zimmern KAT³ 565.

3) s. Winckler OLZ 1902, 385f. = Krit. Schr. III, 9. Vgl. S. 538.

4) Papyri von Elephantine (Staerk in Lietzmanns Kleinen Texten 22/23; 94; dort die Literatur).

5) בעה hier: sich beeifern (studendo studetis), s. Winckler F. III, 218—220.

Jes 22, 5—7. Das Orakel gegen Ḥizzajôn konnte früher unmöglich richtig erklärt werden, da die Völkernamen nicht bekannt waren. Es heißt: *Jahve, der Herr der Heerscharen, bringt in kriegerische Aufregung* (das Wortspiel ist nur ungefähr übersetzbar) *im Tale Ḥizzajôn Ḳîr und Sôt*[1] *vom Gebirge her und Elam erhebt den Köcher und Aram besteigt die Pferde — und Ḳîr erhebt den Schild und alle die Straßen werden voll von Streitwagen und Reitern, und Sôt* (*die Suti*) *besetzt das Tor.* Ḳîr[2] ist das Land Kares, das Arrian neben Sittakane (= Suti, identisch mit Jamutbal) nennt. Beide Bezirke liegen in der Ebene Jatburi, zwischen Tigris und Gebirge.

Die Aramäer erscheinen Ez 23, 23 in derselben Umgebung als Peḳôd, d. i. Puḳudu (s. Streck, MVAG 1906, 3, S. 32ff.), s. z. St.

Jes 24, 1 ff. 13 s. S. 422. — Jes 24, 21 ff. s. S. 54 u. 60.



Abb. 273: Kronos mit dem Sichelschwert; nach P. Carus, The Story of Samson S. 99.

Jes 24, 21—23. Weltgericht und Segenszeit. Das aus späteren prophetischen Sprüchen stammende Stück Jes 24, 21 ff schildert unter Benutzung alter Symbolsprüche in glühenden Farben, wie Jahve selbst ihr König (24, 23) und Retter (25, 9) sein wird. Jahve besiegt hiernach die heidnischen Könige und *die Heere der Höhe* (צבא המרום), das sind die Sterne, zu denen nach v. 23 Mond und Sonne gehören, die als Manifestationen der heidnischen Astralgottheiten galten. Er besiegt also die Gewalten, unter denen die Welt (der Orient) bisher gestanden hat, die heidnischen Könige und die astrale Götterwelt[3]. Das Ende wird sein, daß Jahve ihre Herrschaft stürzt, sie einsperrt (!) und von Ṣion, dem Weltenmittelpunkt, aus das Regiment antreten wird. Jahve ist hier genau so vorgestellt wie Marduk. Wie Marduk die Tiâmat und die Götter einer feindlichen Welt besiegte, so besiegt Jahve die Gewalten der bisherigen Weltordnung. Der Kampf wird in den gleichen Formen gedacht. Jes 25, 6ff. schildert das Festmahl am Weltenneujahrstag auf dem heiligen Berge und den Triumph über Tod und Teufel, die große Apokatastasis.

Die gnostische Sprechweise, die wir bei Paulus im Epheser- und Kolosserbriefe finden, taucht hier auf. Aber schon im Deborah-Liede sind die kosmischen Gewalten gottfeindliche Mächte. Jahve kann als *Herr der himmlischen Heerscharen* (Jahve Ṣebaoth) von vornherein als Schöpfer und Herr der Welt gelten oder (wie hier) im eschatologischen Sinne, indem er die feindlichen Mächte in der Endzeit besiegt und nach Wiederherstellung aller Dinge Herr einer neuen Welt wird.

Der Titanenkampf liegt auch im Deborah-Liede vor (s. zu Ri 5 S. 422). Weidner hat in seinem Handbuch der babylonischen Astronomie I, S. 20 die baby-

---

1) שוּת ist für שוע zu lesen, s. schon Delitzsch, Paradies 240.

2) Lies Ḳor, s. S. 626 u. 634; nicht = Kutû (Delitzsch, Paradies S. 240).

3) V. 23^b ist ein hinzugesetztes Liederzitat; das Vorhergehende spricht mit alten Worten und Begriffen. Vgl. zur Stelle S. 60 und zur Sache S. 393.405.407.422.

lonische Parallele nachgewiesen. In dem Vokabular K 2067 werden die (7) „Zerschmetterer Himmels und der Erde" genannt.

Jes 27, 1 (Jahves Schwert) s. S. 143. Auch 33, 5 ist von Gottes Schwert die Rede (heißt es vielleicht: *ich habe im Himmel mein Schwert geschärft?*). Gemeint ist wohl das Sichelschwert, dessen Symbol vom Neumonde abgelesen wird[1].

Jes 28, 1 (Samaria) s. S. 233f.

Jes 28, 14: Höret Jahves Wort, ihr Verächter, *ihr Verspotter des Volkes* (מֹשְׁלֵי), nicht: *ihr Beherrscher.*

Zu Mašal im Sinne von Spottlied weist Winckler, Alttest. Unters. 179 auf eine Stelle der Tontafelinschrift Tiglatpilesers IV (II R 67, 64): der König von Tabal verspottet (umaššil) die Taten Assyriens.

Jes 28, 27 (Dreschschlitten) s. Abb. 274.

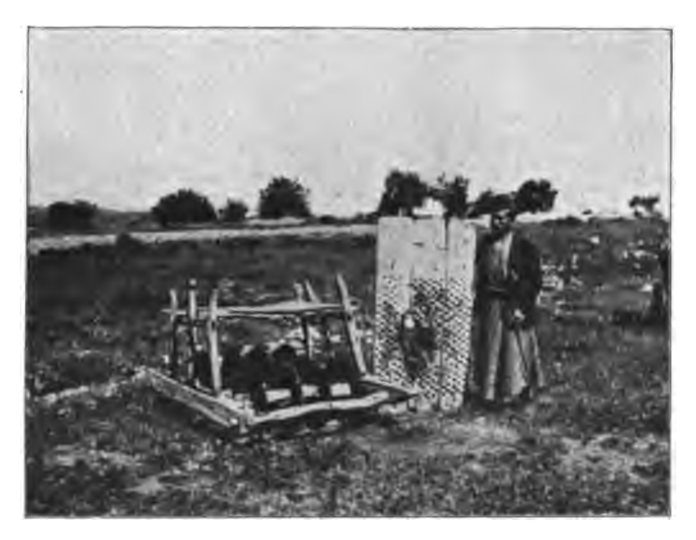


Abb. 274: Moderne Dreschwagen und Dresch-Schlitten aus Palästina.

Jes 29, 7f. enthält ein Wortspiel, das den Ar'êl als Gottessitz und Höllensitz zugleich im Sinne hat. Jahve will den Ṣion, der ein Ar'êl, ein Gottessitz, sein sollte, zu einem „rechten Ar'el", zu einer Hölle machen.

Zu Arallu als Unterweltsnamen s. meine Bab.-ass. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 123.

Jes 30, 6 s. S. 538.

Jes 34, 11f.: *In Besitz werden sie nehmen .... (?) und Igel, Eule und Rabe werden darin wohnen, sie werden darin ausspannen ihre Netze und darin bauen ihre Löcher*[2].

Jes 34, 14. Lilît ist identisch mit der babylonischen Dämonin lilîtu.

Maskulinum lilû, daneben ardat lilî, „Magd des lilû". Man erklärte früher die biblische Lilît, die auch in den hebräischen und aramäischen Zauberschalen oft vorkommt, meist als Nachtgespenst von ליל Nacht. Da aber assyrisch lilâtu Abend bedeutet (hebr. ist לַיִל, לַיְלָה Nacht), so kann nur hebräische Volksetymologie an „Nachtgespenst" denken. Die rabbinische Literatur faßt lilît bestimmt als Nachtgespenst

[1]) vgl. Abb. 273 das Sichelschwert des Kronos.

[2]) s. zum Text Winckler F. III, 221f.

auf, das besonders in der Freitagnacht und in der Neumondsnacht die Kinder gefährdet und den Gebärenden gefährlich ist[1]. Auch der Hymnus V R 50f., der die Wirkungen der aufgehenden Sonne schildert und sagt, daß die Sonne die ardat lilî vertreibt, spricht für Nachtgespenst. Von der Magd des lilû heißt es einmal, daß sie „durch ein Fenster auf einen Menschen hin huscht". Vielleicht ist an geflügelte Dämonen zu denken. Babylonisch haben die lilîtu als geflügelte Wesen ihren Namen von lil, „Wind", babylonisch erklärt durch šâru, zakîku (s. Delitzsch, Sumer. Glossar 171). Zu den Dämonen in der rabbinischen Literatur s. Bischoff, Babylonisch-Astrales S. 139ff.

Die „zwei Weiber", die die riš'ah zwischen Himmel und Erde nach Babylonien tragen mit je zwei Storchflügeln, in denen Wind ist, gehören auch zur Dämonologie, Sach 5, 9f.

Jes 35, 5—10, Segenszeit, s. zu 60, 1ff., s. HAOG S. 217ff. — Jes 37, 9, s. S. 532f. — Jes 37, 29, s. S. 537 Abb. 245.

Jes 37, 33f. vermutlich ein altes Lied; v. 35 ist dann Zusatz.

Jes 38, 10. Zu den Pforten der Unterwelt vgl. Hi 38, 17; Ps 9, 14; Mt 16, 18; Weish Sal 16, 13 (Apk 1, 18 *Schlüssel*). Vgl. 3 Mak 5, 50:







Abb. 275: Abb. 276: Abb. 277:
Babylonische Dämonen. British Museum. Nach Revue d'Assyriologie Bd. 7, Pl. I, Nr. 1. 5. 6.

Gott möge sich derer, die schon an den Pforten der Unterwelt stehen, durch eine Erscheinung erbarmen.

Pförtner der Unterwelt werden in der Bibel nicht erwähnt, aber der griechische Übersetzer von Hi 38, 17b kennt solche; ebenso die späteren Juden, die Abraham zum Pförtner des Himmels machen, wie die christliche Legende den Petrus.

Jes 40, 26, die Sterne ein von Gott geschaffenes Heer (S. 40), mit Namen benannt.

Jes 39, 1. Die Gesandtschaft Merodachbaladans. Der historische Zusammenhang und politische Sinn wurde S. 524ff. besprochen. Das Bild Merodachbaladans bietet Abb. 229.

Jes 39, 1 und 7. Die Boten Merodachbaladans waren Eunuchen. Der Prophet sagt, Nachkommen Hiskias würden als Eunuchen[2] am babylonischen Hofe dienen, weil sich Hiskia mit den Eunuchen Merodachbaladans eingelassen hat.

---

[1]) In ihren Haaren wohnen die Buhlteufel (Mephistopheles im Faust warnt vor dem Haar der Lilit). Vgl. Erubin 100b; Nidda 24b. Zu Lilît vgl. Perles, OLZ 1903, Sp. 244f., 1915, Sp. 179f. (unten S. 617).

[2]) s. Duhm, Jesaias z. St.; v. 1 ist סריסים zu lesen.

Jes 40, 13; 55, 8f. Man vergleiche die entsprechenden Gedanken in dem babylonischen Bußpsalm IV R 60*, s. HAOG S. 330 ff.:

Jes 40, 13. „Wer hat den Geist Jahve's ermessen und wer unterweist ihn als Ratgeber?"

Jes 55, 8f. „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege nicht meine Wege, ist der Spruch Jahves; sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel sind auch meine Wege höher als eure Wege, und meine Gedanken als eure Gedanken."

IV R 60. „Was einem selbst gut erscheint, ist bei Gott schlecht; was nach jemandes Sinn verächtlich ist, das ist bei Gott gut[1]. Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel, den Plan Gottes, voll Dunkelheit (?), wer ergründete ihn! Wie verstünden den Weg eines Gottes die blöden Menschen."

Jes 41, 25. Die seganîm „Statthalter"[2] sind die assyrischen šaknûti, die als Stellvertreter des Großkönigs eingesetzten (šakânu) Verwalter der Provinzen.

Jes 42, 43 (*Könige werden auf ihr Angesicht fallen und deiner Füße Staub lecken*), s. S. 97.

Der Knecht Jahves.

Der Knecht Jahves, dessen Erscheinung die Lieder Jes 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—11; 52, 13—53, 12 beschreiben, ist im höchsten Sinne ein Heilbringer für die Völker der Erde. Er ist, „babylonisch" geredet, eine prophetisch ausgeprägte Tamuz-Gestalt[3]. Darum begegnen uns auch in diesen innerlich und äußerlich zusammengehörigen Liedern die bekannten Motive der Erlösererwartung. Während es sich aber in der altorientalischen Erwartung um eine mythisch ausgesprochene Sehnsucht handelt, kündigt hier der Prophet eine geschichtliche Persönlichkeit an, die sich freiwillig opfert. Es ist möglich, daß der Prophet eine bestimmte königliche Märtyrergestalt seiner Zeit im Auge hat. Aber die Spannung zwischen Wirklichkeit und Ideal gibt auch dann den Liedern messianischen Charakter. Die kabbalistische Literatur der Juden deutet Jes 53 auf den Messias ben Joseph. Zu den Motiven sind folgende Stellen zu beachten:

1. Er ist geheimnisvollen Ursprungs: 49, 1: *von Mutterleibe hat ihn Jahve berufen, vom Schoße der Mutter an ward sein Name genannt.* Die gleiche Redeweise finden wir bei der Berufung des Propheten Jeremia Jer 1, 5 und ebenso bei der Kyros-Berufung und bei assyrischen Königen, die sich als Erretter darstellen lassen, s. HAOG S. 209f. und Motivreg. u. Geburt. 49, 2 enthält dieselben Motive: *verborgen im Schatten der Hand Jahves, ein glatter Pfeil, der noch im Köcher verborgen ist*; 53, 2: *aufwachsend wie ein Schößling* (*wörtlich*: *Säugling*) *vor Jahve und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich.* Die Worte erinnern an das Erlösermotiv vom ṣemaḥ und neṣer (Jes 4, 2 und 11, 1 s. S. 599), der die Segenszeit nach dürrer Zeit bringt.

2. Er ist verachtet, verlassen von Menschen, mit Leiden geschlagen 40, 6f.; 53, 3—5. 53, 5 (*durchbohrt* מחלל) kann nicht Aussatz gemeint sein, wie Duhm z. St. will. Es ist, wie bei Sach 12, 10 (דקר), vielleicht an Kreuzigung zu denken.

Das Motiv des leidenden Gottgesandten findet sich auch bei Plato, De republ. II, 361f.:

---

[1]) In bitterer Ironie gesagt.

[2]) Zum Lautübergang vgl. Sargon = Šarrukîn.

[3]) vgl. S. 329ff. Joseph als Tamuz, S. 343. 613 Josia als Tamuz.

„... Sie sagen aber, daß der Gerechte, also beschaffen, gegeißelt, gebunden, geblendet werde, und nachdem er alle Qualen ausgestanden, an einen Pfahl geheftet werde, damit er nicht gerecht zu scheinen, sondern gerecht zu sein verlange."

Auch in den ägyptischen Prophezeiungen leidet das Lamm, ehe es stirbt, s. HAOG S. 222 f.

3. Der Knecht Jahve's kämpft 49, 2: *Gott hat seinen Mund gleich einem scharfen Schwert gemacht* (vgl. 50, 4). Der Kampf ist als Redekampf gedacht s. S. 578.

4. Der Knecht Jahves wird nach Leiden und Sieg erhöht:

a) Seine Seele wird entrückt 53, 8 (Motivwort לקח wie bei Henoch, Elias = bab. leḳû bei der Apotheose des babylonischen Noah s. S. 110). 53, 8: *Aus Druck und Gericht entrafft*[1].

b) Er wird auferstehen. Er lebt, hat Kinder, ist ein beutereicher König, er nimmt Jahves Anliegen in seine Hand (53, 10ff.), und neu wird sprossen sein Alter. Die Lösung, die bei Hiob vorliegt, ist hier hoch überboten[2].

c) Er bringt die Segenszeit (zu den Motiven 42, 7 s. zu Jes 60, 1ff.). Die Zerstreuten werden gesammelt (Gegens. 53, 6, zum Motiv des Sammelns der Zerstreuten s. S. 169. 575), die Blinden werden sehend, die Gefangenen befreit, s. zu 60, 1ff. und vgl. HAOG S. 218.

Jes 43, 1ff. *Ich rufe dich bei Namen* v. 1b bedeutet die Neuschöpfung (Gegensatz: *ich schuf dich, ich bildete dich* vor der Geburt v. 1a). Es ist Parallelglied zu: *ich erlöse dich.* Zur Namennennung s. Register.

Jahve ist „Erretter", (מושיע) beim Gehen durchs Wasser und beim Gehen durchs Feuer. Anklänge an die Wasserflut und Feuerflut der Weltzeitalterlehre? s. HAOG S. 70ff. und oben S. 582.

Jes 43, 19: *ich vollführe etwas Neues* s. Jer 31, 22.

Jes 44, 25 vgl. Jer 50, 36 ist vom Wahrsagepriester die Rede. ברים (bab. barû „Beschauer") wird zu lesen sein statt בדים.[3]

Jes 44, 28; 45, 1ff. Kyros (s. Abb. 253) wird als Erretter begrüßt. *Er ist mein Hirte und soll all meinen Willen vollenden.* Auch 46, 11 bezieht sich auf ihn: *ich berief den Adler* (עיט) *von Osten.* In der Inschrift des Kyros (BA II, 209ff.) heißt es nach Schilderung des Elends, das in Babylonien herrscht:

„Marduk faßte Erbarmen. In allen Ländern hielt er Umschau, musterte sie und suchte einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner

---

[1]) Luthers Übersetzung trifft den richtigen Sinn. Der Text muß verdorben sein. Das wirklich von einem Entrücktwerden die Rede sein soll, beweist m. E. in diesem Falle geradezu das Motivwort: לקח. Ganz anders versteht die Ausdrücke W. Staerk, Die Ebed-Jahve-Lieder S. 130 ff. Danach wäre weder vom Sterben noch vom Auferstehen des Knechtes Jahves sicher die Rede.

[2]) Theologisch sind die wichtigsten Punkte: 1. Das stellvertretende Leiden. „Er trug die Sünden vieler, trat für die Abtrünnigen ein" 53, 10. „Jahve ließ ihn treffen die Verschuldung von uns allen". Also eine Abmachung zwischen Jahve und dem Knecht, die auf die Errettung (das ist „Jahves Vorhaben") abzielt. Nicht Erlösung durch buddhistische Leiden, sondern geduldige Übernahme der Sündenstrafe, durch die eine Katharsis geschaffen wird, die Gott den Verkehr mit dem Volke wieder möglich macht, s. Duhm z. St. Auch die Idee der Stellvertretung hat heidnische Analogien bei Aeschylus im gefesselten Prometheus V, 1026ff. (vgl. BNT 116) und bei Sophokles im Oedipus auf Kolonos V, 498f. 2. Die Aneignung der Errettung a) durch die Beichte derer, die ihn verachteten Jes 53, 5ff., vgl. Sach 12, 10ff.; b) dadurch, daß er der Hirte der Schafe wird, die in der Irre gingen.

[3]) Haupt, Babyl. Elements in the Levitical Ritual, vgl. Zimmern KAT[3] 589f.

Hand. Kuraš, König von Anšan, berief er mit Namen, zur Herrschaft über die Gesamtheit des Alls tat er kund seinen Namen" (vgl. S. 542f.).

Sowohl unter den Babyloniern, wie unter den verbannten Judäern gab es eine Partei, die in Kyros den Befreier sah. Beide haben Kyros für ihre Sache gewonnen. Bei der Einnahme von Babylon wurde der Tempel Marduks sorgfältig geschützt und sein Kult begünstigt:

„Der Herr, der in seiner Kraft die Toten erweckt, segnete sie freudig."

„Ob meines Wirkens" (so läßt der Tafelschreiber Kyros sagen) „freute sich Marduk, der große Herr, und segnete mich, den König, und Kambuzi'a meinen leiblichen Sohn, sowie mein ganzes Heer in Gnaden, während wir in Aufrichtigkeit vor ihm freudig priesen seine Gottheit."

Auch andre Kulte stellt Kyros wieder her. Aber die Götter erscheinen ihm nur als priesterliche Diener Marduks. Am Schluß des Zylinders heißt es:

„Alle die Götter, die ich zurückgebracht habe ... mögen für mich bei Marduk Fürsprache tun."

Wir dürfen annehmen, daß Kyros die Juden unter demselben Gesichtspunkte heimziehen ließ. Was Esr 1, 2 und 2 Chr 36, 23 ihm in den Mund gelegt wird, mag dem Gedanken nach wohl authentisch sein[1].

Bereits S. 542f. wurde auf die Verwandtschaft mit der Begrüßung des Kyros durch Deutero-Jesaias hingewiesen. Beide Begrüßungen, die babylonische und die biblische, ruhen auf der Anschauung, daß die Einsetzung des Königs vom Himmel her geleitet wird.

In der Etana-Legende sehen sich Ištar und Inlil „im Himmel nach einem Hirten und auf Erden nach einem König um". Der Gottesgnadengedanke ist in seinen Wurzeln babylonisch[2].

Zur Darstellung der Könige als Heilbringer in der geschriebenen Geschichte s. HAOG S. 208f.

Jes 45, 7 und 12. *Ich, Jahve, bilde das Licht und schaffe die Finsternis, wirke Heil und Unheil .... ich habe die Erde gemacht und die Menschen geschaffen; meine Hände haben den Himmel ausgespannt und all ihr Heer habe ich angeordnet.* Die Worte sind ein formulierter Protest gegen die mythologisierte altorientalische Weltanschauung (vgl. S. 393). Sie stehen im Zusammenhang mit der Begrüßung des religiös hochinteressierten Kyros (s. oben). In jene Zeit fällt aber auch das Auftreten der Lehre Zarathustras,[3] die eine besondere theologische Systematisierung der religiösen Weltanschauung des vorderen Orients darstellt. Die Annahme, daß der Prophet die Theologie Zarathustras wenigstens in ihrer exoterischen Auffassung bekämpft, liegt nahe.

Jes 45, 20. *Ohne Erkenntnis sind die, welche tragen ihr hölzernes Schnitzbild, und flehen zu einem Gott, der nicht hilft.* Anspielung auf Götterprozessionen, wie sie Abb. 164 S. 387 zeigt (vgl. Abb. 278f. S. 609).

Jes 46, 1 redet vom Fall Babylons und nennt deshalb den Tatsachen entsprechend Bel (Marduk) und Nebo, die beiden Hauptgötter von Ba-

---

[1]) So Lindner RPrTh[3] Art. Cyrus.
[2]) s. zu Nimrod S. 159.
[3]) s. meine Allg. Religionsgeschichte S. 120ff.

bylon und Borsippa. Der Spruch, von dem wahrscheinlich der Anfang fehlt, lautet[1]:

Zusammengebrochen ist Bel, es krümmt sich Nebo.
Ihre (der Babylonier) Götterbilder sind den Tieren und Lastvieh zugefallen,
die euch fragen sollten, sind aufgeladen, eine Last für müdes (Lastvieh).
Sie krümmen sich und brechen zusammen,
vermögen nicht heil ans Ziel zu bringen die Last,
und sie selbst geraten in Gefangenschaft.

Der Sinn ist hergestellt durch Ehrlich, Randglossen IV, S. 168 f., der v. 1 נשׂאתיכם als Part. akt. erklärt. Bel und Nebo, die als Götter ihre Verehrer tragen (versorgen) sollten, wurden dem müden Vieh zum Tragen aufgeladen. Den Gegensatz bringt v. 3: Jahve hat von jeher seine Verehrer getragen, für sie gesorgt, vgl. 5 Mos 1, 31.

Jes 47, 2 f. Das Entblößen der Schenkel und Aufheben des vorderen Gewandsaumes wurde kriegsgefangenen Frauen beim Triumphzug als Schmach auferlegt, wie wir aus einer Darstellung an den Bronze-Toren von Balawat Abb. 282 sehen. 47, 3 ist ein hinzugefügtes Zitat, das dasselbe besagt. Hierauf bezieht sich die Drohung Na 3, 5; Jes 20, 4; Jer 13, 22. 26; Ez 23, 29, auch Mi 4, 11 (s. z. St.).

Jes. 47, 8 f. Kinderlosigkeit als Fluchzeitmotiv s. Motivreg.

Jes. 47, 9—13. Die trügerische Weisheit der Chaldäer wird gegeißelt, insbesondere die Astrologie. Die babylonischen Gelehrten (v. 10) *teilen den Himmel ein* (הבר vgl. arab. habara zerschneiden, in Bezirke einteilen), *schauen nach den Sternen, indem sie nach den Monaten feststellen, woher es* (das erwartete Ereignis) kommt. Bei der Einteilung ist an die gesamte Himmelsgeographie zu denken, wie sie HAOG S. 188 ff. dargestellt ist, vielleicht auch an die Fixsternsphären (HAOG S. 37) und an die Teilung von Pol zu Pol nach Segmenten. In den Omina (z. B. Virolleaud, Astr. Chald. Sin XXIV ff.) werden oft die Monate der Reihe nach aufgeführt. *Von wo es kommt*, d. h. vielleicht, aus welchem Lande das betreffende Glück oder Unglück erwartet wird (vgl. z. B. S. 184).

Jes 49, 1—6, s. oben S. 605.

Jes 50, 1. Die Mutter bekommt den Scheidebrief, die Kinder werden verkauft. In beiden Fällen ist es Strafe für Vergehen. Vgl. die Rechtsgrundsätze des Cod. Hamm. 141 ff. und die sog. „sumerischen Familiengesetze" HAOG S. 335 ff.

Jes 50, 4—11, s. oben S. 605 f.
Jes 51, 2 s. S. 309. 312.

Jes 52, 4 f. Einst weilte das Volk in Ägypten, jetzt wird es von Assur (= Babel) vergewaltigt. Was soll Jahve, wenn er kein Volk hat und keinen beständigen Kult (tamîd) seines Namens? (im Sinne der Volksreligion gesprochen):

---

[1]) Von Götterprozessionen (Delitzsch, Babel und Bibel I, 20. 59) ist also hier nicht die Rede, wohl aber Jes 45, 20, s. oben.



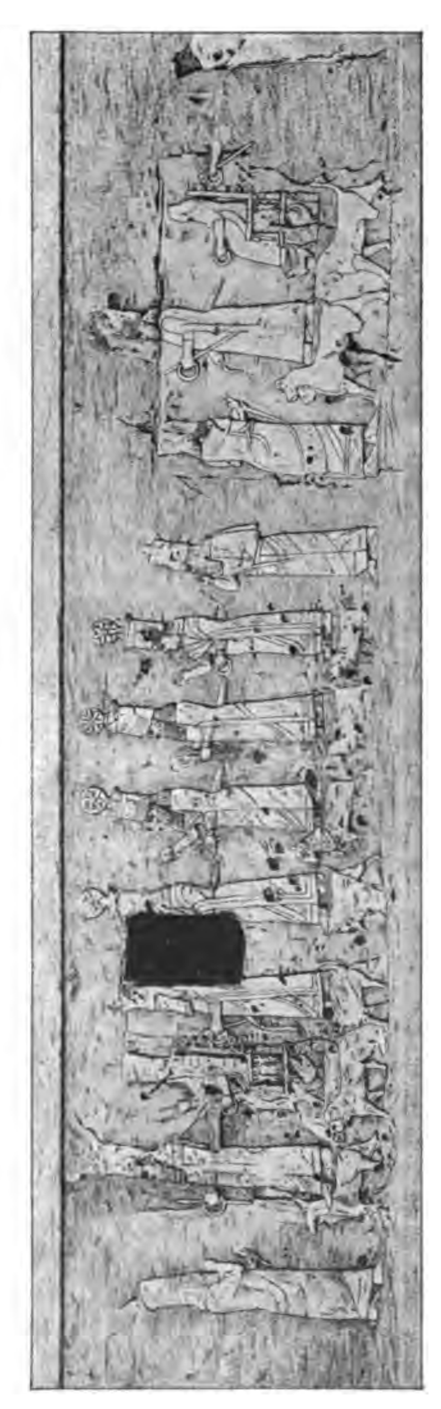


Abb. 278 u. 279: Reliefs von Maltaja (Sanheribs Zeit). Nach Paterson, Assyr. Sculptures pl. 106.

Nach Ägypten zog einst mein Volk hinab, um als Fremdling dort zu weilen, und Assur hat es zuletzt (sic!) *vergewaltigt. Und nun, was habe ich hier* (*noch*) *zu schaffen, ist der Spruch Jahves, da mein Volk weggenommen ist*[1] *und der beständige Kult (tamîd) meines Namens verlästert ist.*

Jes 52, 13—53, 12, s. oben S. 604f.

Jes 54, 9 s. S. 144. — 54, 6f. s. Motivregister עזב.

Jes 57,5—6. Götzendienst wird gebrandmarkt: *die in Brunst geraten gegen Götzen* (אלים so zu deuten?) *unter jedem grünen Baum.* Wem bringen



Abb. 280: Von den Bronzetoren von Balawat. Abführung von Gefangenen.



Abb. 281: Von den Bronzetoren von Balawat. Vornehme Gefangene nach einem Sieg über die Festung Dabig, im Ḫatti-Lande. Männer mit Halsgabel, die Frauen mit hochgehaltenem Rocksaum. Esel mit Ruhebett.

sie Trank- und Speiseopfer v. 6? Bedeutet חלקי נחל vielleicht *glatte Zweige der Palme?*

Jes 57, 8. Merkzeichen hinter den Toren und Pfosten, s. oben S. 363.

Jes 57, 9[b]: *und fragtest devotest um šalôm.* So wohl statt שׁאול zu lesen.

---

[1]) חִנָּם ist Verstärkung für לֻקַּח = weg!

Die Stelle hat nichts mit Anfragen bei der Unterwelt zu tun wie 8, 21, vgl. 7, 11 (s. z. St.). Zur Redensart, die dem babylonischen ša'al šulmi entspricht, s. S. 555.

Jes 57, 15 s. S. 55.

Jes 58, 9. *Finger ausstrecken*, Terminus der Gerichtssprache. S. Winckler, Das Gesetz Hammurabis S. 36 Anm. 1. Vgl. Motivreg.

Jes 59, 5ff. (Basiliskenmärchen) s. Motivregister.

Jes 60, 1ff. Schilderung der Segenszeit, s. HAOG S. 217ff. und vgl. 35, 5; 42, 7 und dazu Mt 11, 5 bez. Luc 7, 22. Bei Mt 11, 11 ist das Motiv der Scheidung der Zeitalter direkt angegeben und Mt 10, 35 nennt Motive der Fluchzeit, die der Segenszeit vorangehen, s. BNT 97.

Jes 60, 7, s. S. 582. 592 (Ḳedar). 397. 402 (Nabatäer). — Jes 60, 9, s. S. 155.

Jes 60, 18. Die Mauer heißt *Heil*, das Tor *Herrlichkeit*, vgl. Jer 26, 10: *das neue Jahve-Tor*. Es ist orientalische Sitte, Mauern und Tore mit besonderen Namen zu benennen; so in Babylon (Ištar-Tor) und Niniveh (s. S. 639ff.).

Jes 65, 11 *Gad, die Glücksgottheit*, oft in Ortsnamen, wie Ba'al-Gad Jes 11, 17 (auch im Namen des Stammes Gad?), wiederholt in assyrischen Briefen, wie Ga-di-ja-a, Ga-di-ilu, s. Zimmern KAT[3] 479f.

Jes 65, 25. Zur Glosse: *Doch die Schlange, ihre Nahrung ist Staub* s. S. 98.

Vierzigstes Kapitel.

Jeremia.

Jer 1, 5. Zum Motiv der göttlichen Berufung vor der Geburt zum nabî' der Völker s. S. 605. — Jer 3, 16f. s. S. 383. — Jer 4, 16 s. Motivreg. u. נצר.

Der Ištar-Tamuz-Kult der Volksreligion[1].

Jer 7, 18 vgl. 44, 17—19. 25. Die malkat haššamajim, der die judäischen Frauen Röstbrot (kawan) backen, ist die babylonisch-assyrische Ištar, die kanaanäische Astarte. Das Backen ist charakteristischer Bestandteil des Ištar-Kultus, wie schon S. 327f. bei 2 Sam 13, 8 (Thamar-Ištar) bemerkt wurde. Das Wort kawan bezeichnet im Babylonischen das kultische Ištar-Gebäck (vgl. auch zu Ps 102, 10).

K 2001, Obv. 1, 19—21 (Craig, Relig. Texts I, pl. 15f.) heißt es: „O Ištar, barmherzige Herrin, ich sehe an dein Antlitz. Eine Opferzurüstung mit reinem Grün, in reiner Milch auf gesalzenem Röstbrot (ka-man tum-ri) habe ich dir bereitet." Auch in den Ritualtafeln (Zimmern, Beitr. Nr, 38, Z. 11; Nr. 66, Vs. 9) kommt kamanu vor; ferner im Gilgameš-Epos Tafel XI, Z. 230 (Jensen KB VI, 511 vgl. 380), endlich K 164, Z. 35 (BA II, 636); es wird mit ellitu Kuchen (= hebr. ḫallah) gleichgesetzt. Das sumerische Ideogramm für nindabû „Opfergabe" bedeutet geradezu „Brot der Ištar".

Das Kuchenbacken gehört der Freudenfeier im Ištar-Tamuz-Kult an. Bei der Trauerfeier war das Kuchenessen gesperrt. Chwolson, Die Ssabier II, 204 sagt, daß man zu gewissen Zeiten nichts Gemahlenes essen durfte „weil Tamuz' Gebeine in der Mühle gemahlen worden sind" (s. meinen Artikel Tamuz bei Roscher, Lexikon V, S. 70 und vgl. Motivregister u. Mühle). Auch Ps 102, 10 (s. S. 579) ist der Kuchen Ehrengabe für die Muttergöttin. Sehr lehrreich ist die Schilderung des Ceres-Tempels bei Apulejus, Metam. 6. 1f.

[1]) vgl. hierzu die Übersicht S. 647f.

Justin erzählt XX, 2, 7, daß die Metapontiner (in Lukanien am Tarentinischen Meerbusen) im Tempel der Minerva die Götter durch Kuchenbacken besänftigten. In der orientalisch-christlichen Volksreligion wurde das auf Maria übertragen von den Philomarianiten („Kollydianerinnen") Epiph. adv. haer. 78, 23; 79, 1: „Es gehen einige Weiber so weit, daß sie auf den Namen und zu Ehren der heiligen Jungfrau Kuchen (*κολλυρίδια*) opfern". „An einem gewissen Tage im Jahre setzen sie ein Brot hin und opfern auf den Namen der Maria. Sie essen aber alle von diesem Brote." Es ist eines der seltenen Zeugnisse vom alten orientalisch-christlichen Marienkultus.

Der Ištar-Tamuz-Kult der judäischen Volksreligion wird auch Jer 44, 15ff. besprochen. Die Weiber der nach Ägypten geflüchteten Judäer (unter Vorwissen der Männer 44, 19) wollen dort einem Gelübde gemäß *der Himmelskönigin räuchern und ihr Trank opfern und ihr Kuchen backen* (44, 19), wie sie es mit gutem Erfolg daheim in Jerusalem getan haben.

44, 19 scheint להעצבה zu bedeuten, dass das Gebäck die Figur der Ištar darstellte, also ähnlich wie bei den Figuren unseres Gebäckes, die ursprünglich vielfach phallistischer Art gewesen sind.

Jer 41, 4ff. wird ein Strafgericht in Miṣpa über Leute, die Tamuz-Kult trieben, erwähnt. Von Sichem kamen 80 (= 2 × 40) Männer mit Trauerriten, die dem Ištar-Tamuz-Kult angehören (geschorene Bärte, zerrissene Kleider, den Körper mit Messern geritzt, vgl. hierzu Lucian, de dea Syra; Apulejus, Metam. 8, 26ff., ed. Vliet, p. 183ff.). Ismael geht ihnen beständig weinend entgegen (er verstellt sich, als sei er einer der Ihrigen) und lockt sie nach Miṣpa, wo er sie (zur Strafe für den Tamuz-Kult) tötet.[1]

Ištar-Kult bezeugt auch Ez 8, 14 das Weinen der Weiber um Tamuz am Nordtor des Tempels in Jerusalem. Tamuzkult und Kult der Muttergöttin ist untrennbar verbunden.

Jer. 7, 31 s. S. 553.

Jer 8, 1 vgl. Baruch 2, 24f. Die Gebeine jüdischer Könige, Priester, Propheten und Bürger werden aus den Gräbern geworfen. Das entspricht dem grausamen Kriegsbrauche der Assyrer. Sanherib holt die Gebeine der Vorgänger Merodachbaladans aus den Gräbern. Asurbanipal erzählt, er habe nach der Unterwerfung Susas die Mausoleen der Könige verwüstet:

„Die Grabstätten ihrer Könige zerstörte ich, ihre Gebeine nahm ich mit nach Assyrien, ihren Totengeistern legte ich Ruhelosigkeit auf und schloß sie von der Totenfeier der Libation aus"[2].

Jer 8, 2 (Gestirndienst), s. S. 405. — Jer 10, 16 s. S. 54. — Jer 14, 12 u. ö. s. zu Ez 5, 12 S. 621f. — Jer 15, 3 (unbestattete Leichname werden von Hunden gefressen), wie 1 Kg 14, 11; s. S. 552 zu 2 Kg 9, 35ff.; S. 394 zu 2 Mos 22, 30.

Jer 16, 8. Trinkhaus. Zur orientalischen Trunksucht und zur Warnung vor dem Trinkhause s. HAOG S. 338f. Die Behauptung von der alkoholfreien Geselligkeit bei Guthe, Bibelw. 686 dürfte angesichts dieser Stelle, s. auch Pred 7, 2 und 4, nicht aufrecht zu erhalten sein.

---

[1]) Er wirft sie in den bôr. Zu diesem Motiv s. S. 330f. Auch sonst zeigt die Erzählung mythischen Stil: im Motivnamen קָרֵחַ („Kehlkopf" s. S. 547) v. 11, im *Wasser bei Gibeon* (v. 12), im Betonen der „Freude" beim Anblick des Sohnes Kareaḥs (v. 13).

[2]) Ann. VI, 70—76 (VAB VII, S. 14ff.); vgl. weitere Belege bei Delitzsch, Land ohne Heimkehr S. 36. Streck, Asurbanipal (VAB VII), S. 16, Anm. 1.

Jer 17, 6, s. S. 302 (salziges Land).

Jer 21, 8. Zwei Wege: zum Leben und zum Tode. Der jüdisch-christliche Katechismus der Lehre der zwölf Apostel (Hennecke, Neutest. Apokryphen 188 ff.) ruht auf der Stelle und erklärt die zwei Wege.

Die Messias-Erwartung bei Jeremia.

Jer 22, 6—9; 23, 3—6. Der Fluchzeit, die über das Königshaus Juda kommt, folgt die Segenszeit. Die Zerstreuten (23, 2) werden gesammelt (zum Motiv des Sammelns s. S. 169) durch einen Hirten, der als ṣemaḫ ṣedeḳ aus dem Hause Davids kommt: der soll als König herrschen und weise handeln und Recht und Gerechtigkeit im Lande üben, so daß Juda *geholfen* wird (ישע-Motiv 23, 6) und Israel in Sicherheit wohnt, und der den Namen hat: *Jahve unsere Gerechtigkeit* (Anspielung auf den Namen des letzten Königs Ṣidḳijahu). Der Gedanke des Weltimperiums, der sich bei Jesaia und Micha bereits findet, tritt hier zurück.

Ṣemaḫ ṣedeḳ ist wie Jes 4, 2 ein terminus technicus der Erlösererwartung (= neṣer, s. S. 274) nicht nur innerhalb der israelitischen Prophetie (Sacharja: *mein Knecht ṣemaḫ*, s. S. 646), sondern, wie es scheint, auch außerhalb Israels. In der phönizischen Narnaka-Inschrift (von Landau Nr. 105) wird jemand aus des Ptolemaios Nachkommenschaft (Kleopatra?) ṣemaḫ ṣedeḳ genannt. Jer 33, 14—16 wiederholt die Zusage von צמח צדק.

Jer 22, 18: Um Jojakim soll nicht geklagt werden: *hoj adôn.* Es ist die Tamuz-Adonis-Klage, die auf Wiederkunft hofft. Aber um Josia z. B. hat man so geklagt, vgl. Sach 12, 11 vgl. 2 Chr 35, 25 mit Liedern der Klage gleich denen um Hadad-Rimmon, d. i. Tamuz (s. Register).

Jer 25, 11 (70 Jahre) s. S. 115. — Jer 27, 9 ff. s. zu S. 621 Ez 5, 12.

Jer 30, 9 steht an einer vielleicht später hinzugefügten Stelle; daß *David aufstehen wird* (קום)[1]. Der Verfasser von 30, 31 erwartet, daß der Kommende königlichen und priesterlichen Charakter zugleich haben wird[2]. Eine derartige Barbarossa-Erwartung ist sehr wohl denkbar in Juda. Wir besprachen sie bei Josia, Register, und auch oben zu 22, 18.

Jer 31, 19, vgl. Ez 21, 11. *Nachdem ich weise geworden bin, schlage ich mir die Lenden.* Derselbe Trauergestus im Assyrischen, z. B. in der Höllenfahrt der Ištar Rs. 21, und bei den Griechen, Odyssee XIII, 197 f. Ilias XII, 162, Xenophon, Kyropädie VII, 36 (Alexander).

Jer 31, 32: *Der Bund, den ich mit ihren Vätern schloß ......, als ich ihr Ba'al war.* Wenn die Lesung בעלתי haltbar und nicht etwa געלתי zu lesen ist, so ist die Stelle religionsgeschichtlich wichtig. Keinesfalls darf dann בעל im vergeistigten Sinne gefaßt werden (= Herr und Gott), es handelt sich dann vielmehr um die Sprechweise der Volksreligion: Jahve ist Ba'al Israels (vgl. Ez 9, 9), wie andere Götter Ba'ale ihres Landes sind. Die Richtigstellung einer solchen Auffassung im Sinne der Jahve-Religion

---

[1]) Zur eschatologischen Bedeutung von קום (vgl. Ps 88, 11) sei darauf hingewiesen, daß im Avesta U-sar und us-stad, das sonst genau wie קום aufstehen vom Bett und Schlaf bedeutet, von der Auferweckung von den Toten gebraucht wird, s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 124.

[2]) s. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilserwartung S. 34—36.

vollzieht Hosea 2, 18: *An jenem Tage wirst du mich ‚mein Mann', aber nicht mehr ‚mein Ba'al' nennen* (vgl. den folgenden Vers). Vgl. zur Stelle Jes 43, 19.

Jer 32, 10ff. Der Landkauf in Anathot. *Und ich schrieb auf ein Schriftstück*[1] *(den Vertrag und die Gesetzesbestimmungen) und siegelte es und führte die Zeugen auf. Dann wog ich das Geld mit der Wage zu.* Es ist ein Kontrakt nach babylonischer Art: auf Ton geschrieben, die Vertragsbestimmungen (bes. über Reugeld) dazugesetzt, die Zeugen notiert, das Siegel über die Namen der Zeugen gerollt. *Und ich nahm die Kaufurkunde, die verschlossene*[2] *und die offene und gab sie Baruch.* Es handelt sich wahrscheinlich um eine Tontafel nach Art jener babylonischen Urkunden, die



Abb. 282: Altbabylonischer Kontrakt mit aufgebrochenem „Kuvert". Original im Besitze des Verfassers.



Abb. 283: Umhüllung eines babyl. Kontraktes mit 4 Siegeln. Aus der Zeit des Immeru, Zeitgenosse des Suma-la-ilu (2200 v. Chr.). Nach Pinches, The Old Testament zu S. 152.

den Kontrakt gleichsam in einem Kuvert enthielten: die Tontafel wurde noch einmal umwickelt und auf die Tonumhüllung wurde der Inhalt geschrieben samt den Zeugennamen und das Siegel darauf gerollt[3]. Der Aufbewahrungsraum ist nach v. 14 eine tönerne Kiste, s. hierzu die Funde in Palästina S. 227 und Abb. 284, oder Krüge (Abb. 285; in zwei Tonkrügen wurde die Korrespondenz des babylonischen Geschäftshauses Murašû und Söhne gefunden). Hab 2, 2 ist wohl auch die Schrift und Ez 4, 1 der Bauplan in Ton eingegraben zu denken. 1 Mak 14, 18; 8, 22 ritzt man die Schrift auf eherne Tafeln.

---

[1]) sepher, assyr. šipru, vgl. S. 126[5].

[2]) חתום, so zu übersetzen wegen des Gegensatzes.

[3]) s. Abb. 282f. Zur Sache Winckler F. III, 171.

Jer 36, 23: *Als er drei oder vier Spalten gelesen hatte, zerschnitt der König das Buch mit dem Messer und verbrannte es.* Er läßt ihn nicht auslesen (nicht: *jedesmal wenn*). Zum tragbaren Ofen s. S. 230.



Abb. 284: Ton-Kiste für Tontafeln aus der Zeit des Nabû-aplu-iddina nach King, Babylonian Boundary-Stone in the British Museum 1912, Blatt CI.



Abb. 285: Topf mit Keilschrifttäfelchen aus Babylon. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon, S. 241.

Jer 39, 3. 13. רַב־מָג hängt wohl nicht mit dem altpersischen magu, dem griechischen μάγος zusammen; der ihm entsprechende assyrische rab mu-gi (Knudtzon, Gebete an den Sonnengott 66, 2 und 4; 67, Rs 6 und in

Kontrakten) ist ein Beamter, der mit Magie nichts zu tun hat (s. Klauber, Assyr. Beamtentum S. 52, Anm. 2), vielmehr militärischer bez. diplomatischer Art. Vielleicht hängt der Name der persischen Mager mit dem babylonischen Priesternamen maḫḫu („der Rasende") zusammen.

Jer 41, 4 ff. s. S. 291.

Jer 43, 13. *Und er wird zerbrechen die Maṣṣeben des Ra* (des Sonnengottes) *im Lande Ägypten und die Tempel der Götter Ägyptens wird er mit Feuer verbrennen.* מצבות בית שמש sind die Maṣṣeben von Bêt-Šemeš, d. h.



Abb. 286: Ausgrabung des Inlil-Tempels in Nippur. Titelbild aus Clay, Light on the Old Testament.

On-Hierapolis. Die Maṣṣeben des Sonnengottes (Ra) sind die zwei Säulen am Tempeleingang, die S. 487, vgl. 365, besprochen wurden.

Jer 44, 15 ff. s. S. 612.

Jer 50, 2. Merodach neben Bel. Es liegt eine Ungenauigkeit vor; Bel ist = Merodach, s. zu Jes 46, 1, S. 607 f.

Jer 51, 20 מַפֵּץ *Hammer* zum Zerschmettern der Feinde Gottes s. S. 624 zu Ez 9, 2 und Motivregister.

Jer 51, 34 vgl. 44. Nebukadnezar als Drache. Auch Jes 14, 29 (S. 601) fanden wir die Sprechweise, die den Feind als Abbild, bez. Ausgeburt des chaotischen Drachen bezeichnet, wie im Babylonischen Marduk, der Besieger des Drachen, dessen Repräsentant Nebukadnezar ist, als heidnische Gestalt in der Phantasie der jüdischen Gegner selbst zum „Drachen von Babel" (51, 44) wird, wie ihn die Apokryphen schildern.

Klagel. 2, 11: *hingegossen auf die Erde ist meine Leber* (kabed =

babyl. kabittu). Die Leber gilt als Sitz des Gemütslebens, s. HAOG S. 143. Vielleicht ist Ps 16, 9 ebenso zu verstehen, s. Kittel, Psalmen S. 53, Anm. 1.

Klagel 4, 10 לברות Kinder fressende Dämoninnen, wie lilîth S. 603f., Plur. von bab. labartu s. Perles, OLZ 1903, Sp. 244f.; 1915, Sp. 179f.

Einundvierzigstes Kapitel.

Ezechiel.

Ez 1, 1f. *Im 5. Jahre der Wegführung des Königs Jojakin im 4. [Monat] am 5. des Monats — als ich unter den Verbannten (im Lande der Chaldäer) am Kanale Kebar weilte.* Die Chronologie ist nach der babylonischen zu



Abb. 287: Topographische Skizze (Städte, Kanäle, Weg) aus der älteren Periode Nippurs. Nach Cl. Fischer, Exped. at Nippur Pl. I links.

verstehen (s. zu Neh 1, 1), die etwa mit Frühlingsäquinoktium das Jahr begann. Der vierte Monat ist der Tamuz, etwa unser Juli. Ezechiel lebte in einer Exulantenkolonie am Kebar[1]. Wie die Ausgrabungen der amerikanischen Nippur-Expedition 1893 bestätigt haben (s. zu Nippur Abb. 286f. und Abb. 51), ist nicht an den Fluß Chaboras zu denken, an dem die Exulanten des Nordreichs saßen, s. 2 Kg 17, 6; 18, 11, sondern an den ^{når}Kaba-ru, einen schiffbaren, großen Kanal bei Nippur, dem heutigen Niffer[2].

[1]) vgl. Peters, Nippur 1897 II, S. 106. 192 und Hilprecht, The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania — in den Kontrakten des IX. Bandes wird der Kanal zweimal genannt.

[2]) Sept. bei Ezechiel Χοβάρ, Eusebius, Onomast. Χωβαρ. Schon Schrader

Hilprecht sucht den alten Kebar-Kanal in dem heutigen, durch Nippur in einer Breite von 36 Metern fließenden Schatt-en-Nil. Durch die amerikanischen Ausgrabungen wurde hier 1903 u. a. das Archiv eines großen Handelshauses, dessen Inhaber Murašû und Söhne waren, aufgefunden. Abb. 288 zeigt eine Geschäftsurkunde aus diesem Archive. In den Urkunden kommen zahlreiche jüdische Namen vor, die zeigen, daß sich die deportierten Juden in Babylonien eingebürgert und daß sie sich am Handelsleben beteiligt haben, wie es das Buch Tobias auch für das assyrische Exil voraussetzt, wenn es Tobias als assyrischen Finanzbeamten schildert[1], s. oben S. 523.

Ez 1, 4. Die Erscheinung des Thronwagens Jahves von Norden her.

Über den Norden als Sitz der Gottheit s. zu Hi 37, 22 S. 568 und zu Ez 9, 2ff.

Die Lichterscheinung inmitten der Wolke leuchtet wie hašmal. Im Assyrisch-Babylonischen entspricht ešmarû „Elektron"[2].



Abb. 288: Urkunde mit Siegelabdrücken aus dem Geschäftshause Murašû u. Söhne (5. Jahrhundert).

Beim Neubau des Ašurtempels in Aššur wird von Asarhaddon ešmarû verwendet (Messerschmidt, Keilschrifttexte aus Assur I, Nr. 75, Rs 3).

V R 6, 11 (VAB VII, S. 50 f.) erbeutet Asurbanipal in Babylon u. a. ešmarû.

Nach Nabonids Zylinder Nr. 1, Z. 16f. (V R 64, 16b VAB IV, 222 f.) werden zwei ilLaḫmu aus ešmarû am Osttor rechts und links aufgestellt.

Nab. Nr. 8, 44ff. (VAB IV, 282f.) wird ein Tempeltor von Zedernholz mit ešmarû überzogen (vgl. die Bronzetore von Balawat).

Nab. Nr. 15, 54ff. (VAB IV, 128f.) ist der Gang zum Adyton und die Tempelstraße mit ešmarû-Ziegeln ausgelegt (a-gur ešmarê bronzefarben emaillierte Ziegel als Gegensatz z. B. zu a-gur uknî, Ziegel in Lapislazuli-Farbe, also blau emaillierte Ziegel).

In der Mitte der Erscheinung erblickt Ezechiel etwas, was vier Wesen glich. Sie haben Menschengestalt, jedes hat vier Gesichter: ein Menschengesicht, ein Löwengesicht, ein Stiergesicht, ein Adlergesicht. Sie tragen den Thron, auf dem die Gottheit nach den vier Himmelsrichtungen fährt.

Die vier Köpfe der vier Gestalten (je vier Köpfe ist wohl späteres Versehen) entsprechen den vier babylonischen Genienarten: in Menschengestalt, Adlergestalt, Stier- und Löwengestalt, s. Abb. 289—292. Von Ezechiel sind die „vier Tiere" in die Apokalyptik (Offbg 4, 6ff.) und von da in die kirchliche Symbolik auf die vier Evangelisten übertragen worden[3]. Vgl. zu Merkabah Bischoff, Babylonisch-Astrales S. 149ff.

(KAT², vgl. Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 47f. 184) hatte an einen der babylonischen Kanäle gedacht. Auch aus lautlichen Gründen könnten Kebar und Ḫabûr nicht zusammengehören.

[1]) Jüdische Namen aus Nippur bei Clay, Light from Babel 404f. (die Texte bei Clay, Business Documents of Murashu Sons of Nippur vgl. OLZ 1914, Sp. 227ff.); Ebeling, Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien 1914 (Berliner Programm); Klamroth, Die babylonischen Exulanten.

[2]) vgl. Delitzsch, Handw. 146; Zimmern, Akkad. Fremdwörter S. 59.

[3]) s. HAOG S. 58 und BNT 89f. Die jüdische Theologie kennt die Gleichsetzung Michael = Löwe; Gabriel = Stier; Uriel = Mensch; Raphael = Adler. Die

Da die Gestalten der altorientalischen Phantasie angehören, so ist ihr Sinn selbstverständlich kosmisch-astral. Den vier Thronträgern entsprechen



Abb. 289: Assyrischer Schutzengel aus Nimrud (Asurnaṣirpal).



Abb. 290: Genius mit Adlerkopf (Nimrud, Asurnaṣirpal).



Abb. 291: Genius mit Stierleib und Menschenkopf.



Abb. 292: Genius mit Löwenleib und Menschenkopf (oben Dämonen).

Merkabah (vgl. Sir 49, 8: ἅρμα χερουβίμ) gilt als „unergründliches Geheimnis" (vgl. z. B. Chagiga 21, fol. 12ᵇ; 13ᵃ). Die Kabbala ist voll von Ausdeutungen der Merkabah. Als Gegenstück gilt der Wagen Sammaels, von Mensch, Schlange, Ochs, Esel gefahren.

die Repräsentanten der göttlichen Macht an den vier „Weltecken" (HAOG S. 49f.).

Eigentlich müßte es: Stier, Löwe, Skorpion, Wassermann sein. Die jüdische Theologie setzt an die Stelle des Skorpion (Basilisk), der unerwünscht erscheint, den brauchbareren Adler. Targum Jonathan zu 4 Mos 2 ordnet das Lager der 12 Stämme nach 4 Trikoloren, wobei jede mittlere einem der Hauptstämme angehört: Ruben-Stier, Juda-Löwe, Dan-Adler (Basilisk), Ephraim-Mensch (Wassermann).

Die Plattform, die im kosmischen Bilde dem Fundament der himmlischen „Erde" (HAOG S. 38f.), dem Tierkreis entspricht, heißt, wie sonst (S. 38) der Tierkreis: raḳîʿa.



Abb. 293: Untersatz für ein Götterbild mit tragenden Keruben aus Sendschirli (um 730). Original im Berliner Museum.

Abb. 293 aus den Sendschirli-Funden illustriert einen Gotteswagen, wie ihn Ez 1, 1 im Sinne hat[1].

Daß auch die arabische Überlieferung die Gestalten kennt, zeigt der Vers des Dichters Omayya aus Muhammeds Zeit:

> „Ein Mann und ein Stier zu Füßen eines Mannes zu seiner Rechten, und den Adler auf der andern und ein gelagerter Löwe" (MVAG 1901, Nr. 4, 13 f.).

Löwe und Adler spielen schon zu Gudeas Zeit in Kunstdarstellungen und Inschriften (Gudeas Traum, s. HAOG 11, 18f.) eine große Rolle, s. Abb. 294, wo der Adler mit seinen Krallen an zwei Löwenrücken sich festhält, und S. 361 Abb. 149.

Ez 1, 22ff., s. S. 384.

[1]) Man denke sich das Postament auf Räder gestellt und an allen vier Ecken von Keruben getragen. Bei der Gelegenheit sei noch auf das merkwürdige Monument aus Botta, Monuments Tafel 164, Nr. 3 aufmerksam gemacht. Vgl. ferner Abb. 293, deren eine Seite ähnliche „Kerube" zeigt.

Ez 3, 15. Vom Kebar geht Ezechiel nach *Tel-Abib*, dem Hauptort der Exulanten, und bringt dort sieben Tage in dumpfem Sinnen zu. Man erwartet einen babylonischen Namen.

Von jeher hat man mit Recht die in den Keilinschriften häufige Bezeichnung tilabûbi „Sintfluthügel" verglichen (s. S. 126).

Krätzschmar, Ezechiel z. St. meint, Nebukadnezar werde die Judäer auf einem namenlosen til-abûb angesiedelt haben, damit sie die Gegend bewohnbar machten. Aus den namenlosen Ort hätten dann die Hebräer ein til-abîb „Ährenhügel" gemacht. Wahrscheinlich ist aber til-abîb nur Schreibfehler.



Abb. 294: Silbervase des Entemena von Lagaš mit dem Wappen von Lagaš (Gudea-Zeit). Gefunden in Telloh.

Ez 4, 1. *Nimm dir einen Lehmziegel und lege ihn vor dich hin und ritze darauf eine Stadt ein.* Babylonische Baupläne liegen uns mehrfach in Ton geritzt vor, s. Abb. 287 und HAOG S. 12 und vgl. zum babylonischen Usus zu Jer 32, 10ff. Der Plan von Jerusalem soll auf einen babylonischen Lehmziegel mit einem Griffel eingeritzt werden, also in babylonischer Weise.

Ez 5, 5 *Jerusalem — und rings um J. her die Länder.* Jerusalem der Mittelpunkt der Welt und der Nabel der Erde, wie Jes 19, 24 (vgl. Sept., Duhm, Jesaias², S. 118). Es entspricht der altorientalischen Weltanschauung (s. HAOG S. 33ff.), die bis ins 18. Jahrh. nachwirkt, wenn auf den Karten die Länder der Erde um Jerusalem gruppiert werden (s. Abb. 295). Der Nabel der Erde wird noch heute in der Grabeskirche in Jerusalem durch einen Becher abgebildet und gezeigt (s. Abb. 296).

Auch Muhammed sah Jerusalem als Weltmittelpunkt und obersten Teil der Erde an, ehe er Mekka dafür einsetzte. Die Luftreise Muhammeds nach Jerusalem ist Himmelfahrt, Besuch des obersten Himmels. Daher heißt Jerusalem arabisch el-kuds (das Heiligtum: ḳodeš); s. v. Landau, MVAG 1904, Nr. 5, S. 57.

Zum Nabel der Welt vgl. W. H. Roscher, Omphalos (Abh. der Sächs. Ges. der Wissenschaften XXIX, IX und XXXI, I).

O
Paradies
ASIEN
Gog und Magog
Jerusalem
N
S
EUROPA
AFRIKA
W

Abb. 295: Mittelalterliche Weltkarte.

Ez 5, 12 Pest, Hunger und Schwert sollen die Vertilgungsmittel sein.

Die Trias kommt bei Jeremia sehr oft (14, 12 usw.) vor; bei Ezechiel noch 6, 11; 7; 15; 12, 16; 5, 17; — 14, 15—19 tritt als vierte Plage „wilde

Tiere" hinzu (vgl. 33, 27). Die Trias entspricht den Plagen vor der Sintflut in den Keilschrifttexten S. 126. Vgl. Meißner MVAG 1903, Nr. 3, 23f.

Bei Asurbanipal (Ann. III, 118ff., VAB VII, 32f.) sieht ein Seher im Traum der Nacht auf der Scheibe des Mondes ein Omen geschrieben, das den Feinden des assyrischen Königs Plagen ankündigt, unter denen sich ebenfalls die drei befinden: Schwert, Hunger, Pest. Gilg. XI, 187 (KB VI, 242) erscheinen ebenfalls wilde Tiere als Strafmittel und zwar wie Ez 14, 15ff. im Zusammenhang mit der Sintflut. Jer 27, 9ff.: das Volk soll nicht falsche Propheten und Traumdeuter, die zum Aufruhr gegen Babel mahnen, hören; Jahve wird die Aufrührer gegen Babel durch Schwert, Hunger, Pest vernichten (s. D. H. Müller, Ezechiel-Studien S. 58ff.). S. noch zu Ez 14, 12ff. Zu den Plagen s. Jensen, Das Gilgameschepos I, S. 55 ff.



Abb. 296: Nabel der Welt in Jerusalem.

Ez 7, 2. *Die 4 kenaphot der Erde*, assyrisch kippât Himmels und der Erde, eig. die 4 Weltviertel, hier die 4 Himmelsrichtungen, s. HAOG S. 49ff. und oben S. 49ff.

Ez. 8. Die visionäre Reise Ezechiels nach dem Tempel in Jerusalem. Ezechiel wird von einer himmlischen Erscheinung bei den Locken erfaßt und zwischen Himmel und Erde nach Jerusalem getragen[1]. Dort findet er den Tempel voll heidnischer Kulte. Es ist dabei wohl an die Zeit vor der Plünderung des Tempels i. J. 597 gedacht. Das Volk sagt (8, 12 vgl. 9, 9): *Jahve hat das Land verlassen.* So dienen sie andern Ba'alen und glauben, damit bessere Erfahrungen zu machen (vgl. Jer 44, 17 f.).

---

[1]) Vgl. Hebr Ev. Fragm. 2a, wo „die Mutter, der heilige Geist" den Evangelisten an einem Haare zum Gottesberg Tabor trägt, u. vgl. die Luftreise Muhammeds nach Jerusalem im Koran oben zu 5, 5.

1. Am Nordtore[1] des Tempels steht das *Eiferbild.* Der Chronist (2 Chr 33, 7, 15) nimmt an, daß es identisch sei mit der von Manasse einst errichteten (2 Kg 21, 7), von Josia beseitigten (2 Kg 23, 6) Ašera. Es handelt sich um irgendein Bild, wie es in syrischen oder babylonischen Tempeln sich auch fand, den Chaosdrachen oder dergleichen darstellend.

2. Die Mysterien der 70 Ältesten, die in der finstern Kammer im Tor Bildern von *Gewürm und Vieh, die an die Wand gemalt sind,* Räucheropfer darbringen. Man denkt an Darstellungen, wie die des Drachen von Babylon (HAOG S. 26 f. Abb. 14. 16 und S. 314, Abb. 211), oder an Tiergestalten, wie sie die Tore von Sendschirli zeigen, s. Abb. 297—298 und vgl. meine Monographie über Tamuz in Roschers Lex. der Myth. V, Sp. 76 ff.;





Abb. 297: Abb. 298:
Reliefs von der Ostseite des äußeren Stadttores in Sendschirli.

HAOG S. 263 ff., wo Abb. 167 die Felsenreliefs von Ghine im Libanon zeigt, in der die Muttergöttin um Adonis weint. Der Mythos war den Israeliten wohl bekannt. Das Räucheropfer weist nicht notwendig auf ägyptischen Kultus. Auch die Babylonier kannten Räucheropfer. Die Sargoninschriften reden von „massenhaftem Räucherwerk". Schon im Gilgameš-Epos ist vom Räucheropfer vor Šamaš die Rede, und IV R 20 No. 1 heißt es: „Opfer werden reichlich dargebracht, Räucherwerk wird aufgeschüttet". Am Schluß der „Höllenfahrt der Ištar" sollen die emporsteigenden Totengeister „Räucherwerk riechen". Zum israelitischen Räucheropfer s. S. 376.

3. Am Nordtor *sitzen Weiber und weinen* um Tamuz s. S. 612.

4. Ez 8, 16f. Sonnenkult, von 20 Männern[2], die nach Osten sich

[1]) Zur Bedeutung der Nordrichtung s. S. 568.

[2]) Nicht 25, Sept. hat richtig 20, d. i. die babylonische Zahl, mit der der Sonnengott bezeichnet wird, s. HAOG S. 147.

wenden, im inneren Vorhof zwischen Brandopferaltar und der Vorhalle zum Tempelhause ausgeübt. Zum Sonnenkult in Kanaan in kanaanäischer Zeit s. S. 556f. zu Manasses Zeit (2 Kg 23, 5. 11) S. 556f. *Sie halten Reiserbüschel an die Nase,* d. h. sie riechen an Zweigen einer Pflanze, die als Lebenskraut gilt, s. oben S. 82. In dem hettitischen Palast von Tell Halaf, den M. von Oppenheim ausgegraben hat, sind Darstellungen zu finden, bei denen der Priester das Kraut an die Nase hält.

Ez 8, 17 fügt hinzu — es ward auch heidnischer Kult im ganzen Lande betrieben: *Fürwahr da lassen sie ihren [Opfer-] Gestank zu meiner Nase emporsteigen,* vgl. hierzu 6, 13 und s. S. 82.

5. Ez 9, 2ff. Der Prophet sieht die künftige Bestrafung Jerusalems. *Und siehe, da kamen sechs Männer von der Richtung des oberen Tores her, das nach Norden zu gewandt ist, und ein jeder hatte sein Zerschmetterungsgerät*[1] *in seiner Hand; und ein Mann in ihrer Mitte, in ein linnenes Gewand gekleidet und ein Schreibzeug an seinen Hüften.* Sieben Boten Gottes von Norden her gesendet! Vom Norden kommt das Verderben Nebukadnezars (vgl. 26, 7), aber im Norden wohnen auch die überirdischen Geister des Verderbens[2]. Sechs tragen je einen Hammer zum Zerschmettern. Der in der Mitte einherschreitende im linnenen Priestergewand[3] hat ein Tintenfaß am Gürtel, wie die Schreiber im alten[4] und im modernen Orient. Er ist gesendet mit seinem Griffel, um vor der Vernichtung der Gottlosen die Stirnen der Gerechten zum Zeichen der Verschonung mit dem Buchstaben Tau zu versehen. Es handelt sich um eine Stigmatisierung wie Offbg 13, 16.

Wie hat das Zeichen ausgesehen? Hieronymus sagt, daß der letzte Buchstabe im samaritanischen Alphabet einem Kreuze ähnlich gewesen sei. Auf den alten samaritanischen Steininschriften und auf dem S. 549ff. besprochenen Mesa-Steine wird das Tau wie ein schräges Kreuz geschrieben, vgl. altgriechisch X, griechisch *T*. Das Jahve-Zeichen ist also ein liegendes Kreuz[5]. Nach Hi 31, 35 diente dasselbe Zeichen zur Beglaubigung eines Dokuments für den Schriftunkundigen[6].

Bei den Babyloniern, wie bei den Elamiern galt das Kreuz als Schlußzeichen bei Urkunden. S. Hilprecht, BEUP II, pl. 59 auf der Kopie einer Tafel der Hammurabi-Dynastie (Nr. 1); Hommel, Aufs. und Abh. III, 474, auf einem elamischen Grenzstein (Nr. II)[7]. Die verschiedenen Typen

---

[1]) מפץ vgl. Jer 51, 20 und Motivregister unter „Hammer".

[2]) s. zu Hi 37, 22 S. 568.

[3]) vgl. 1 Sa 2, 18 das Kleid des Knaben Samuel und 22, 18 das linnene Schulterkleid als Priesterkennzeichen der 85 Männer. Das babylonische Priestergewand ist linnen (V R 51, 46f.).

[4]) In einem Hymnus auf Gilgameš (KB VI, 268f.) ist von Schreibzeug und Schreibgriffel die Rede, die am Hüftengurt (rikis ḳabli) getragen werden.

[5]) Die mythologische Bedeutung der verschiedenen Kreuzzeichen im heidnischen Orient bedarf besonderer Untersuchung. Ein Zusammenhang mit dem christlichen Kreuz kann nur insofern bestehen, als die Erfindung der Kreuzigungsstrafe mythologische Zusammenhänge hat, vgl. BNT 20ff. und oben S. 415.

[6]) Auch das halten wir für religiös; der Schreibunkundige macht das Jahve-Zeichen. Das beweist die sonstige orientalische Sitte. Die religiösen Darstellungen auf den babylonischen Siegelzylindern geben dem Siegel Schwurkraft.

[7]) vgl. das Kreuz (Form unseres Johanniterkreuzes) als Halsschmuck auf der Stele

des Kreuzzeichens aus dem altorientalischen Kulturkreis sind HAOG S. 96 ff. dargestellt.

Die Siebenzahl der Gottesboten weist natürlich auf altorientalische Vorstellungen, die aber Ezechiel nicht erst in Babylonien aufgenommen haben muß. Sieben ist die Zahl der großen planetarischen Gottheiten, s. HAOG S. 50 ff. 250. Und dann liegt es nahe[1], bei dem mit dem Schreibzeug und Griffel ausgerüsteten Engel an die Gestalt des Nabû zu denken, der als Schreiber des Schicksalsbuches (HAOG S. 277) mit dem Griffel dargestellt wird[2]. Auch der als himmlischer Schreiber geschilderte Erzengel des Henochbuches (die spätere jüdische Tradition zählt 7 Erzengel), der durch „Weisheit" ausgezeichnet „alle Werke des Herrn schreibt", hängt sicher mit babylonischen Nabû-Vorstellungen zusammen[3].

Ez 8, 12 vgl. 9, 9. *Jahve hat das Land verlassen und Jahve siehet uns nicht.* Das ist die heidnisch-orientalische Vorstellung im Volksmunde. Die Bundeslade ist fort. Jahve ist aus dem Lande gezogen, wie wenn in Babylonien die Götterstatue ins Feindesland geschleppt worden und dadurch die Herrschaft der Gottheit über das Land vernichtet worden ist (s. S. 250).

Ez 9, 3 u. ö. (miftan) S. 642.

Ez 11, 16. Heiligtum Jahves im fremden Lande?, S. 601 zu Jes 19, 18f.

Ez 12, 13; 32, 3 ist das Fangnetz die Waffe Jahves im Kampf gegen Tiâmat, s. S. 421, Motivreg. u. Netz.

Ez 14, 12ff. Zu den 4 Strafgerichten s. zu 5, 12 S. 621f. Sie sind hier, wie in der babylonischen Sintflutgeschichte, mit dem Geschick des Sintfluthelden in Verbindung gebracht. Es handelt sich zwar nicht um ein bewußtes Zitat (Meißner MVAG 1903, 108), aber um literarische Verwandtschaft.

Ez 16, 3. 45 s. S. 192. 217, Anm. 3.

Ez 16, 4f. Das Kind Israel war in seiner Jugend in die Wüste ausgesetzt, s. zu 5 Mos 32, 10 und Motivreg. u. Aussetzung.

Ez 16, 17f. *Du nahmst Gold und Silber und machtest dir Mannsbilder .... hülltest sie in deine Gewänder ... und setztest ihnen Opfer vor.* Die ṣalmê

---

des Samsi-Adad V. (HAOG S. 99, Abb. 69), ferner das Kreuz (in sog. neugriechischer Gestalt) in buntem Stein, das im Palastheiligtum des Minos zu Knossos gefunden wurde, 17. Jahrh. v. Chr. (Abguß im Leipz. Museum), die Wandflächendekoration im Grabe des Midas, das Kreuz inmitten der Jagdszene auf der Vase von Tamassos bei Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel und Homer, Textband, Fig. 73, S. 67. Vgl. auch Loftus, Travels and Researches in Chald. and Susiana S. 419f. (Hommel, Aufs. u. Abh. 260. 474). Hommel, Grundriß 100, Anm. 1, bringt wertvolles Material für die Geschichte des Kreuzzeichens und für seine mythologische Bedeutung bei.

[1]) Gunkel, Der Schreiberengel Nabû im AT und im Judentum im Archiv für Religionswissenschaft I S. 294ff.

[2]) Dazu stimmt das aus Babylonien stammende talmudische Neujahrsfest am 1. Tišri (statt am 15. Nisan), an dem Jahve das „Buch der Lebendigen" aufschlägt und die Jahresgeschicke bestimmt. Dieser Roš haššanah entspricht dem babylonischen rêš šatti, bei dem Nabû die Geschicke schreibt. Näheres hierüber BNT 70ff. S. HAOG 312ff.

[3]) Gunkel a. a. O. meint, daß der ägyptische Taut (Tot) als Vorbild mitgewirkt haben könnte, aber Taut ist = Nebo; auch hier handelt es sich nicht um Entlehnung, sondern um Formen gemeinsamer Weltanschauung.

zakar sind Weihgeschenke, wohl in Gestalt von Phallen[1]. Das Verhüllen mit dem Gewand gehört allenthalben zu den Zeremonien des Phallus-Kultus.

Ez 19, 4: *Sie führten ihn an Nasenringen nach Ägypten*; 19, 9: *Und sie zogen ihn mit Haken in einen Käfig und brachten ihn in Ketten zum Könige von Babel.* Vgl. Abb. 152. 245. 248). Die assyrischen Könige haben wirklich gefangene Könige in Käfige[2] gesperrt. Asurbanipal berichtet (Annalen, Col. VIII, 28f. s. VAB VII, S. 68f.), er habe einem arabischen König Hundeketten angelegt und habe ihn am östlichen Stadttor den Käfig bewachen lassen. Vgl. auch die bei Delitzsch, Handw. 640 zitierten Stellen.

Ez 21, 15. 20 s. S. 422. — Ez 21, 26. Zur Leberschau s. HAOG S. 142ff.

Ez 23. Zur Legende von den beiden Weibern s. Stucken, Astralmyth. S. 251f., vgl. auch S. 489f., zu den Namen Ohola, Oholiba s. Motivreg. u. אחלב.

Ez 23, 14f. *Männer an die Wand gezeichnet, an ihren Hüften mit einem Gürtel umgürtet, ihre Häupter mit Turbanen umwunden.* Bilder babylonischer Wandreliefs schweben dem Propheten vor.

Ez 23, 23 (Ich will gegen dich herbeibringen) *die Peḳôd und Šo'a und Ḳo'a.*

Die Peḳôd sind die Puḳudu der assyrischen Inschriften, ein allgemeiner Name für die Aramäer. Šo'a und Ḳo'a, Suti und Ḳor (Ḳir), s. zu Jes 22, 5—7, wo wir die Ḳir ebenfalls neben den Aramäern finden[3].

Ez 23, 24. *Ich werde ihnen den Rechtsstreit vorlegen und sie werden dich nach ihren Rechtssatzungen richten.* Vgl. die Schlußworte zum Cod. Hammurabi 25, 59—28, 91, wo das Recht unter göttliche Autorität gestellt wird und vgl. S. 294. Es ist an geschriebene Rechtssatzungen gedacht, nach denen Babylonier und Assyrer in dem Rechtsstreit zwischen Jahve und seinem Volke richten werden.

Ez 23, 29. *Es wird aufgedeckt werden deine Scham,* s. zu Jes 47, 2f.

Ez 23, 40ff. Erotische Feier, wie sie oft in 1001 Nacht geschildert wird. — Ez 25, 13 s. S. 158.

Ez 26, 20. Bild der Unterwelt. Tehom, die Urflut (s. S. 36 und vgl. 31, 15) wird Tyrus aus dem „Lande der Lebendigen" in die Še'ol hinabschwemmen, *zu den in die Grube Hinabgefahrenen, zum Volke der Urzeit* („Riesen der Urzeit" Ez 32, 27). Die Unterwelt als Wohnplatz der Männer der Urzeit schildert Engidu im Gilgameš-Epos (HAOG S. 63ff. und vgl. oben S. 67f.).

Ez 27, 6ff. Zu den Kittim, Elisa, Simyra, Lyder, Put, Tarsis, Tibarener, Moscher, Thogarma, Javan, Saba, Ra'ma s. zu 1 Mos 10. Zu Eden s. S. 552, zu *Harran* s. S. 557, zu *Medien* S. 552f.

Ez 27, 18. Der Wein von Ḫelbon. Nebukadnezar nennt in einer Tempelbau-Inschrift (VAB IV, Nr. 9, Z. 22ff.) und in der Inschrift von Wadi Brisa (ib. Nr. 19, col. IV Z. 49ff.) die Orte, von denen er den Wein bezieht, den er „wie die Wasser des Stromes für die Tafel des Marduk und

---

[1]) H. Grimme in der kath. Liter. Rundschau 1904, Sp. 347 erinnert an die entsprechenden südarabischen Weihgeschenke s-l-m.

[2]) Sûgar, assyrisch šigaru, also wohl mit P. Haupt sîgar zu lesen.

[3]) s. S. 634, auch meinen Artikel Kir in RPTh[3].

der Ṣarpanit" als ständige Tempelabgabe zur Verfügung stellt[1], darunter Ḫilbunu. Andere Weinorte lagen in Mesopotamien und im Tigrisgebiet am unteren Zab. In der Weinliste II R 44, 9—13 gh werden neben Ḫilbunu u. a. auch Izalla, Aranabanim (Arnabana) als Weinorte erwähnt, die auch die Neb.-Stellen nennen. Strabo XV 3, 22 erzählt, daß die Perserkönige Wein aus Syrien tranken. Ḫelbon ist das heutige Ḫalbûn nordwestlich von Damaskus[2].

Kilmad v. 23 wurde von G. Smith dem heutigen Kalwâdha bei Bagdad gleichgesetzt, wo Bronzeringe gefunden wurden mit der Inschrift: „Palast Hammurabis des Königs", s. Delitzsch, Paradies 206. Aber die Erklärung ist nicht richtig. Es steht neben Eden und Assur. Mez, Harran 33f. vermutet, daß kol-madaj zu lesen ist: „ganz Medien", Winckler (schriftliche Mitteilung) liest כלמר, d. i. Kullimeri, die Hauptstadt von Lubdi (S. 168).

Ez 27, 7, s. S. 155.

Ez 27, 30f. Die Trauergesten bei den Hebräern sind zum größten Teil allgemein orientalisch und babylonischen Trauergebräuchen sehr verwandt.

Das charakteristische Wort für „trauern" ist biblisch wie babylonisch sapad. Der Schmerzlaut wird hebräisch hôi oder hô wiedergegeben, s. Am 5, 16, assyrisch ûa und â. Zu den Trauergesten vgl. auch oben S. 544 und 565. Das Haarscheren, bei den Männern auf Haupthaar und Bart sich beziehend, vgl. Ez 5, 1, ist 3 Mos 19, 27f.; 21, 5f.; 5 Mos 14, 1ff. als heidnische Trauersitte verboten. Zum Streuen von Staub auf das Haupt und zum Sitzen im Staub bei der Trauer s. Motivregister u. Dreck. Das Anziehen des saḳ (assyr. šaḳḳu)[3], des zerrissenen Gewandes bei Trauer und Buße, vgl. Jon 3, 6ff. (wohl mit Schlitz an der Brust) ist verwandt mit dem Kleiderzerreißen, das nach Joel 3, 1 im übertragenen Sinne die innere Zerrissenheit andeutet; das Ideogramm für „Kleiderzerreißung" wird K 246, col. I, 63 babylonisch durch „überströmende Bekümmernis" erklärt. Umgekehrt wird CT XIX, 49, K 26 Rs II, 9 „das Kleid des Trauernden" ideographisch bezeichnet durch „zerrissenes Kleid". Zum Ritzen mit Messern s. S 544 u. Anm. 6; 612. Klagemänner und Klagefrauen werden 2 Chr 35, 25 vgl. Am 5, 16 genannt; nach Jer 48, 36 vgl. Mark 5, 38 (Jairus) begleitet „Flötenspiel" die Trauerzeremonie. Sach 12, 11—12 redet von Wechselgesängen zwischen Männern und Frauen, vgl. Mt 11, 17. Bei einem assyrischen Königsbegräbnis wird gesagt, daß der Musikmeister mit seinen Sängerinnen nach der Trauerversammlung Musik machen wird, und an anderer Stelle heißt es: „Es wehklagten die Gattinnen, es antworteten die Freunde" (K 7856)[4]. Klagegesänge erwähnt auch 2 Chr 35, 25 (Sänger und Sängerinnen); 3 Mak 6, 32. — Es seien in diesem Zusammenhange noch zwei apokryphische Stellen erwähnt, die die lärmende orientalische Trauersitte illustrieren, und die zugleich zeigen, daß die Einschließung der Frau im Frauenhause in nachexilischer Zeit bei den Juden ebenso Sitte war, wie im übrigen Orient:

2 Mak 3, 19ff. (bei Gefährdung des Tempelschatzes): „Die Weiber erschienen mit Trauergewändern angetan, unter der Brust gegürtet, in Menge auf den Straßen. Die Jungfrauen, die sonst nicht unter die Leute gingen, liefen, die einen an die Tore, andre auf die Mauer; einige lugten durch die Fenster." — 3 Mak 1, 18ff.: „Die in den Gemächern verschlossenen Jungfrauen stürmten samt den Müttern heran, bestreuten das Haar mit Asche und Staub und erfüllten die Straßen mit Wehklagen und Seufzen. Ja auch die, die sich ganz zurückgezogen hatten, verließen die zur Beiwohnung hergerichteten Gemächer und setzten die Scham beiseite und verführten in der Stadt ein unordentliches Laufen."

Ez 28, 2ff. *Ein Gott bin ich, einen Göttersitz bewohne ich im Herzen der Meere.* Es ist die Residenz in Tyrus gemeint. „Der König ist wie Gott",

---

1) Daneben Aufzählung von Feldfrüchten, Fleischstücken, Vierfüßlern, Vögeln. Delitzsch, WB S. 45 meint, daß es Opfergaben-Listen sind.

2) s. Wetzstein ZDMG XI, 490f.

3) vgl. Winckler F. II, 44.

4) vgl. Meißner in Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. XII, 59ff.; mein Hölle und Paradies AO I, 3², 10ff.

sagt der Babylonier (HAOG S. 173, Anm. 4). Sein Thron entspricht dem Gottessitz (kussû ilûti). Da Ezechiel Eridu als mythologischen Gottessitz zu kennen scheint (S. 81), so könnte man an eine Reminiszenz an den Gott des Ozeans, der in Eridu thront, denken.

Ez 28, 3 ff.; s. S. 77. 81.

Ez 32, 5 f. *Ich tue das Fleisch auf die Berge und fülle die Täler mit dem Aase. Ich tränke die Erde mit deinem Ausfluß von Blute, von dir sollen träufen die Berge und die Talschluchten sollen voll werden von deinem Blute.*

D. H. Müller, Ezechiel-Studien S. 56 ff. hat nachgewiesen, daß die Phrase von den Leichen auf den Bergen und Hügeln und von dem Blute in den Schluchten und Tälern unter keilschriftlichem Einfluß steht. Vgl. z. B. Tiglatpileser I. Annalen col. III, 55—56 (KB I, 26 f.):

„Die Leichen ihrer Krieger auf den Höhen der Berge häufte ich zu Haufen, das Blut ihrer Krieger ließ ich auf den Schluchten und Höhen der Berge fließen".

Ez 32, 7 f. Zeichen am Himmel bei Vernichtung des Pharao s. zu Jes 13, 10 ff. S. 600.

Ez 32, 27 s. S. 111.

Ez 38, 6 s. S. 149. — Ez 47, 1 ff. s. S. 65. 67. 83.

Die messianische Erwartung bei Ezechiel.

Ez 34, 23 ff. vgl. 37, 24 ff. erwartet Ezechiel nach der Beseitigung des Zedekia, während der König aus dem Hause Davids im Gefängnis war, den Retter: *Mein Knecht David soll sie weiden und ihr Hirte sein: ich werde ihr Gott sein und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte.* Dann wird Segenszeit kommen, ohne wilde Tiere, in wunderbarer Fruchtbarkeit. Der eigentliche Hirte (34, 11 ff.) und Retter (34, 12; 37, 23) ist also Gott.

Vorher hat Ezechiel bereits (17, 22—24) vorausgesagt, daß Gott einen zarten Zedernschößling auf einen hohen und erhabenen Berg (Gottesberg) verpflanzen und einen Baum daraus machen wird, unter dem die Vögel wohnen. Auch damit ist der kommende legitime König gemeint, der die Länder beherrschen wird[1].

Ez 38, 12 s. S. 427, Anm. 2. — Ez 39, 11 s. Motivreg. u. עבר.

Ez 40 ff. Der Prophet sieht in der Vision den Plan des neuen Tempels. Ähnliche Vorgänge kennt auch die babylonische Literatur (HAOG S. 184). Sie entsprechen ja der altorientalischen Grundanschauung, nach der alles Irdische himmlischen Vorbildern entspricht. Zur Stiftshütte als Modell des himmlischen Gottessitzes S. 381.

---

[1]) Der Schatten der Zweige ist anderer Art als der „Schatten des Königs" Klagel. 4, 20 (s. S. 477). Zum Bild vom Baum als König vgl. S. 428 f. zu Ri 9, 15.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Daniel.

Das Prophetenbuch ist wiederholt umgearbeitet worden. Die gegenwärtige Gestalt zeigt die Übertragung der Prophetie auf die Zeit des Antiochus Epiphanes und dient, zeitgeschichtlich angesehen, dem Nachweis, daß die Makkabäer-Zeit den Anbruch der Erlösung bedeutet. In den Formen und Bildern der altorientalischen Weltzeitalterlehre wird der Anbruch der neuen Zeit verkündigt. Die Apokalypse des Neuen Testaments nimmt die danielischen Bilder auf in den Visionen, die die Errettung durch den erhöhten Christus in der Endzeit verkündigen.

Da 1, 1f. s. S. 539.

Da 1, 7 Belṭšaṣar Beiname Daniels, bab. Balâṭašu-uṣur, d. h. „schütze sein Leben"[1]. Da 4, 5 heißt es, der Name sei „nach dem Namen des Gottes Nebukadnezars" gegeben. Das beruht auf einer Verwechslung mit Belšaṣar, d. h. Bel-šar-uṣur, „Bel (Merodach), schütze den König". — Sadrak ist vielleicht verstümmelt aus Marduk[2], Abednego aus Abednebo „Knecht Nebos". Mišael — Mêšak ist vielleicht künstlich angefügt; es ist sehr wahrscheinlich, daß Daniel ursprünglich in der Dreizahl inbegriffen war[3].

Da 1, 20 vgl. 2, 2 aššâpîm hängt mit babyl. âšipu Beschwörer zusammen; vgl. âšap bez. âšep Da 2, 10.

Da 2, 14 Ariok der „Oberste der Leibwache" (rab ṭabbaḫim) ist doch wohl der gleiche Name wie 1 Mos 14.

Da 3, 5 (Musikinstrumente), s. S. 572f.

Da 4, 1 Wahnsinn Nebukadnezars. Das Stück gehört wohl zu den Zügen, die ursprünglich sich auf Nabonid beziehen (vgl. KAT³ S. 110). Er wurde in Temâ gefangen gehalten, während sein Sohn Belšaṣar das Regiment führte. Die Züge des Traumes, in dem Nebukadnezar mit den Ochsen Gras frißt, finden die beste Erklärung durch einen babylonischen Text (K 7268 Bez. Cat. II, 841)[4], in dem das Elend des Gefangenen mit echt orientalischer Phantasie geschildert wird.

„Welches sind meine Vergehen, so [frage ich]; welches ist meine Sünde, so [klage ich]; ein Ochse bin ich, Kraut fresse ich; ein Schaf bin ich, Gras [rupfe ich ab]".

Jensen, Gilgameschepos denkt an die Engidu-Episode, in der der Held mit den Tieren der Steppe Gras und Kraut frißt und dann, sich selbst besinnend, in die Königsstadt des Gilgameš zurückkehrt und dort königliche Ehren empfängt. Eine literarische Beeinflussung der Daniel-Schilderung durch das Gilgameš-Epos halte ich für ausgeschlossen; hingegen stimme ich Jensen zu, der die Abydenus-Erzählung bei Eusebius praep. ev. IX, 41, 6 der biblischen gegenüber für sekundär hält. Nebukadnezar wünscht in Ekstase auf dem Dache seines Palastes dem Feinde dasselbe, was Daniel von ihm erzählt (vgl. dazu Dan 4, 10).

Da 4, 6ff. der Weltbaum. Die Stelle wird von den Gnostikern hervorgehoben. Vgl. W. Müller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche S. 291.

Da 4, 27, s. S. 180.

Da 5, 1 Belšaṣar. Die schlimmen Züge verdankt er vielleicht einer Verwechslung mit Evil-Merodach. Während sein Vater in Temâ gefangen ge-

---

[1]) G. Hoffmann ZA II, 237: Balaṭ-ša(r)-uṣur.

[2]) Kohler ZA IV, 150.

[3]) s. Winckler F. III, 47.

[4]) Winckler OLZ 1898, Sp. 71.

halten wurde, führte er die Geschäfte. In den Inschriften Nabonids wird ein Gebet Nabonids (Nab. Nr. 5 col II, 24ff., VAB IV, S. 252f.) an den Mondgott wiedergegeben, in dem der Vater für Belšaṣar, seinen Erstgeborenen, bittet: „die Furcht vor deiner erhabenen Gottheit laß in seinem Herzen wohnen, daß er nicht in Sünde willigen möge; mit dem Überfluß an Leben werde er gesättigt“. Vgl. auch Nab. Nr. 4 (VAB IV, S. 246f.).

Da 6, 10. Die Gebetsrichtung (Ḳibla) geht nach Jerusalem, dem Abbild des Gottessitzes, s. S. 67. So auch in der ersten Zeit des Islam, s. meine Allg. Rel.-Gesch. S. 103.

Da 7. Zur Erklärung der vier Tiere werden wie Ez 1 die Astralgestalten der vier „Weltecken“ bez. die entsprechenden Sternbilder der Quadranten oder ihrer höllischen Gegenstücke (s. oben S. 619) heranzuziehen sein. Das Gericht über die Tiere hat hier wie Offbg 20 sein Gegenstück in der Bezwingung Tiâmats bez. in der Verbrennung des Kingu beim Neujahrsritus, s. Zimmern, Zum babyl. Neujahrfest S. 131. — Zu den Weltzeitaltern s. S. 115.

Vieles bleibt hier noch unklar. Wenn bei dem „Menschen“ ein astraler Prototyp vorschwebt, so kann nur an Nebo, nicht an Marduk (gegen Zimmern KAT[3] 392) gedacht sein. Zum „Menschensohn“ zêr amelûti, s. HAOG S. 14. 181.

Da 7, 9ff.[1] Mit dieser Vision ist eng verwandt Offbg 4, 2ff. 5, 1ff. Inmitten der himmlischen Ratsversammlung thront Gott (*der Alte der Tage*)[2]. Die Bücher sind aufgeschlagen, es wird Gericht gehalten und die Weltgeschicke werden bestimmt. Die aufgeschlagenen Bücher entsprechen dem Buch mit sieben Siegeln, das in der Offbg vom *ἀρνίον* geöffnet wird. In der Vision der Offbg steht im Hintergrund der Ereignisse der Kampf und Sieg des *ἀρνίον* („Lamm“) gegen den Drachen. Der Sieg ist durch die vernarbte Wunde angedeutet. Als Lohn für den Sieg erhält das *ἀρνίον* die Herrschaft über die Endgeschicke (Öffnung des Buches mit sieben Siegeln), und es wird ihm zu Ehren der Lobpreis angestimmt (s. näheres BNT 14ff.). Die gleiche Situation liegt hier vor. Der Kampf selbst ist Da 7, 11ff. nur angedeutet. Hervorgehoben ist der charakteristische Zug, daß das Tier, bevor der Kampf beginnt, *hochfahrende Worte* spricht[3]. Das Tier wird getötet. 7, 13 tritt der Sieger feierlich auf[4]. Der Menschensohn[5] erscheint mit den Wolken des Himmels[6]. Er wird vor den Thronenden gebracht und erhält die Leitung der Weltgeschicke: Macht, Ehre und Herrschaft

---

[1]) s. bereits S. 60.

[2]) Der Namengebung liegt derselbe Gedanke zugrunde, der mutatis mutandis Saturn (Kronos als Greis s. Chwolson, Ssabier II, 275ff.), als summus deus bezeichnete. Auch der Senis der Karthager entspricht diesem Gedanken, s. Münter, Religion der Karthager S. 9. Die Alten kannten den kosmisch-astralen Sinn der Vision; die Astrologen stellten mit Vorliebe den himmlischen Greis dar, mit der Wage in der Rechten und dem Schicksalsbuch in der Linken.

[3]) Wie Tiâmat gegen Marduk usw. s. S. 11 und vgl. S. 450.

[4]) In der Erkenntnis dieses Zusammenhanges liegt der Schlüssel zum Verständnis.

[5]) „gleichwie“ ein Menschensohn beruht auf späterem mangelnden Verständnis des Erlöserterminus „Menschensohn“. Ebenso Offbg 14, 14.

[6]) Verblaßter Ausdruck statt Wettererscheinung? s. S. 16 (Rücks. des Labbu-Textes), vgl. S. 281 u. 546. Mt 24, 30; 26, 64 würde dann ebenso zu beurteilen sein.

werden ihm verliehen, und alle Völker und Nationen sollen ihm dienen; sein Reich soll niemals zerstört werden.

Da 8. Charakterisierung der Länder durch einen Tierzyklus; Persien entspricht der Widder; Syrien entspricht der Steinbock (Ziegenbock), weil Alexander nicht als König von „Griechenland", sondern von Syrien (das ist das für Juda in Betracht kommende Land) dargestellt wird. Der vordere Orient wie der ostasiatische kennen eine entsprechende Einteilung der Erde in zwölf Teile, die den Tierkreiszeichen entsprechen. HAOG S. 121 ff. ist das Nähere besprochen.

Da 12, 3 s. S. 53.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Die sog. kleinen Propheten.

Hosea und Amos.

Daß wir aus den Zeiten vor Amos und Hosea keine schriftlichen Prophetensprüche haben, beweist nicht, daß es vorher keine Schriftprophetie gab. 2 Chr 21, 12 berichtet von einem Brief des Elias. Da er in die Ferne wirken wollte (auf Damaskus), war er auf schriftliche Aussprache angewiesen wie später Jeremia, der nach Babylon schrieb. Schriftliche Aufzeichnung wird immer bestimmte Anlässe gehabt haben. Die können auch früher vorhanden gewesen sein.

Was die religiöse Gedankenwelt betrifft, so ergänzen Hosea und Amos einander. Die Gerechtigkeit des richtenden (Amos), die Barmherzigkeit des liebenden Jahve (Hosea) bilden die beiden Seiten des mosaischen Gottesbegriffs (s. S. 369). Es hat weder Amos die Gerechtigkeit Gottes, noch Hosea die Liebe Gottes entdeckt. Wenn Amos als Entdecker eines neuen Glaubens gegolten hätte, so müßte man erwarten, daß einer der Propheten seiner besonders gedacht hätte. Jeremia erinnert an Micha (26, 18). Aber weder Jesaia noch ein anderer führt seinen Glauben auf Amos zurück, obwohl man im übrigen sich lebhaft seiner erinnerte. Weit über seine Zeit hinaus stand eine Heldentat im Gedächtnis Israels, die Amos zur Zeit des großen Erdbebens getan hat. Noch Sacharja erinnert daran (14, 5) und vergleicht es mit dem Erdbeben der Endzeit.

Hosea 1, 12. Der Prophet vollzieht eine mystische Vermählung mit einer ‚Hure' (אשת זנונים). Die Situation ist ebenso wie bei Jesaias, s. S. 600. Das Weib ist als Sibylle zu denken.

Hurenweib und Hurenkinder sind also hier Ausgangspunkt der Prophetie von der künftigen Errettung. Es liegt ein höchst merkwürdiges Motiv der Erlösererwartung vor, das in den Bereich der Motive von der außerordentlichen, geheimnisvollen Geburt des Erretters gehört (s. hierzu S. 278 und 313). Über dem Kinde der „Hure" liegt ein besonderes Geheimnis, das bei dem Kinde der Ehe fehlt. Die Hure ist im

Sinne eines uralten Elementes der Volksreligion ḳedešah, „Gottgeweihte"[1]. Die Zeugung und Empfängnis ist heilig, s. S. 307. Wie in Babylonien (s. S. 586 zu Spr 2, 16—19), so zeigen in Israel die Gesetze und Weisheitssprüche eine tiefe Verachtung der Hurerei[2]. In Israel wird im Prozeßfalle die Hure verbrannt (vgl. den Fall Thamar 1 Mos 38, 24; Ez 16, 37; auch Hos 2, 4 f. wird so zu verstehen sein), später gesteinigt (4 Mos 22, 23). In einem merkwürdigen Gegensatz steht dazu die aus der Volksreligion stammende Anschauung vom Hierodulen-Mysterium, wie es bei Hosea (und wohl auch bei Jesaias s. S. 600) vorliegt. Daß in dem Geschlechtsregister Jesu bei Matth 1, 1 ff. von den Müttern einzig und allein Thamar, Raḫab, Ruth genannt werden, hängt damit zusammen, daß bei diesen dreien das Mysterium vorliegt[3]. Die Tholedoth Ješu, die Jesus als Zerrbild des Messias und als Hurensohn darstellen, verwenden das Motiv im Sinne ihrer Travestie. S. Motivreg. unter Hure, vgl. Erbt, Die Hebräer S. 136.

Ho 3, 4. *Israel wird lange ohne theraphim bleiben.* Wie kommen die theraphim (s. S. 323) hierher? Wird der Verlust der theraphim dem Nationalitäts-Verlust wirklich gleichgesetzt? Oder ist das Satire?

Ho 5, 13. *König Jareb,* lies *König von Jareb.* Vielleicht eine arabische Landschaft, vgl. S. 168. — Hos 6, 2 s. Motivreg. unter Zahl 3.

Ho 10, 14c ist Glosse. In *Šalman* verbergen sich vielleicht die Salamier (s. KAT³ 152). Die Erklärung Schraders KAT² 440f., die an Abkürzung von Salmanassar denkt, ist unmöglich.

Ho 12, 4 s. S. 315 Anm. 3.

Ho 13, 14. *Wo sind deine Seuchen, o Tod, wo sind deine Qualen, o Unterwelt?* Aus der altorientalischen Totenwelt, dem Ort Nergals und Namtars, des Pestgottes, kommen alle Dämonen und Seuchen. Die „Höllenfahrt der Ištar" und die Legende von Ereškigal geben lebendige Schilderungen von diesem Königreich der Schrecken, s. HAOG S. 63 ff.

Amos war nach Am 1, 1 noḳed (vgl. 7, 14). Im Codex Hammurabi ist nâḳidu der Hirtenknecht im Gegensatz zu rê'u (hebr. ro'eh) dem Herdenbesitzer. Hebräisch umgekehrt? In dem großen von Gray veröffentlichten Šamaš-Hymnus (übersetzt bei Roscher, Lex. der Myth. IV, Sp. 543 f.) heißt Šamaš: nâḳidu der unteren und rê'u der oberen Welt. Nach 2 Kg 3, 4 war Meša, König von Moab, ein noḳed. Keinesfalls ist Amos Hirte im Sinne eines primitiven Beduinenlebens.

---

[1]) Ištar-Ininni ist bereits in den alten Nippur-Texten (z. B. Const. Nr. 2273, BEUP XXXI, XIV Vs. 2) „die himmlische Hierodule, die himmlische Königin". In ihrer Vertretung handeln die Buhlerinnen im Sinne des religiösen Mysteriums. Vgl. zu diesem Mysterium das S. 307 zum Phallus-Kult der Antike Gesagte.

[2]) Sie bezieht sich aber im Grunde genommen auf den Ehebruch der verheirateten Frau. Auch der Spruch Jesu M 25, 28 (*Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen*) ist zunächst (abgesehen von der selbstverständlichen Vertiefung im Sinne der Religion Jesu) von der verheirateten Frau und ihrer Ehe zu verstehen.

[3]) Zu Thamar s. S. 327f., zu Raḫab S. 413, zu Ruth, wo die Züge verwischt sind S. 435. Die übliche Erklärung, nach der die 3 genannt sind, um einem Bastard-Vorwurf gegen Jesus mit dem Hinweis auf diese Vorgänge aus der heiligen Schrift von vornherein zu begegnen, ist ganz unbrauchbar.

Amos hat seine heroische Tat, die in die Erinnerung Israels tief eingegraben ist (s. oben S. 632), zur Zeit eines großen Erdbebens getan. Er sagt: der Gott, der das Erdbeben gesandt hat, ist identisch mit dem Gott Israels. Er nennt ihn mit dem alten Namen Jahve Ṣebaoth, der diese Identität zum Ausdruck bringt.

Am 3, 5: *Gerät wohl ein Vogel auf den Boden, ohne daß eine Schlinge da ist;*
springt wohl eine Falle vom Boden auf, ohne daß ein Fänger da ist?

Das ist der Sinn.



Abb. 299: Überfall durch Salmanassar III. Oben Irḫuleni von Hamath auf dem Ruhelager (849). Von den Bronzetoren von Balawat, Schiene M.

Am 3, 12: Wie ein Hirt aus dem Rachen eines Löwen einen Unterschenkel oder ein Ohrläppchen rettet, so sollen (nur fetzenweise) gerettet werden die [Kinder Israel] die Bewohner von Samarien und Damaskus. Es bezieht sich auf die Ereignisse von 732.

Am 4, 10 und 11. Erinnerung an die ägyptische Pest und an das Erdbeben von Sodom und Gomorrha.

Am 5, 26. Amos spricht von astralem Götzendienst während der Wüstenwanderung und folgt hier derselben Tradition, die AG 7, 42f. vorliegt. *Ihr truget Sikkut, euren König, und kijjûn* (kaivan, ass. kaimânu), *euren ṣelem.* Es handelt sich jedenfalls um planetarische Götter[1].

Am 6, 2 (Kalnê) s. zu Jes 10, 19 S. 600.

Am 6, 4 kostbare *Ruhelager* s. Abb. 299 und S. 538, Abb. 246.

Am 6, 14. „Von Hamath bis zum naḫal Muṣri" vgl. 1 Kg 8, 65.

---

[1]) s. Winckler MVAG Nr. 4, S. 166. Anders Sellin, Alttest. Studien (Festschrift für Kittel) S. 177.

Am 8, 10 ist Tamuz-Adonis-Klage für die israelitische Volksreligion bezeugt, s. S. 343 und 613; vgl. S. 648.

Am 9, 7. *Die Philister aus Kaphtor, die Aramäer aus Kir*[1]. Wie Jahve Israels Geschicke geleitet hat, so auch die anderer Völker. Die Philister habe er aus Kaphtor, die Aramäer (die Syrer von Damaskus) aus Kir geführt.

Die Glosse 1 Mos 10, 14 stammt wohl aus dieser Stelle. Kir ist nicht die Gegend des Flusses Kyros, jenes Zuflusses zum Kaspischen Meere, der noch heute wie die Umgegend selbst Kur heißt. So einige Neuere nach J. D. Michaelis. Aber die assyrische Macht reichte nie bis dahin. Es ist auch weder in Medien mit Schrader, noch in Südbabylonien mit Halévy zu suchen. Es ist das Land der Karer (statt Kir ist Kor zu lesen) in der Ebene Jatburi zwischen Tigris und Zagros, Grenzland von Elam. Die richtige Lage hat H. Winckler bestimmt in Alttest. Unters. 1892, 178f. und Altoriental. Forschungen II, 253ff. 378. Kir war von aramäischen Stämmen bewohnt, s. zu Jes 22, 5ff. und Ez 23, 23. Nach 2 Kg 16, 9 sind im Jahre 732 Aramäer (von Damaskus) durch Tiglatpileser nach Kir verschleppt worden. Das darf als historisch gelten, obwohl die Stelle in Septuaginta fehlt. Aus dieser Tatsache hat wohl der Verfasser von Am 9, 7 den Schluß gezogen: sie sind dahin verschleppt worden, woher sie gekommen sind; Kir ist ihre Urheimat (vgl. Jes 37, 29) — der Zusatz Am 1, 5 ist doch wohl Glosse aus 2 Kg 16, 9. Dem Propheten kam es nur darauf an, zu sagen: die Völkerschaften (Aramäer, Gaza, Tyrus, Edom) sollen in die Gefangenschaft geführt, d. h. ihrer nationalen Existenz beraubt werden.

Die Erlösererwartung bei Amos und Hosea.

Nach der Verkündigung der Fluchzeit, die der Tag Jahves über Israel bringt, verkündigt Amos 9, 11ff. die Wiederaufrichtung der gefallenen Hütte Davids wie in der Vorzeit und einen neuen paradiesischen Frühling in dem verwüsteten Lande.

Hos 3, 5 sagt, daß die Kinder Israels (also auch die zehn Stämme) dann ihren Gott und ihren König David wieder suchen werden. Hosea 2, 2 aber sieht eine Königswahl „am Tage Jesreel" und 2, 20—24 einen darauf folgenden großen Natursegen[2].

Joel.

Joel 1 und 2. Eine Heuschreckenplage gibt dem Propheten die Farben zu einem großartigen Gemälde von der Fluchzeit des Tages Jahves, die der Segenszeit vorausgeht.

In assyrischen Omen-Texten werden Heuschrecken angekündigt, die die Ernte verwüsten, z. B. Harper, Letters Nr. 1237, Rs. 12ff.: wenn beim Neulicht des Mondes der Skorpion im rechten Horn (des Mondes) steht.

Mein Bruder Propst Dr. Fr. Jeremias in Jerusalem schrieb mir von der Heuschreckenplage im Frühjahr 1915: „Sie kommen wie die Kriegsheere. Wo sie wandern, sieht die Erde aus wie kochendes aufsprudelndes Wasser. Feuer und Wasser stört sie nicht, vergebens versuchte man sie mit der schärfsten Jauche, in der Ratten sterben, umzubringen. In Jaffa schwammen sie über den reißenden Audsche, etwa 90 Proz. kam herüber. Am Jaffator und am Davidsturm in Jerusalem klettern sie über die hohen Mauern. Die Wein- und Gemüseernte ist dahin; die Getreideernte ist glücklich eingebracht. Die Bäume fressen sie kahl und gehen auch an die Rinde. Wenn sie erst fliegen werden, hilft keine Schutzvorrichtung mehr. Dann ist auch die Olivenernte gefährdet. Dabei kommt es vor, daß ein Weinberg ganz abgefressen ist und daneben ein anderer in vollem Blätter- und Blütenschmucke bleibt."

---

[1]) s. S. 626. [2]) s. Sellin l. c. S. 22ff. Zum Natursegen s. zu Jes 11, 1ff.

cp. 2 betet das Volk um Erbarmen. Jahve nimmt die Not von dem Volke und Segenszeit „für alle Zukunft" tritt ein.

Die messianische Erwartung bei Joel.

Wie die Heuschreckenplage die Fluchzeit des „Tages Jahves" ankündigt, so der Ersatz für den erlittenen Schaden (2, 25) die Segenszeit. Das endgültige Gericht und die darauffolgende Segenszeit bringt der Tag Jahves cp. 3—4: Geistesausgießung, Wunderzeichen am gestirnten Himmel (Sonnenfinsternis und blutiger Mond) und auf Erden kündigen den großen, schrecklichen Tag Jahves an; an diesem Tage kommt das Gericht über die Völker, die Israel plagten, im Tale Josaphat. Im „heiligen Krieg" (4, 9), zu dem Jahves Helden herniederfahren (4, 11), während Jahve vom Ṣion, seinem heiligen Berg, her brüllt (4, 16f.), wird die Entscheidung herbeigeführt. Unter der Gottesherrschaft Jahves auf Ṣion (4, 21) wird Juda in ein Paradies verwandelt[1], Ägypten (Muṣri ?) und Edom aber wird zur Wüste werden.

Der Weltenfrühling ist auf Jerusalem beschränkt. Aber unter der Hochspannung der Idee, daß das Land der Kosmos ist (s. HAOG S. 187ff.), ist tatsächlich die Welterneuerung gemeint. Der Tendenz nach ist das neue Ṣion und der „neue Himmel und die neue Erde" bei Trito-Jesaias identisch. Auch die Kirchensprache redet noch im Sinne der Prophetie von dem neuen Ṣion und vom neuen Kanaan als von der verklärten Welt.

Obadja.

Ein politisches Flugblatt gegen Edom.

Wie bei Joel wird das Gericht am Tage Jahves (v. 15) über Edom vorausgesetzt und die auf Ṣion, dem heiligen Berg, anbrechende Rettung (v. 16. 17). Die messianische Erwartung ist hier stark verblaßt. Jahve ist in der Endzeit König, mit ihm ziehen „Retter" auf den Berg Ṣion.

Ob v. 6. Die Räuber werden die „verborgensten Örter" durchstöbern, das sind die in Erdlöchern untergebrachten Scheuern. Vgl. zu Hi 4, 5.

Ob 20. Sapharad, keilinschr. Saparda, ist nicht das Saparda der Sargon-Inschriften, sondern der seit der persischen Zeit übliche Name Kleinasiens, KAT[3] 301.

Jona.

Die Sendung des Propheten Jona[2] in politisch-religiöser Absicht ist geschichtlich denkbar, wie S. 508 u. 519 besprochen wurde. Der Rahmenerzählung des im Buche Jona vorliegenden Lehrgedichtes wird eine geschichtliche Tatsache zugrunde liegen, die legendarisch ausgestattet ist.[3]

---

[1]) Die Paradiesesquelle entspringt am Tage Jahves und bewässert das Akazienta l (Sept. *τὸν χειμάρρουν τῶν σχοίνων*).

[2]) Wie Jona, so zögert Apg 10 Petrus in Joppe, zu den Heiden zu gehen. Die Angabe „Simon, Jonas Sohn" ist vielleicht aus dieser Beziehung heraus gebildet.

[3]) 1, 3 Jona „flieht" (ברח), s. Motivregister unter Flucht (auch zu Cicero, de nat. deorum 3, 37 (ed. Klotz § 89), wo ein ähnlicher Fall erzählt wird. Weitere mythische Motive außer den folgenden s. S. 424 u. Stucken, Astralmythen S. 304f. 314f. 566.

Der Stoff der Legende[1], die in der Rahmenerzählung vorliegt, ist Gemeingut des Orients. Hinter allen Formen und Gestaltungen des Legendenstoffes steckt im letzten Grunde der Mythos vom Drachen, der vom Repräsentanten der lichten Macht besiegt wird. Der Sinn des Mythos ist kalendarisch; er stellt die Gigantomachie dar, die im Kreislauf durch Finsternis zum Licht, durch Tod zum Leben führt. Die Motive dieses Kreislaufmythos (das ist der Oberbegriff zu allen Gestaltungen im Einzelnen) sind entweder vom Monde abgelesen, der als Dunkelmond vom Drachen verschlungen ist, während „nach drei Tagen" das Sichelschwert (die Sichel des Neumonds) erscheint, mit dem scheinbar von innen heraus der Held den Drachen aufgeschlitzt hat (Perseus-Typus s. S. 16, Abb. 4) — oder (wobei die Motive häufig vom Mond auf die Sonne ungeschickt übertragen sind) von der Sonne, die im Tageslauf vom Meere verschlungen wird und aus dem Meere hervorsteigt, und die im Jahreslauf von der Unterweltsmacht (Regenzeit, Winterszeit) bedrängt wird, aber unbesiegt (sol invictus) emporsteigt — oder komplizierter vom Verhältnis der beiden großen Gestirne (die Sonne verschlingt den Mond oder der Frühlingsneumond trägt die Sonne auf seinen „Schultern" aus der Unterweltsmacht heraus) — oder noch komplizierter vom Verhältnis der drei großen Hauptgestirne (Sonne, Mond, Venus) zueinander. Hans Schmidt hat in seinem Buche Jona die verwandten Legenden untersucht, hat den kalendarisch-mythologischen Sinn richtig erkannt, hat aber die Drachenkämpfe einseitig als Mythos vom verschlungenen und wiederaufsteigenden Sonnengott gedeutet. Man vergleiche zur Erzählung die grundsätzlichen Ausführungen HAOG S. 232 f. und zur Deutung der Legenden Siecke, Drachenkämpfe (Myth. Bibl. I, 1; Hüsing, Krsaaspa im Schlangenleibe, Myth. Bibl. IV, 2).

In Joppe ist wahrscheinlich längst vor dem Jona-Buche die Sage von Perseus lokalisiert gewesen, der die an den Felsen gebundene Andromeda vom Drachen befreit[2]. Der Perseus-Mythos ist zweifellos Mondphasen-Mythos, denn in seiner ursprünglichen Gestalt schlachtet hier der Held das Ungeheuer von innen heraus, z. B. bei Lykophron, Kassandra 834ff. (um 280 v. Chr.). Zum Mondstil gehört aber das Motiv der drei Tage. Die an Joppe haftenden Legenden haben die drei Tage nicht, die in der Rahmenerzählung des Jona vorliegende Gestalt des Mythos muß schon deshalb die ältere sein.

Daß die feststehende Rede „nach drei Tagen" formell vom Mondphasen-Mythos stammt, wird man nach den HAOG S. 76 f. gegebenen Nachweisen nicht länger bestreiten können. Der biblische Schriftsteller, Mt 12, 40, der die Rede Jesu vom Zeichen des Propheten Jona, die sich in Jesu Munde auf die Bußpredigt an die Heiden bezog, mit dem Zusatz erklärte: *denn gleichwie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, so wird des Menschen Sohn drei Tage in der Erde sein,* kannte die Sprache des mythologischen Stils. Auf das geschichtliche Ereignis der Auferstehung Jesu paßt nur: am 3. Tage. Das *nach drei Tagen* ist übernommener Stil aus der Sprechweise der orientalischen Mythologisierung der Erlösererwartung.

Eine Variante der Perseus-Andromeda-Legende ist die von Herakles und Hesione (s. Schmidt, l. c. S. 3ff.). In den ältesten nachweisbaren Spuren (Lykophron, Kassandra) wird der Held vom Ungeheuer (Hund des Triton) verschlungen und versengt sich bei dem Kampf im „Qualm des Kessels" die Haare (s. zu diesem Motiv S. 547)[3].

Im babylonischen Epos Enuma eliš, dem der Kreislaufmythos als Äonen- und Weltschöpfungsmythos zugrunde liegt, scheint in der ursprünglichen Gestalt Marduk

---

[1]) Rabbi Abarbanab erklärt 1, 6—2, 11 für einen Traum. Luther sagt: „Wer wollte es nicht für ein Märlein halten, wenn es nicht in der Schrift stünde?"

[2]) Pseudo-Skylax im Periplus, um 335 v. Chr. geschrieben, Strabo 16, 2, 28; Josephus, bell. jud. 3, 9, 3; Plinius, Hist, nat. 5, 13, s. Schmidt, Jona S. 12ff.

[3]) Das Motiv der ausgebotenen und dann verweigerten Königstochter findet sich sowohl in der Perseus-Andromeda wie in der Herakles-Hesione Sage. Es gehört zum Drachenkampf-Mythos und findet sich auch im Stil biblischer Erzählungen (in der Gründungslegende von Sichem, s. zu 1 Mos 34 S. 325 f., in der Saul-David-Legende, s. Motivregister u. Königstochter.

Tiâmat ebenfalls von innen heraus gespalten zu haben (zur Mondmythologie der Marduk-Tiâmat-Legende s. S. 21). Hier liegt die älteste uns bekannte Ausprägung des Drachenkampf-Mythos vor. Die ägyptische Variante bilden die Osiris-Seth-Typhon-Legenden. Aus diesem Kreise stammt die kalendarische Legende aus hellenistischer Zeit von dem Drachen Ladon (Sohn des Typhon), der den Phallus des Osiris verschlingt und nach drei Monaten wieder ausspeit (so daß neues Leben entsteht, die drei Tage des Mondlaufs sind hier auf den Jahreslauf übertragen; es sind die drei Monate, die dem Frühling vorausgehen s. S. 331).

Verwandt mit den Drachenkampf-Legenden sind die Legenden vom schiffbrüchigen Gott (bez. auf einer weiteren Stufe der Entwicklung: vom Märchenhelden), die Schmidt, l. c. S. 105ff. bespricht. Auch diese Legendengestalt scheint die Rahmenerzählung des Jona beeinflußt zu haben. Hommel, Insel der Seligen S. 18f. macht auf ein ägyptisches Märchen aus der Zeit der 13. Dynastie aufmerksam, das in den Hauptzügen mit der Jona-Erzählung verwandt ist. Ein Beamter leidet Schiffbruch, wird nach drei Tagen, die er im Meere zubringt, auf eine Insel geworfen. Dort nimmt ihn eine dreißig Ellen lange Schlange ins Maul und schleppt ihn auf ihr Lager. Die Schlange, die sich als Fürst des Landes Punt vorstellt, lebt dort mit 75 Schlangen und einer zu Asche verbrannten und entzauberten Jungfrau. Sie verheißt dem Gestrandeten glückliche Heimkehr. Nach zwei Monaten bringt ihn wirklich ein an der Insel landendes Schiff reich beschenkt heim.

Von der jüdischen Erzählung abhängig ist vielleicht die von Hardy ZDMG 1896, 153 beigebrachte buddhistische Erzählung, in der ein Schiff gewaltsam am Weiterfahren gehindert wird, weil ein ungehorsamer Sohn sich darauf befindet, der dann durch dreimaliges Loswerfen als Urheber erkannt und ausgesetzt wird.

Jona 3, 4 f.: 40 Tage fasten, s. S. 450.

Micha.

Mi 1, 8ff. Zum Trauerkult, insbesondere Klagegesängen, von denen hier versteckt die Rede ist, s. S. 627.

Die messianische Erwartung.

Micha knüpft an die Sprüche des Jesaias von der Mutter des Messias und ihrem Kinde an, wie S. 594ff. gezeigt wurde, und zieht die Geburtsstadt Davids in den Kreis der Betrachtung. Von hier *wird der Retter auftreten und weiden in der Kraft Jahves und in dem majestätischen Namen Jahves, seines Gottes ..... und er wird groß dastehen bis an das Ende der Erde und er wird ‚Friede‘ sein.*

Fluchzeit und Heilszeit, die dem letzten Ziele nach auch hier eschatologisch sind, werden zunächst auf die große Bedrängnis durch die Assyrer und auf die Rettung (5b naṣal) von den Assyrern, insbesondere auf die Heimkehr der Verbannten und die Wiederaufrichtung des alten Davidreiches bezogen.

4b—5a sagt, daß *sieben Hirten* und *acht fürstliche Männer* (נסיכי אדם) *das Land der Assyrer mit dem Schwerte weiden werden und das Land Nimrods mit gezückten Schwertern.*

Mi 4, 11. In der Notzeit wird die Tochter Ṣion, die auf den Erretter wartet, entblößt (תחנף zu lesen); die Feinde sehen ihre Lust an ihr, s. zu dieser Symbolik S. 608. Der Richter Israels wird mit der Rute auf die Backe geschlagen 4, 14. Dann bricht die Segenszeit mit der Geburt des Erretters an 5, 1ff.

Mi 6, 8 s. S. 369. — Mi 7, 17, s. S. 97.

Micha hat bekanntlich 7, 18 gleich einem Malerzeichen seinen Namen in den Schluß hineingezeichnet: Mi-ka-[el].

Zur Namenbildung (Mi-ka Abkürzung für Mikael), „wer ist wie Gott?" vgl. assyr. Mannu-kî-Ašur („Wer ist wie Asur?") Bez. Cat. V, 2106; dort auch Belegstellen für ähnliche Namen: Mannu-kî-Adad, Mannu-kî-Ašur-li'u (Wer ist stark wie Ašur?), ähnlich: Mannu-kî-Ninua, Mannu-kî-Bâbili, Mannu-kî-šarri. Auch aus der Zeit Hammurabis sind derartige Namen bezeugt, s. Ranke, Pers. Names S. 120: Mannum-kima Šamaš, Mannum-kima-ili-ja („Wer ist wie mein Gott?"), Mannum-kima-Nabium.

Nahum.

Zur Illustration des Buches aus dem orientalischen Material s. Billerbeck und A. Jeremias, Der Untergang Ninivehs und die Weissagungsschrift des Nahum von Elkosch. Zu den Kriegsszenen s. Abb. 300—303 (babylonisch-assyrische Feldzeichen).



Abb. 300: Sumerischer Standartenträger. Fondation Piot (Monum. et Mémoires de l'Acad. des inscriptions XVI) p. 15.

Na 3, 13. *Das Volk ist zu Weibern geworden.* Einen andern Sinn hat wohl die Verwünschung im Vertrage mit Mati'ilu von Arpad (s. HAOG S. 289): „Wenn er an diesen Satzungen sich versündigt, soll er zur Hure werden, seine Leute sollen zu Weibern werden" usw. (MVAG 1898, 234f.) Vgl. Asarhaddon-Stele Berl. Rev. 56f.: Ištar, die Herrin des Kampfes und der Schlacht, möge seine Mannbarkeit weiblich machen; vgl. KB VI, 1, 62, 9f.

Die Tore des Landes haben sich weit aufgetan. Gemeint sind die Vorfelder Ninivehs. *Feuer hat deine Riegel gefressen,* nämlich die Riegel (assyr. ḫargullu) der Stadttore. Die Tore Ninivehs haben Namen wie die Tore Jerusalems Jes 60, 18; Jer 26, 11; Neh 3 (s. z. St.).

Die Tore Ninivehs.

Auf einem achtseitigen Tonprisma Sanheribs wird bezeugt, daß Niniveh 15 Tore[1] hatte: sieben auf der Süd- und Ostseite, drei auf der Nord-, fünf auf der Westseite. Die Tore werden mit Namen genannt und teilweise topographisch näher bezeichnet[2]. Der Damm des Mauerzuges, den die Tore durchbrechen, ist noch heute zu erkennen: die nach

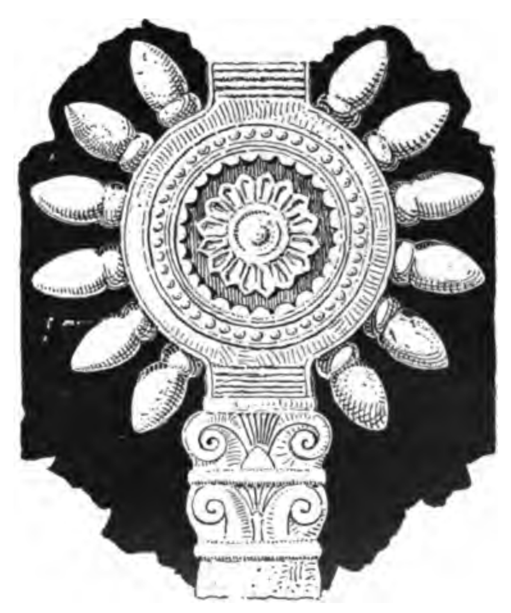


Abb. 301: Standartenende (?) aus Assur. Nach Puchstein, Die jonische Säule.



Abb. 302: Assyrisches Feldzeichen aus Khorsabad (Botta).

außen gekrümmte Ostmauer hatte 5 Kilometer Länge, die einst vom Tigris bespülte Westfront 4300 Meter Länge, die Nordfront 2000 Meter und die kurze Südfront 800 Meter Länge. Die Trümmer eines der antiken Stadttore an der Nordwestfront, das von Stierkolossen flankiert war, sind von Layard in situ gefunden worden (s. Abb. 529). Ebenso ein Tor in der Ostfront ohne Skulpturen. An dieser Front bezeichnen nach Billerbeck zwei fast 18 Meter hohe Ruinenhügel die Stelle alter Wachttürme. Nach der genannten Sanherib-Inschrift war die Mauer

[1]) s. Zahl der Ištar; s. HAOG S. 151 f.

[2]) Brit. Museum 103000, veröffentlicht von King CT XXVI, pl. 16f., vgl. p. 21ff. S. dazu Fr. Delitzsch in der Universitätsnummer des „Zeitgeist" vom 10. Oktober 1910.

„40 Lehmziegel" dick (ca. 12—13 Meter), 180 Lehmziegellängen hoch (ca. 18 Meter). Die Tore sind inschriftlich in drei Gruppen geteilt nach den Himmelsrichtungen:

„Im ganzen sieben Tore nach Sonnenaufgang gegenüber Osten und Süden;
im ganzen drei Tore nach Norden;
im ganzen fünf Tore nach Westen."

Die Namen der 15 Tore geben ein anschauliches Bild der Stadt (s. Abb. 304):

1. „Stadttor des Gottes Ašur (nach) der Stadt Aššur (führend)" mit dem Beinamen: „Lang lebe der Patesi Ašur's". Es vermittelte den Verkehr mit der Stadt Aššur. Zur Südmauer gehörig.
2. „Tor des Sanherib (nach) dem Lande Ḫalzi (führend)". Beiname: „Überwältiger aller Feinde". Dabei die Bemerkung: „Zur Feste". In der Südostecke oder am südlichen Teile der Ostmauer.

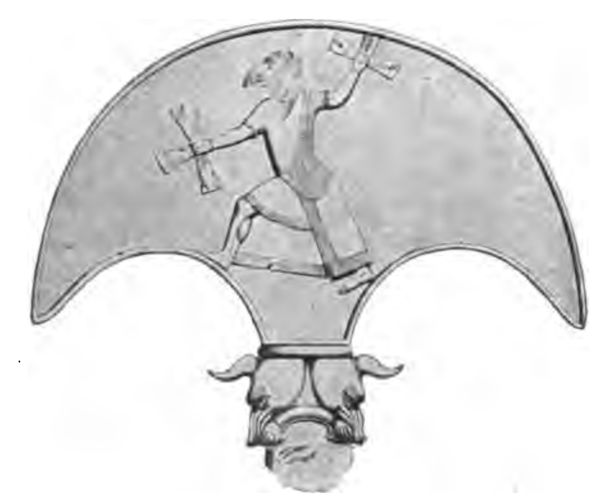


Abb. 303: Assyrisches Feldzeichen aus Khorsabad (Botta).

3. „Tor des Šamaš (nach) dem Lande Ga-gal (führend)" mit dem Beinamen: „Enlil festigt meine Regierung". Am eigentlichen Ostpunkt der Ostmauer.
4. „Tor der Ninlil (nach) Kar-Ninlil (führend)" mit dem fürbittenden Beinamen: „Festige die Regierung Sanheribs beim Sternbilde des Wagens."[1] Kar-Ninlil ist vielleicht Arbela. Dieses Osttor ist vielleicht identisch mit dem „Tor des Völkergedränges".
5. „Tor des Muš-la-lum". Das Tor führte zum Mušlal, einer halbmondförmigen Festungsanlage. Ein solcher Mušlal wurde in den Festungsanlagen von Aššur ausgegraben, s. Andrae, Die Festungsanlagen von Assur, S. 62ff.[2] Es ist darunter ein Fort zu denken, das die Mauer verstärkte, um besonders wichtige Gebäude der Stadt zu schützen. Der Beiname ist dunkel: „Welches hinausgehen läßt das Orakel des ašakku-Dämons".
6. „Tor (nach) Ši-ba-ni-ba". Beiname: „Die Segnung des Korns und .... ist beständig in ihm". Es führte also zum Kornmarkte. Es führte nach Šibaniba, das im fruchtbaren Kanalgebiet nördlich von Niniveh lag.

[1]) s. Martin, Revue d'Assyr. IX, p. 71 f.
[2]) Das Wort mušlal kommt schon auf Ziegeln aus der Zeit des Fürsten Irišum (2200 v. Chr.) vor; nach diesen Inschriften deckte er den Ašur-Tempel.

7. „Tor (nach) Ḫa-laḫ-ḫi. Beiname: „Bringerin des Überflusses der Gebirge". Es führte nach Ḫalaḫ. Auch Nr. 5—7 gehören zur Ostmauer.
8. „Tor Adads, des Gottes ša ambasi, d. h. das zum Wald, Jagdrevier führt"[1]. Beiname: „Adad schenkt dem Lande Überfluß". Vielleicht identisch mit dem „Gartentor", (abul ^{is} kirâte)[2], in dem die große „Königsstraße" Sanheribs endigte.

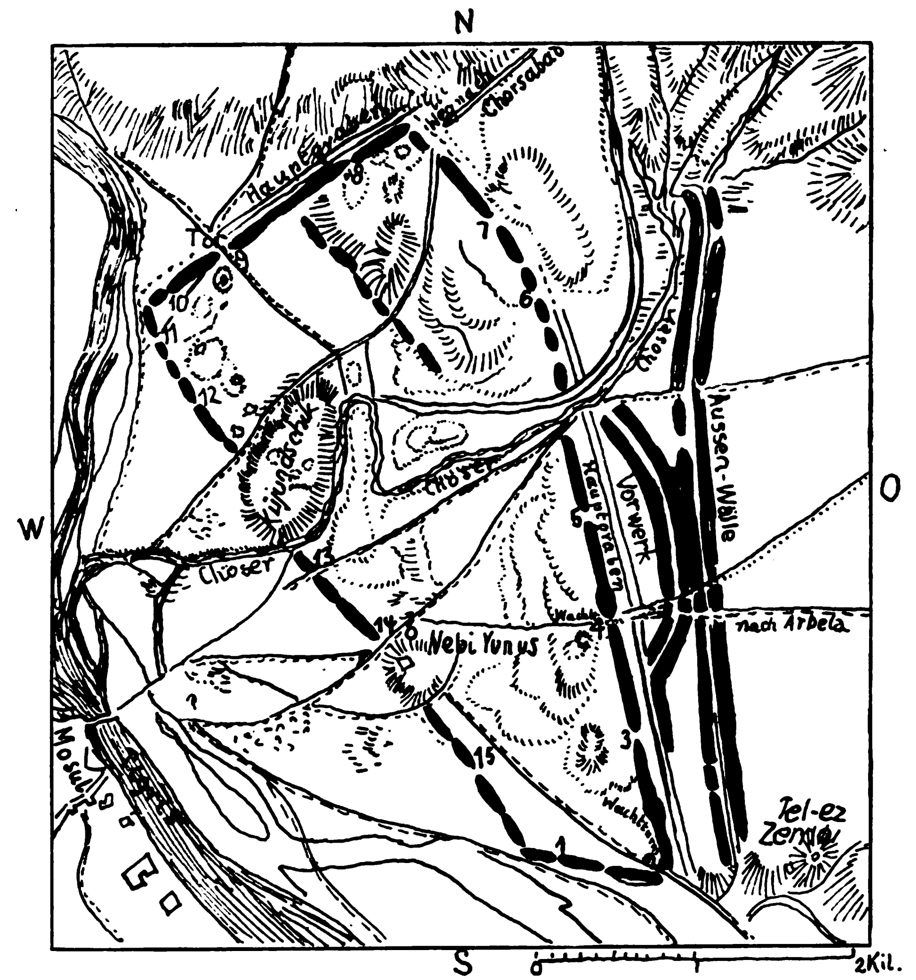


Abb. 304: Plan des 15-torigen Niniveh. Nach Delitzsch, Zeitgeist vom 10. Okt. 1910.

9. „Tor des Gottes Nergal". Beiname: „Gott Ira zerstreut meine Feinde". Es führte nach Tarbis (dem Kronprinzensitz Sanheribs), einer dem Nergal geweihten Stadt.
10. „Tor des Mondgottes" mit dem Beinamen: „Nannar schützt meine Herrscherkrone". Nr. 8—10 lagen an der Nordmauer.

[1]) s. Klauber OLZ 1911, Sp. 21. In der Gartenschilderung desselben Textes CT XXVI, pl. 33, 16 wird gesagt, daß er das von dorthin führende Tor abul ^{il}Adad ša ambasi nannte.

[2]) I R 7, VIII, F 22 vgl. Bezold ZA XXIV, 347.

11. „Tor des Ea" mit dem Beinamen: „das Tränkungstor" und „Ea segnet meine Wasserquellen".
12. „Tor der Fähre" (abul ka-a-ri)[1] mit dem Beinamen: „Einbringerin des Tributs der Völker". Nr. 11 und 12 lagen an der Westseite am Tigris.
13. „Tor der Wüste" (abul madbari) mit dem Beinamen: „das Geschenk Ismaels (?) (Sumu'il) und Teme's (Te-e-me) geht durch das Tor ein".
14. „Tor des êkal maḫirti", d. i. der zweite Palast Sanheribs unter dem Hügel Nebi Yunus, der Arsenal und Marstall enthielt. Der Beiname: „der alles bewahrt" erinnert an den Namen, den Asarhaddon an dieser Stelle einem Neubau gab: „Allbewahren der Palsat". Ebenfalls zur Westmauer gehörig.
15. „Tor der Mauerbiegung" (abul ḫa-an du-u-ri) mit dem Beinamen: „der Gott Šarur wirft nieder den Feind des Königs". An der Südwestecke gelegen.

In demselben Texte werden die Anlagen geschildert, mit denen Sanherib Niniveh umgab, s. S. 73f. zu „Paradies".

3, 17. Die ṭipsar bez. ṭapsar sind die Tafelschreiber, keilinschriftlich tupšarru. Sie waren Hofbeamte, Streck, VAB VII, S. 638.

Habakuk.

Peiser MVAG 1903, 1ff. hat es wahrscheinlich gemacht, daß Habakuk (LXX Ἀμβακουκ)[2] assyrische Literaturstücke kennt und zitiert. Peiser nimmt an, daß Habakuk, aus königlichem Geschlecht stammend, in seiner Jugend nach Niniveh als Geisel kam und um 625 kurz nach dem ersten Ansturm der Meder schrieb, wohl vertraut mit der Literatur der Bibliothek Asurbanipals. In 2, 2 sieht er Anklang an eine assyrische Tafelunterschrift, 2, 9—11 eine Anspielung auf die babylonische Sintflutgeschichte. 2, 14 wird die Erkenntnis des Herrn mit der Meeresflut verglichen. Darin liegt wohl auch ein Anklang an den mythischen Ozean (apsû) vor, in dem Ea, der Gott der Weisheit, wohnt, s. S. 9. 488.

Zephanja.

Ze 1, 9 *Ich suche alle heim, die den miftan besteigen*[3], *die das Haus ihres Herrn mit Gewalttat und Trug erfüllen.* Der miftan ist die in Stufen ansteigende Rampe vor dem (Palast oder) Tempel (Ez 9, 3; 10, 4. 18; 46, 2; 47, 1), ferner das in Stufen ansteigende Postament, auf dem Gottesbild im Adyton (so 1 Sa 5, 4, vgl. Ez 9, 3) oder der Thron im Palast des Königs steht. Adyton im Tempel und Throngemach im Palast sind Abbilder des himmlischen Heiligtums (S. 487). Darum führen Stufen empor. An unserer Stelle sind die höchsten Würdenträger des Königs gemeint, die die Thronstufen emporsteigen[4].

Ze 3, 1 העיר היונה Wortspiel mit Jona! Nach 2, 13 ist Niniveh gemeint, *die Stadt des Jona.*

---

[1]) s. Maqlû I, col. I, Z. 50 parallel zu nibiru. Also nicht das „Dammtor".

[2]) ḫambakûku, ein assyrischer Gewächsname (in der sog. Gartenliste des Merodachbaladan CT XIV, pl. 50, Z. 58; s. Del., Hebr. Lang. 36; Proleg. 84, Anm. 2; Meißner ZA VI, 296; Hommel, Aufs. u. Abh. 28, Anm. 1.). Ein Name Ḫambaḳu ist inschriftlich bezeugt, s. Bab. and Oriental Rec. I, 83, 5.

[3]) Bei Kautzsch: „die über die Schwelle hüpfen".

[4]) So Winckler F. III, 381ff., vgl. Salomos Thron 1 Kg 10, 18ff.

Haggai.

Hagg 1, 1 Josephus, Bell. jud. 6, 270 hat an Stelle von Darius: Cyrus.

Hagg 1, 10ff. Es ist Fluchzeit, weil der Tempelbau verzögert wird (vgl. 2, 16f., den Gegensatz der Segenszeit 2, 18f.). Der Spruch Jahves: *Ich bin mit euch* (vgl. Immanuel Jes 7, 14) weckt die Volksführer auf. Darauf empfängt

Hagg 2, 1ff. der Prophet ein Orakel und sieht die Herrlichkeit des künftigen Tempels: der ganze Kosmos wird erschüttert, die Völker bringen Kleinodien, und der Tempel, auf dem ‚Friede' lagern wird, wird mit Herrlichkeit erfüllt.

Hagg 2, 21f. wird noch einmal die Voraussage einer Erschütterung von Himmel und Erde wiederholt. In der furchtbaren Verwirrung werden sich die feindlichen Reiche gegenseitig vernichten (2, 20). Dann wird plötzlich ein bestimmter Mann, der nach dem Umsturz des heidnischen Königthrons (2, 22 ist vor allem Darius gemeint) die Königsherrschaft Jahves erhalten wird, genannt: Serubabel, der Sohn Sealthiels, der Knecht Jahves, ist von Gott erwählt und seinem Siegelring gleichgeachtet (vgl. zu diesem Bilde Jer 22, 24: Ḫonja, der Sohn Jojakims, Siegelring an der rechten Hand Jahves, und HL 8, 6).

Sacharja.

Das Weltbild und die messianische Erwartung Sacharjas[1].

Sach 1, 8ff. sieht der Prophet *zwischen den Myrten* an einem kosmisch-mythischen, paradiesischen Ort *einen Mann* (die Gottheit), dem vier apokalyptische Reiter auf verschiedenfarbigen Rossen berichten, was sie beim Durchstreifen der Erde geschaut haben. 6, 1ff. sind es mit farbigen Rossen bespannte Wagen, die als die vier Winde erklärt werden, die nach den vier Himmelsrichtungen fahren[2].

Das Laufen der Pferde bez. Wagen gehört dem Neujahrsmythos an. Ihr Laufen bedeutet den Kreislauf, der mit dem Anbruch der neuen Zeit endet, der die Fluchzeit vorausgeht.

Die Farben haben wie bei den apokalyptischen Reitern Offbg 6, 1ff. kosmisch-planetarischen Sinn, wie HAOG S. 84ff., vgl. BNT S. 24ff. gezeigt wurde. Die Vierzahl und die vier Richtungen bez. Winde deuten darauf hin, daß vier Sonnenrosse gemeint sind; jeder der vier Planeten

---

[1]) Während des Druckes werde ich aufmerksam gemacht auf die Behandlung des Sacharja in dem bei Vandenhoeck und Ruprecht erschienenen Schriften des Alten Testamentes II, 3, 71ff. Max Haller hat nach dem Vorwort hier in gekürzter Gestalt die Bearbeitung des verst. Baentsch (teilweise gedruckt im hannoverschen Gemeindeblatt „Kirchliche Gegenwart" 6. Jahrg. Nr. 4—12, teilweise als Manuskript im Nachlaß gefunden) aufgenommen. Der allzu früh verstorbene Baentsch hat den Zusammenhang der Visionen Sacharjas mit dem altorientalischen Weltbilde durchschaut. Ich verweise zur Ergänzung des hier Gesagten nachdrücklich auf die Arbeit hin. Vgl. auch Erbt, Unters. zur Gesch. der Hebräer II, S. 143f.

[2]) Die weißen fahren 6, 6 *hinter sich*, d. h. nach Westen oder bei umgekehrter Kibla nach Osten. — Zu den apokalyptischen Reitern vgl. 306; zum Rennen Motivregister u. Wette.

(Jupiter, Merkur, Mars, Saturn) hat ja als Repräsentant je einer der vier Weltecken (denen wieder die 4 Jahreszeiten entsprechen) Sonnencharakter, wie HAOG S. 94ff. ausgeführt wurde. Die vier Pferde des Phöbusgespannes Ovid, Met. 2, 153 Pyroeis, Eous, Aethyon, Phlegon sind ebenfalls Planetenpferde[1].

Sach 1, 11f. entspricht der düsteren Stimmung des Frühjahrs 519, die nach dem Mißlingen des großen Aufstandes der östlichen und nördlichen Provinzen des Perserreiches über dem Lande lag. Abb. 305 zeigt ein Stück des Darius-Monumentes am Felsen von Behistun in der Choaspes-Ebene, das nach dem Sieg des Darius errichtet wurde.

2, 1 treten vier Schmiede den vier Hörnern gegenüber, die Israel bedroht haben; die Schmiede schlagen die Hörner nieder. Die vier Hörner



Abb. 305: Relief vom Behistun-Felsen. Gefangene werden vor Darius geführt.

sind die „vier Weltmächte" (s. HAOG S. 141. 190ff.), die Israel bedrohen. Die gesamte Heidenwelt gilt als Feindin der Theokratie. Die Rabbinen deuten die vier messianisch: Kohen-ṣedeḳ (= Malkiṣedeḳ), Elias, Messias ben David, Messias ben Joseph bez. ben Milḫamah[2].

Sach 2, 4 (Haupterhebung) s. S. 321.

Sach 2, 7—9. Der Prophet protestiert unter Berufung auf ein Orakel gegen den Mauerbau. Gott selbst wird in der neuen Stadt die feurige Mauer sein (vgl. zur feurigen Umgrenzung des Gottessitzes das Register).

2, 14—17 verkündet der Tochter Ṣions die Segenszeit: Jahve wird (nach Vollendung des Tempelbaus) den heiligen Boden Jerusalems wieder in Besitz nehmen und unter seinem Volke wohnen.

3, 1ff. sieht der Prophet eine himmlische Ratsversammlung (s. Register),

---

[1]) Das geht deutlich aus Hygin, Fab. 183 hervor, wie Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 176ff. gezeigt hat. Winckler bespricht dort auch das Wettlaufen der vier Pferde beim arabischen Epagomenenfest. Zu den vier Pferden beim Neujahrsrennen vgl. auch mein Kampf um Babel und Bibel[4] S. 47f.

[2]) s. Dalman, Der leidende Messias 7ff. Nathanael 1903, 119, Anm.

in der der Hohepriester Josua in „schmutzigen Kleidern" (d. h. im Trauergewand) erscheint, von Saṭan verklagt (s. zu Hiob S. 562), von Gott aber begnadigt, mit Feierkleidern angetan und mit dem hohenpriesterlichen Kopfbund geschmückt wird. Es steckt in der Szene eine Variation der himmlischen Versammlung am Weltenneujahrstag und des Kampfes und Sieges über den Drachen. Josua ist schon seinem Namen nach der „Retter". Er besiegt in einem von Gott geführten Prozeß den Saṭan, den Drachen.

Ich möchte hier auf den bei Winckler, Keilschrifttexte, veröffentlichten Text[1] K 2701a hinweisen, in dem eine ähnliche göttliche Investitur des künftigen Retters als Traumvision erzählt wird:

„Als der Vater des Königs meines Herrn (Asarhaddon)
nach Ägypten zog, da saß in dem Adyton
von Harran, im Tempel, der
von Zedernholz gebaut war, der Gott Sin auf einem ....
gesenkten Hauptes. Zwei Königstiaren waren
auf seinem Haupte, Nusku wartete ihm auf. Der Vater
des Königs, meines Herrn, trat ein. Sin erhob
das Haupt und sprach: ‚Ziehe hinab, dann
wirst du die Länder erobern'. Er ging hin
und eroberte Ägypten."

Josua bekommt dann die feierliche Zusicherung, daß er ferner Zugang *zwischen den Dienern Gottes* haben soll, und wird mit seinen Amtsgenossen als Vorzeichen einer wunderbaren Zukunft bezeichnet[2]. An dem Tage, an dem Jahve den von Josua gelegten *Stein mit 7 Augen*[3] mit dem Namen (des künftigen Königs?) versehen wird, wird man einander unter Weinstock und Feigenbaum einladen, d. h. dann wird das goldene Zeitalter da sein (s. zu Micha 4, 4 und Jes 7 S. 594ff.)[4].

Sach 4, 1—14. Im Halbschlummer sieht der Prophet einen goldenen Leuchter, dessen sieben Lampen durch Röhren von einem Ölbehälter gespeist werden. Die Stelle hat wohl dem siebenarmigen Leuchter des späteren Tempels den Typus gegeben. Die 7 Leuchter sind, wie die 7 Augen des mystischen Steines 3, 9 die 7 Augen Gottes, die auf der Erde schweifen (s. zu Offbg 1, 13 BNT S. 24). Neben dem Leuchter (also unter seinem Lichte) stehen zwei Ölbäume, die die beiden Gesalbten, den künftigen König und den Hohenpriester Josua, darstellen. Im kosmischen Gemälde entsprechen die beiden Ölbäume dem Ölbaum und Feigenbaum auf den Gipfeln des Weltberges, am Gottessitz, s. S. 77.

Sach 5, 9f. (die zwei Weiber mit Storchflügeln) s. S. 604.

Sach 6, 1—8. Das Weltgericht. Vier Wagen, mit farbigen Rossen bespannt, kommen zwischen *den ehernen Bergen* hervor (vgl. die plane-

---

[1]) Winckler, F. I, 92.

[2]) d. h. wohl: das wiederhergestellte Priestertum verbürgt die künftige Herrschaft, die sich der Prophet priesterlich und königlich zugleich (vgl. 6, 13) vorstellt. Josua erscheint ja selbst als „Retter".

[3]) Die sieben Rosetten (oder vier neben Sonne, Mond und Venus) auf den babylonischen Kudurrus bezeichnen die 7 Planeten.

[4]) 8b mag der *Knecht Ṣemaḥ* Glosse sein aus 6, 12ff., aber der Glossator hat den Sinn gut verstanden, s. unten zu 6, 10ff.

tarischen Berge Hen 18, 13); sie fahren auf Befehl des *Herrn der Erde*, von dem sie ausgingen, nach den vier Himmelsrichtungen (s. oben zu 1, 8 ff.); der nach Norden fahrende bringt über Babylon das Gericht; die andern (so ist zu ergänzen) über die andern 3 Weltgegenden. Nach dem Gericht wird die Segenszeit anbrechen.

Sach 6, 10ff. werden Josua und Serubabel gekrönt[1], und es wird das Kommen des Knechts Ṣemaḫ angekündigt, *unter dem es sprossen wird*, d. h. unter dem der Weltenfrühling, den der Tempelbau inauguriert, anbrechen wird (s. S. 613). Mit dem Knecht Ṣemaḫ (s. oben S. 645 Anm. 4) ist zunächst Serubabel gemeint (wie Haggai 2, 23), aber auch hier weist das Ideal über die Wirklichkeit hinaus und trägt messianischen Charakter.

Sach 7 und 8 schildert das Glück der Segenszeit, die nun nach 70 Jahren Notzeit heranbricht, wenn Jahve nach seinem geliebten heiligen Berge Ṣion zurückgekehrt sein wird (8, 1f.).

Einer anderen prophetischen Sammlung gehört 9, 9 an. Nach dem Sieg über die Feinde zieht unter dem Jubel der Tochter Ṣions (vgl. 2, 14—17) der König ein, gerecht und siegreich, und demütig auf einem jungen Eselsfüllen reitend[2]. Er beseitigt den Krieg und bringt der Nation Frieden, er herrscht von Meer zu Meer und vom Strom bis zum Ende der Erde, er ist Weltenherr.

Der Esel als Reittier steht im Gegensatz zum Roß, dessen Vorläufer in Israel vor Einführung des Pferdes durch Salomo (S. 154) das Maultier ist. Das Maultier ist das Tier des Kriegers und vor allem des Königs.[3] Die Krieger zu Davids Zeit besaßen Maultiere 2 Sam 13, 29, vgl. 18, 2. Salomo reitet im Kriege auf einem Maultier 1 Kg 1, 33 (vgl. 10, 25; 18, 5), Adonia (1 Kg 1, 5 ff.) und Absalom (1 Kg 14, 1) schaffen sich als Kronprätendenten Wagen und Pferde an. Dem siegreichen Weltenherrn wird im Stil der mythischen Geschichtsschreibung das mythische Roß zugeschrieben: Alexanders Bukephalos, Rustems Roß (vgl. Mücke, Vom Euphrat zum Tiber S. 78, Winckler, Gesch. Israels S. 133). Der Nicht-Krieger, der Friedliche, reitet auf dem Esel. Als besonders vornehm galt wie bis heute im Orient der weiße Esel Ri 5, 10. Mephibošet 2 Sam 19, 26 reitet auf dem Esel als Begleiter des Königs, der Esel im Spruch Issaḫars (S. 346), die 30 und 70 Esel Ri 10, 4; 12, 14 (s. S. 429), der Eselskinnbacken Ri 15, 19 (S. 433), vielleicht auch Bileams Esel (S. 404) und die verlorenen Eselinnen des Vaters Sauls (S. 438) enthalten mythologische Motive. — Die Begrüßung des Einziehenden durch Palmenzweige, wie sie Joh 12, 13 und Parallelen geschildert wird, scheint auch babylonische Sitte gewesen zu sein (s. S. 543).

Wie diese Stelle, so ist auch 12, 10—14 dem messianischen Bilde vom *Knechte Jahves* bei Deuterojesaias verwandt. Hier bricht das Volk in Tamuz-Klage (*wie die Klage um Hadad-Rimmon*, d. i. Tamuz, s. S. 385) aus um einen, *den sie durchbohrt*[4] *haben*, also um einen gepeinigten (gekreuzigten?

---

[1]) Ursprünglich nur Serubabel, dann nach v. 14 nur eine Krone.

[2]) Unkenntnis des Parallelismus der Glieder hat beim Einzug in Jerusalem Mt 21 zwei Esel daraus gemacht: ein junges Füllen, das eben lastbar geworden ist, neben dem das Muttertier einhergeht.

[3]) Nicht aber der Esel. s. S. 457[4].

[4]) Das Wort, das sonst nur noch 4 Mos 25, 8; Ri 9, 54; 1 Sam 31, 4 vorkommt (hier einfach durchbohren mit dem Schwert), scheint bei Sacharja Motivwort zu sein.

s. S. 605) Retter, auf dessen Wiederkommen man wartet. Zu דקר vgl. auch 13, 3: wer als Prophet auftritt, wird *durchbohrt.*

Sach 12, 11 vgl. S. 343. 386. 603.

Sach 14, 4. Es zeigt sich der zweigipflige Weltberg (s. Motivreg. u. Berg und zu Ps 68, 16) nach Nord und Süd gerichtet. Statt אצל lies אזל, es ist der Südpunkt. S. 5 Mos 32, 36. Zu dem Erdbeben, an das Sacharja erinnert, s. S. 631.

14, 23. *Kein Kanaanäer* (כנעני) *wird mehr im Tempel sein,* das Heidentum aus Ezechiels Zeit (s. S. 622ff.) ist aus dem Tempel vertrieben.

Maleachi.

Ma 1, 2 f. s. S. 315. 316.

Ma 1, 8. 13. Jahve Ṣebaoth gebühren beim Opfer makellose Tiere. Das babylonische Opferritual stellt die gleiche Forderung: Opfertiere ohne Fehler (šalmu) sollen dargebracht werden, vgl. S. 376.

.Die Zukunftserwartung bei Maleachi.

Nach dem Untergang Serubabels hat sich die Erwartung vom Königtum zunächst von neuem losgelöst. Um so brennender wird das Kommen Gottes erhofft.

Mal 3, 1 sendet Jahve seine Boten zur Wegbereitung und kommt dann plötzlich selbst zu seinem Tempel (vgl. Jes 40, 1ff.). Mit der Ankündigung des Kommens des Allherrn wird in Parallelismus gestellt das *Kommen des Bundesengels, nach dem ihr verlangt — siehe, er kommt.* Der Bote ist der Prophet und zwar nach 3, 23 speziell eine Wiedererscheinung des Propheten Elias, der den großen furchtbaren Tag Jahves vorbereitet. In Israel soll er die Unruhe der Fluchzeit beseitigen, in der Väter und Söhne miteinander stritten. Das ist der Sinn von 3, 24: *die Väter mit den Söhnen und die Söhne mit den Vätern aussöhnen.* Der Familienzwist ist feststehende Formel der Fluchzeit, s. HAOG S. 215f. Hinter dem Tage Jahves steht unmittelbar die Segenszeit der Welterneuerung. Als ihr Bringer muß irgendwie der ersehnte *Bundesengel* gedacht sein, dessen messianische Konzeption im übrigen nicht ganz deutlich ist.

Ma 3, 16. Vor Jahve ist eine Denkschrift aufgezeichnet (sepher zikkarôn). Es ist das Buch der Geschicke (s. HAOG S. 20). In dem Buche sind die Namen derer eingezeichnet, die vor dem Namen Jahve Ṣebaoth Ehrfurcht haben.

Zusatz.

Die Tamuz-Idee und der damit verbundene Tamuz-Kult innerhalb des israelitischen Volkes wurde an vielen Stellen dieses Buches besprochen (siehe die Register). Zusammenfassend sei hier in fugam vacui folgendes bemerkt:

Der auf der mythologisierten Kreislauf- und Errettererwartungslehre (S. 269) ruhende Tamuz-Ištar-Kult feiert die Muttergöttin und die Geschicke ihres in die

Unterwelt fahrenden und wieder emporsteigenden Sohnes bez. Brudergatten. Abgelesen wurde das Geschick entweder aus bestimmten Gestirnerscheinungen (aus den Mondphasen oder aus dem Verhältnis von Mond- und Sonnenlauf usw.) oder aus den mit dem Gestirnlauf parallel gehenden Vegetationserscheinungen. Isis-Osiris in Ägypten, Adonis und seine Parallelgestalten mit der entsprechenden Muttergöttin in Phönizien, Attis und Kybele in Kleinasien, Dusares und die jungfräuliche Muttergöttin bei den Nabatäern sind Variationen der gleichen Mysteriengestalt (vgl. meinen Artikel Tamuz in Roschers Lexikon der Myth. V, Sp. 46ff., HAOG S. 263ff.). Die einwandernden Israeliten kannten den Osiris-Isis-Kult und fanden den Ištar-Tamuz-Adonis-Kult in Kanaan vor (s. Register unter Tamuz: zum Tamuz-Kult in Sichem S. 264. 272. 286f. 291. 303f. 333. 425. 426f. 429f. 611f., in Bethlehem S. 205[2]. 429). Wie im Gebiete jeder höheren Religion, so zeigten sich auch in der israelitischen zwei Unterströmungen: eine Jahve-Volksreligion, die einen stark heidnischen Einschlag hatte (Beispiele: 419f. 425f. 429f. 457[2]. 463. 466. 476. 613. 622f. 625) und eine rein heidnische Volksreligion, die in abergläubischen Bräuchen oder in unmittelbar heidnischen Kultübungen zum Ausdruck kam, und über der die eigentliche Jahve-Religion nur wie ein dünner Anstrich lagerte (Beispiele: 248. 250. 397. 405. 407. 422. 425. 476. 555. 556f. 562. 604. 611f. 622ff. 634; zu den Adonisgärtchen S. 385[1]. 592 vgl. Abb. 306). Bis etwa zu Davids Zeit war auch unter führenden Geistern eine stark ethnisierte Jahve-Volksreligion verbreitet. S. 419 wurde der Prozeß der Ethnisierung in der nachmosaischen Zeit an einem Beispiel erläutert und S. 474ff. wurde das religiöse Emporsteigen Davids besprochen. Der Mythos ist zu allen Zeiten die gefährliche Klippe der religiösen Entwicklung gewesen. Er materialisiert die religiöse Lehre und führt in seiner kultischen Ausgestaltung zum Polytheismns. Daß unter den heidnischen Mythen und den auf ihnen ruhenden Kultgebräuchen Tamuz eine besondere Anziehungskraft hatte, ist nicht verwunderlich. S. 303f. 419f. haben wir die hohen religiösen Werte aufgezeigt, die mit dem Tamuz-Gedanken verbunden waren. Ganz unterdrückt wurde der Tamuz-Gedanke deshalb auch nicht in der höheren israelitischen Religion. Im mosaischen Kultus verbirgt er sich z. B. in der Symbolik der heiligen Lade (S. 384f.). Die biblischen Erzähler der geschichtlichen Zeit bedienten sich, auch wenn sie selbst auf dem Standpunkt der israelitischen Ideal-Religion standen, des Tamuz-Gedankens zur Stilisierung der Rettergestalten, die sie als Typen des Bringers der neuen Zeit ausmalen wollten (Beispiel S. 329f.). Und selbst die Propheten lassen in symbolischer Rede die Motivreihen des Tamuz-Mythos anklingen (Beispiel S. 605f. zu Jes 53).



Abb. 306: Adonisgärtchen.
Wandbild aus Pompeji (Vellay).

Motivregister.

Vorbemerkungen. Die Feststellung der vergleichenden Mythenforschung, nach der die Mythen aller Völker die gleichen typischen Motivreihen aufweisen, erstreckt sich auch auf die legendarischen Erzählungen und auf die mythische Sprechweise des Alten Testaments[1]. Nur in seltenen Fällen sind die Legenden selbst gewandert. Fast überall handelt es sich um Wanderung der Motive. Die Motive und Motivreihen beeinflussen bewußt und unbewußt den Stil der erzählten Überlieferungen und werden auf die verschiedenen Personen und Vorgänge einfach oder in Wiederholungen angewendet. So kommt es, daß fast alle aus der vergleichenden Mythen- und Märchenforschung[2] bekannten Motive auch in den Erzählungen des Alten Testaments sich finden.

Der Grundgedanke des Mythos ist der Dualismus von Licht und Finsternis, der im Weltlauf in unzähligen Variationen sich abspielenden Gigantomachie. Der Kampf, bei dem der Sieg der lichten Seite optimistisch hervorgehoben und reich ausgestattet wird, wird von den Kreislauferscheinungen abgelesen, in erster Linie vom Mond und seinen Phasenerscheinungen[3]. Den himmlischen Erscheinungen parallel laufen die Vegetationserscheinungen in Samen und Ernte, Sommer und Winter. Die Kreislaufvorgänge erscheinen in personifizierter Gestalt als die Geschicke eines Helden, der geheimnisvoll geboren ist, der kämpft und leidet, stirbt und wiederauflebt. In allen Religionen, die eine Errettererwartung haben, bedient sich die religiöse Lehre der Motivreihen zur Ausmalung des kommenden Retters und bestimmter typischer Gestalten, die sein Kommen abzubilden scheinen. Das ist in höchstem Maße in der israelitischen Religion der Fall, in der die „Erfüllung der Zeit", die Geschichtswerdung des großen Rettergedankens angebahnt wird (vgl. S. 269. 478. 594 ff.). Die Weissagung bedient sich derselben Motiv-Sprache wie der Mythos, aber in entsprechender religiöser Vertiefung[4].

---

[1]) Kittel, Geschichte des Volkes Israel I[2], 205 (= I[3], 223 f.) sagt: „Es wird bis auf weiteres nicht angehen, beliebige Aussagen des A. T., besonders in seinen früheren Teilen, ... als versteckte oder offene Anspielung auf .... Astralmythen .... auszugeben Für einzelne Fälle, die als Ausnahme gelten können, oder in denen die Anspielung mit besonderer Deutlichkeit zutage tritt (II, S. 569 wird das Beispiel der Jephta-Tochter ATAO[2] 478 in diesem Sinne anerkannt), mag dieses Verfahren zulässig sein. Es zum System zu entwickeln und gewissermaßen zum Kanon für das Verständnis des A. T. erheben zu wollen, ist nach dem Stande unseres heutigen Wissens unerlaubt." Ich hoffe durch dieses Buch im Zusammenhang mit dem Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, die Bedenken („bis auf weiteres", „nach dem Stande unseres heutigen Wissens") zerstreut zu haben. Ein consensus doctorum wird freilich noch lange auf sich warten lassen. Als „besonnene Forschung" wird wie bisher vorläufig nur die gelten, die ohne weitere Kenntnisnahme diese Dinge rundweg und auch für einzelne Fälle ablehnt.

[2]) Zu Mythos und Märchen s. S. 101 und 111; HAOG 300—304. Zum Völkergedanken vgl. HAOG 6[2] und 601; KAO I[2], S. 19. 21.

[3]) Zur Übertragung von Mondmotiven auf die Sonne s. S. 431.

[4]) Als Beispiele für religiös wertvolle Umgestaltung von Einzelmotiven vgl. z. B. die Verwendung der Fluchzeit- und Segenszeit-Motive 2 Sam 2, 1—10; die Benutzung der Motivworte Hab 2, 4 (S. 274), ferner Fälle wie S. 361[2]. 363. 447 f.; ein Beispiel der Umgestaltung im Sinne israelitischer Gebräuche findet sich S. 326[3].

Die Feste stellen die große Erwartung dramatisch dar[1]. Sämtliche Feste sind im letzten Grunde Kalenderfeste, die mit himmlischen Vorgängen zusammenhängen. Auch die Vegetationsfeste sind kalendarisch; der Kalender ruht auf dem Gestirnlauf. Die einzelnen Riten entsprechen den mythischen Motiven. Deshalb spiegeln sich in den Riten häufig die gleichen Motivreihen wieder wie in den Mythen, und die Kalenderriten bieten ihrerseits wieder Motivreihen für den Stil der Erzählung (Beispiel S. 463).[2]

Der mythische Stil bedient sich bestimmter Motivworte. Die Festlegung dieser Motivworte (es sind meist selten vorkommende Worte) gehört einer für unser Wissen prähistorischen Stufe der Sprachbildung an. In dieser prähistorischen Stufe liegt auch die Wurzel der Verwandtschaft zwischen den Motivworten verschiedener Sprachen. Nur in seltenen Fällen liegt direkte Entlehnung vor. Für die Erforschung des Motiv-Wortschatzes gelten Methoden, die der heutigen philologischen Forschung fremd sind. Die Bildung der Begriffsgruppen ist älter als die Festlegung der „Wortwurzeln" und „Wortstämme". Für die Begriffsgruppen ist der Anklang von größerer Bedeutung, wie die aus linguistischen Grundsätzen abgeleitete Wortverwandtschaft. Die Verstellung von Buchstaben spielt hier eine ähnliche Rolle wie in der Geomantie. Durch die Feststellung der Sinn- und Gegensinn-Gruppen und der parallel laufenden Worte und Gruppen kann die Lexikographie wesentlich vereinfacht werden.

Eine besondere Bedeutung hat der Gegensinn der Motive und der die Motive charakterisierenden Motivworte. Er entspricht der Tatsache der Umkehrung ins Gegenteil an den kritischen Punkten des Kreislaufs. Der Heilbringer ist in der Umkehrung der Antichrist. Dem Repräsentanten des alten Kreislaufs gegenüber ist zunächst der gefürchtete Bringer der neuen Zeit die böse Macht (der Drache usw.), die vernichtet werden muß. Beim Auftreten des Heilbringers tritt das Gegenteil ein. Der Repräsentant des ablaufenden Kreislaufs wird als Drache bekämpft und besiegt. Darum entsprechen sich: Segen und Fluch, kluger Teufel und betrogener Teufel, Empfängnis bez. Geburt und Tod, Unterweltsfahrt und Rettung aus der Unterwelt, Däumling und Dummling. Aus demselben Grunde sind Wasserzieher und Hirte, die Vertreter der verachtetsten Stände, Motiv-Berufe des Retters; tam bezeichnet den reinen Toren im verachteten und gepriesenen Sinne, naṣal heißt entreißen und zugleich herausreißen im Sinne von retten, raḫab ist Segenszeit-Motiv und andererseits Bezeichnung des Drachen usw.

Die gegenwärtig übliche Erklärung legendarischer Züge und Erzählungen als aitiologische Sagen ist irreführend. Es gibt nur sehr wenig rein aitiologische Sagen. In den weitaus meisten Fällen stellen sie einen Versuch dar, ein unverstandenes Einzelmotiv der Legende auf Grund einer Volksetymologie zu erklären. Die aitiologische Erklärung bedient sich ihrerseits wieder der Motive (Beispiel S. 433).

Besondere Mittel der mythischen Stilisierung sind die Namen und die Zahlen. Die Namengebung ist in sehr vielen Fällen hieratisch. Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß, wie bei den Arabern, so auch bei den Hebräern hervorragende Männer sich selbst Namen beigelegt haben, die den Pragmatismus ihres Tuns zum Ausdruck brachten.[3]

---

[1]) vgl. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 9 f.

[2]) Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich bemerkt, daß die Verwendung der Motive und Motivworte durchaus nicht in jedem Falle das Bewußtsein des mythischen Sinnes bei dem Erzähler voraussetzt. Wie in unserer poetischen Sprache, die ebenfalls voll von mythischen Anspielungen ist, handelt es sich auch in der antiken Erzählung um geprägte Stilformen, die bewußt oder unbewußt verwendet werden können. Bei Gebräuchen und Riten hat sich der ursprünglich symbolische Sinn oft im Laufe der Jahrhunderte verwandelt oder im rationalen Sinne verflacht. Auch in diesen Fällen ist es mindestens interessant, den alten latenten Sinn festzustellen.

[3]) vgl. den Fall Muhammeds, der den Ehrennamen Amîn empfing, und der sich selbst im Sinne der Rettererwartung Muḫammed nannte; s. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 98 f. Zu den hieratischen Namen s. oben S. 258[3].

oder daß ihnen Ehrennamen von den Zeitgenossen beigelegt wurden. Bei der legendarischen Erzählung gehört die Wahl der Namen zur kunstvollen Stilisierung.[1] Die Zahlen sind Sinnzahlen, deren Wahl und Zusammensetzung auf der Tatsache beruht, daß die Kreislauferscheinungen sich in Zahlenverhältnissen kundtun.[2] Auch hier regiert der Gegensinn: die 5, 7, 13, 40 sind z. B. Glücks- oder Unglückszahl je nach ihrer Stellung im System.

Das Motivregister, das als erster Versuch angesehen sein will, geht in sehr vielen Fällen über den im Buche behandelten Stoff hinaus. Sehr häufig sind die Schriften der beiden Männer zitiert, die auf biblischem Gebiete die Motivforschung angebahnt haben: Ed. Stucken und H. Winckler. In der Gesamtauffassung weiche ich von beiden stark ab. Gegen Wincklers Meinung, daß die Legendenerzähler fertige Göttermythen übernommen und ins Hebräische sachlich und sprachlich übersetzt haben, habe ich mich S. 269[1]. 331 ausgesprochen. Die Zitierungen Stuckens bedeuten in den meisten Fällen nicht Zustimmung zu der Einzelerklärung der biblischen Stellen, sondern Hinweise auf das von ihm gesammelte kostbare folkloristische Material, häufig auch auf die geistvolle Auffindung von Motiv-Parallelen, die in vielen Fällen auch nach meiner Auffassung das Richtige getroffen hat. Die in den Evangelien vorliegende urchristliche Sprechweise, die in der Verwendung der Motive der alttestamentlichen Sprechweise verwandt ist, hat W. Erbt, Untersuchungen zur Geschichte der Ebräer II und Fortsetzung seiner alttestamentlichen Studien, die ebenfalls häufig zu zitieren waren, behandelt; er hat, durch den mythischen Erzählungsstil verleitet, auch offenbar gute Überlieferung in Legende aufgelöst. Ich habe vorläufig nur in wenigen Fällen auf den neutestamentlichen Stil hingewiesen.

I. Hebräische Motivworte.

אבק 1 Mos 32, 25f. s. u. אפק.

אדם rot (Unterweltsfarbe). 306 (rotes apokalyptisches Pferd). 315 (Esau-Edom, der admônî und se'âr ist). 315[4] (die rote Speise, die Esau begehrt). 449 (David ist admônî; Tamuz-Motiv). Vgl. auch 4 Mos 19, 2 (rote Kuh). Jes 63, 2 (das rote Gewand des Keltertreters). 2 Kg 3, 22 (Wasser „rot wie Blut“). Im Gegensinn liegt das Motiv Hos 11, 4 vor: rote Seile der Liebe (nicht „Seile, wie ein Mensch sie braucht“). — Vgl. auch 46[3] (weiß, rot, schwarz). — Sinnverwandt ist שׁני rot (s. d. u. unter rot).

אגדה Verknotung (Am 9, 6 kosmisch) 47; Jes 58, 6 Verknotung des Wagenseils, wie der Knoten des Gordion, s. u. Knoten; 2 Mos 12, 22 vom Ysop-Geflecht (als kosmisches Requisit beim Sühneritus geflochten?). 2 Sam 2, 25 von einer Heeresaufstellung der Benjaminiten gesagt. In einem der jüdischen Gebete für Neujahr bez. Versöhnungstag wird im eschatologischen Sinne erbeten, daß alle Geschöpfe zu einem aguddah werden möchten, um den Willen Gottes zu tun. S. u. Knoten.

אדון s. adôn.

אזל יד verdorrt. Hand (Fluchzeit-Motiv) 410[1] vgl. 421. אזל verwandt mit אצל, sachlich mit צמא.

אָח der andre (Bruder oder Feind) 339; s. u. נכר.

אחז Motivwort des connubium 325 (mit ישב und סחר); = bab. aḫâzu (aššatam) 311[2]. Vgl. auch Winckler F. III, 453. 468. Auch 1 Mos 47, 27 hat אחז den Sinn des connubium.

אחל(ב), אחלי, bab. aḫulâp „wie lange“. Motiv der Errettung 574. Es liegt vor in den hieratischen Namen der beiden Huren Ohola und Oholîba Ez 23 (אחלב — אהלב) und dem Orts-

[1]) Die literarisch-psychologische Methode, die sich gegen die Erkenntnis des mythischen Stils ablehnend verhält, sie für eine „groteske Einseitigkeit“ erklärt und „von dem gesunden Sinn der Zeitgenossen“ erwartet, „daß das ganze System demnächst verdientermaßen zusammenbreche“ (Gunkel, Genesis[3] S. LXXIX), sieht in Benennungen neugeborener Kinder durch אדם, שעיר, עקב Scherze der Volksliteratur (so Gunkel, Genesis[3] S. 296)! Ähnlich ist es, wenn Jensen, Das Gilgameš-Epos S. 159 zu Nun („Fisch“), dem Namen des Vaters Josua's, sagt: „Nichts liegt näher als der Vergleich eines zappeligen Kindes mit einem Fisch.“

[2]) s. HAOG S. 146 ff.

namen Aḫlab Ri 1, 31, wie in dem Seufzerruf aḫlai, aḫalai 2 Kg 5, 3; Ps 119, 5. Vgl. Stucken, Astralm. S. 252.

ארן, און ('On, 'awen), Gegensatz zu אל (s. d.), kosmisch im Sinne der Unterwelt. 332 (Ben-'oni, Gegensatz Benjamin); vgl. Winckler F. III, 427f. 445f. Beachte das Wortspiel 1 Mos 37, 29f.: Joseph (in der Grube) ist ארן; איננו ואני אנה אני־בא. Vgl. 1 Mos 28, 17 das Wortspiel: hier ist nichts andres (ארן) als bêt-el(ohim); vgl. hierzu S. 319ff. Entsprechende Gegensätze sind 'on und jamîn, ḳedem und 'olâm. Verwandt mit און ist עון.

אור leuchten, Hi האיר, יאר, leuchten im Sinne des Mond-Neulichtes (vom rettenden Gott gesagt) 4 Mos 6, 25 (s. u. שמר); Ps 67, 2; 80, 4, 8. 20 (parallel mit ישע) Ps 31, 17 (ebenso); Ps 119, 135; von Menschen, die gerettet sind) Ps 18, 29. S. zum Namen Ja'ir.

אכל 97 (s. Dreck essen); „schlucken" 290[1] (vgl. Winckler F. III, 434).

אל Verneinung. Damit hängt zusammen אֱלַת bab. ullû jenes als das fern liegende. Gegensatz ist 'on (s. zu ארן, און), wie bab. annû und ullû dieses und jenes = ja und nein Gegensätze sind. Kosmisch entspricht das im Gottesnamen liegende El, das den Höhepunkt bezeichnet; der Gegensatz liegt auch hier in 'on, 'awen = Nichtigkeit = Reich der Unterwelt; s. Winckler F. III, 427f.

אלם Garben binden (nur 1 Mos 37, 7), verwandt עלם s. Winckler F. III, 449.

אמן (האמין) Motivwort des Propheten und der Rettererwartung 273. Ihm entspricht *ἀληθινός* Offbg 19, 11 als Name des Christus. Der Ehrenname Muhammeds war Amîn (vgl. hebr. אמון der Zuverlässige 2 Sam 20, 19; Ps 12, 2; 31, 24 (vgl. dazu S. 273f.). Der אֹמֵן ist der Träger des Kindes des künftigen Retters (Christophorus-Motiv): 4 Mos 11, 12 (Moses Träger der Kinder Israel); Ruth 4, 16 (Na'ômi Trägerin des Urvaters David); Jes 49, 23 (König. als Träger der Tochter Ṣion); Luc 2, 28 (Simeon Träger des Christkindes). Die religiöse Grundbedeutung von האמין glauben ist, wie sich hieraus ergibt: „sich bergen lassen".

אמר denken und wünschen? s. Winckler F. III, 235. 469.

אפק Motivwort des Unerkanntseins 337; sich Gewalt antun 1 Mos 43, 31 vgl. 45, 1 (Joseph); Jes 42, 14; (63 15; 64, 11); Esth 5, 10; vgl. 1 Sam 13, 12. Verwandt אבק 1 Mos 32, 25f,; vgl. Winckler F. III, 440. 461.

אצל (einer der Gipfel des kosmischen Berges) 410[1]. Verwandt mit אזל. — 1 Mos 39, 15f. ist אצל Motivwort neben נוח (vgl. Manoaḫ), vgl. Winckler F. III, 454 u. a. Bezeichnung des einen der Gipfel des Gottesberges (der andre סנה) 139. 145. — Der Sinn des schwierigen Verbums אצל 1 Mos 27, 36; 4 Mos 11, 17 muß dem kosmischen Motiv entsprechen. Wenn אצל im Gegensatz zu סנה, נוח Unterweltssinn hat, so muß darin der Begriff der Fülle, des Reichtums stecken (s. z. B. unter Gold, Reichtum); אצל bedeutet aus der Fülle einen Teil für jemanden aufbewahren (1 Mos 27, 36) bez. entnehmen (4 Mos 11, 17); ähnlich wird der Sinn auch Pred 2, 10 sein. — Die אצילי הארץ Jes 41,9 und die אצילים 2 Mos 24, 11 gehören doch wohl beide zu dem gleichen Motivwort.

ארון (Lade) 343. (Sarg) 389f.; verwandt mit dem heiligen Kasten (Kiste, Arche) zur Rettung des Bringers der neuen Zeit. vgl. 129[6]; s. auch תבה; Lade (Kasten).

אריאל 603.

ארךְ „lang sein"; zum Motivwort s. Winckler F. III, 423f.

בור 288f. 547 s. Brunnen, vgl. Höhle, Grube.

בוצע verwandt בעז 440.

בחר, verwandt רחב 472.

בכא (Klagemotiv) 468, verwandt mit בכה.

בנימין (rechtshändig) 332. 347 (entsprechend Gišzida s. S. 76. 332); vgl. auch zu ימין 332.

בליעל Gegensatz zu יעל (Rettermotiv), vgl. den Namen des Drachenkämpfers Ja'el Ri 4f. „Die Bäche B." Ps 18, 5 = Totenfluß (s. S. 38). *Βελιαλ* als Name des Satans 2 Kor 6, 15 (so Vulg., oder *Βελιαρ* in syrischer Aussprache 2 Kor 6, 15; Mt 12, 43). בני בליעל als Gegensatz zu חיל „Besitzende" 439.

בעז s. Bo'az; verwandt בוצע 440.

בעל 291. 613, s. auch קנה.

בעל־ברית (Tamuz-Gestalt) s. Register; Ba'alê berît 291 Bezeichnung der drei Verbündeten des Abram in Šalem-Sichem. Der Name des einen Eškol (Weintraube) deutet darauf, daß es Kultleute sind. berît vielleicht mit ברה = bab. barû „schauen" zusammenhängend, s. unter ברה und לבב.

בקע spalten (von der mythischen Spaltung des Meeres, s. Spaltung und עבר) 2 Mos 14, 16; Ps 78, 13; Jes 63. 12; Neh 9, 11; 2 Kg 2, 24 vom Zerrissenwerden der Kinder durch die Bären (S. 547). — Hiervon בקעה als Spaltung des Gebirges (s. d.).

Verwandt ist פרר Ps 74, 13 und פרר 1 Mos 2, 10; dem Sinne nach auch andere Wörter für spalten, wie פרץ, פרש.

בקעה (bik'ah) 500; zum kosmischen Sinn (Gegensatz im Sinne der kosmischen Geographie šâm Syrien 169) s. Winckler F. III, 404 f. — Die beanstandete Ableitung von בקע ist sicher richtig (s. Spaltung). Die Bik'ah entspricht dem Nibiru (s. u. בקע, Joch u. עבר).

ברה Motivwort, verbunden mit לבב (s. d.) 2 Sam 12, 17; 13, 6. 10, sich stärken (bab. barû voll sein). Andrerseits bedeutet ברה wie bab. barû auch sehen (zu Essen und Sehen s. u. לבב und u. Schauen). So vielleicht in ba'al-berît, ba'ale-berît, s. Winckler F. III, 224 f. 450 vgl. 436. 1 Sam 17, 8 steht ברה im Sinne von „ersehen"; עם ברית ist „das ausersehene Volk" Jes 42, 6; 49, 8.

ברח (Fluchtmotiv der Fluchzeit) 317; 318 (Jakob). 356 f. (Moses). 453 (David); vgl. auch Ri 9 21 (Jotham flieht vor Abimelek nach Be'êr); 1 Kg 2, 7 (David flieht vor Absalom). 634[3] (Jona's magische Flucht). 1 Sam 27, 4 (David flieht vor Saul). Näheres s. u. Fluchtmotiv. Zum Zusammenhang mit den Mondmotiven besonders S. 318 u. vgl. Winckler F. III, 436 u. 443. 1 Mos 35, 7 korrespondiert ברח mit גלה, dem Motivwort für „Enthüllung" (Entschleierung), dem Motiv der Unterweltsfahrt. — Zu ברח Jes 27, 1; Hi 26, 13 ist vielleicht barruḫu Merodachbal. II, 16 zu vergleichen.

ברך segnen (babyl. karabû) 1 Mos 27, 33. 35 (Wortspiel mit בכר) u. a. im Gegensinn: fluchen 1 Kg 21, 10. 13 u. o. 473.

ברק „Blitz" (mythisches blitzendes Schwert) 421. 422. (Gegenstück makkab, makkabat).

בתולה virgo 329.

בתר. spalten, zerschneiden, Motivwort wie כרת (S. 274), nur von den Opferstücken gebraucht 1 Mos 15, 10; Jer 34, 18 f. (s. zu כרת ברית). Die „Berge der Zerschneidung" HL 2, 17 haben kosmischen Sinn; ebenso בִּתְרוֹן 2 Sam 2, 29.

גאל (גֹּאֵל), der Retter als Sieger über die finstere Macht 2 Mos 15, 13; Jes 43. 1; Jer 31, 11; Hos 13, 14; Ps 72, 14; 106, 10; 107, 2 (Hi 19, 25 (Gott als gô'êl); 1 Mos 48, 16 (der mal'ak als gô'êl); 2 Mos 6, 6 (Mose). Der Gegensatz des Retters ist der Rächer (gô'êl) der Bluträcher). Vgl. auch 565[4]. S. auch unter יעל.

גלגל s. Gilgal u. vgl. גלל-Motiv. גַּלְגַּל Rad Jes 28, 28 liegt derselbe kosmische Sinn zugrunde (12 Speichen) wie גִּלְגָּל Steinkreis. Im Talmudischen ist Gilgal das Rad mit 12 Speichen, im astronomischen Sinne gebraucht. Die prähistorischen 4-, 8-, 12 teiligen Rad- oder Reifenkreuze haben ähnlichen Sinn.

גלה enthüllen, entschleiern (Mondmotiv); s. unter ברח (von der Gottheit 1 Mos 35 7; 1 Sam 2, 27; 3, 21).

גלל (Wälzen des Steines vom Brunnen, Grab) 317; s. auch Gilgal.

גלעד s. Gal'ed (Gile'ad). 263. 322. 323 f. 429. Vgl. auch Winckler F. III, 438. 460.

גנב (Diebstahlsmotiv) 318; vgl. Winckler F. III, 435.

גנן (גן Garten) Motivwort im Doppelsinn wie צלל s. Erbt, Hebräer, S. 186.

גרר „wandern" (Mondmotiv) 277. 310.

גרש vertreiben, vielleicht astrales Motivwort von der Mondbewegung 5 Mos 33, 14 u. ö. s. Winckler F. III, 307 f. 309.

דִּבָּה (דבב) Verleumdung, Nachrede (bab. dibbu) (z. B. 1 Mos 37, 2), vgl Winckler F. III, 447 f.

דבק anhängen, kleben 1 Mos 2. 24; 34, 3; Ruth 2, 8. 21. 23; 1 Kg 11, 2 (überall vom Liebesverhältnis) 5 Mos 30, 20 (von der Liebe zu Gott, parallel אהב).

דבר (דָּבָר, נִדְבְּרוּ) sich unterreden 1 Mos 45, 15 (in der Versammlung, bei der dann in den orientalischen Legenden Erzählungen oder Weisheitssprüche eingeflochten werden; s. Winckler F. III, 462); Ps 119, 23 (in der Versammlung der Fürsten); Mal 3, 13. 16 (religiöse Unterredungen im guten und bösen Sinne); Ri 5, 12 (vom religiösen Lied, das in der Versammlung vorgetragen wird).

דין richten. Dan richtet bez. schafft sich Recht. 346. 564.

דקח aufbieten (Truppen) = bab. diḳû 287[1].

דקר durchbohren (?) 605. 646.

דרך 137; s. Register unter Weg Gottes. Vgl. auch Winckler F. III, 213 f. Plur. die Wege (= die Schöpfungen) Gottes Hi 26, 14; dementsprechend die Wege (= die Geschöpfe) des Menschen Jes 58, 13; vgl. bab. alakti ili. Vgl. auch u. Weg.

חבר (ar. habara) astr. term. 608.

חגר Fluchtmotiv im Namen Hagar (1 Mos 16, 8: ברח); s. Winckler F. III, 414.

הורה (Moreh „Lehrer", Moreh „Orakel" Thorah) 275; vgl. Register unter Moreh.

הלל Neumondmotiv 427. 556. 601 (im Motivnamen Hillel) 429. Im Hebr. gehört הִלֵּל, vgl. Ri 9, 27 הִלּוּלִים trillern, jauchzen und הלל leuchten (vgl. arab. hilâl. vom Neumond) zusammen. Hallelujah hängt rudimentär mit Neu-

Winckler MVAG 1901, Nr. 4, S. 188 u. 209; F. III, 430. 446²; Ex or. lux II, 59. Gegensatz ist auch ישׁר.

ישב Ansiedelungs-Motivwort (cives sunto) 325 (mit סחר und אחז, commercium und connubium).

ישע (מושיע) Motiv der Errettererwartung 420. 420³. 421. 424. 429. 430. 432. 436⁵. 437. 606. 613; vgl. auch 2 Kg 5, 1 (Na'eman-Tamuz); ferner Register unter Rettererwartung und Motivregister unter משׁיח.

ישר Gegensatz zu ישׁר s. d.; verwandt שׂרה; ספר הישׁר als Abkürzung für Israel (3) auch von Erbt, Die Hebräer S. 61² vermutet, wie ich nachträglich sehe.

כאב Mond-Motivwort im Sinne des Dunkelmondes, der Fluchzeit? vgl z. B. Ps 69, 30; Hi 5, 18; Ez 13, 22; 28, 24; 1 Mos 34, 25 mit der Angabe: „am 3. Tage“ 326² (Schlafmotiv beim Drachenkampf).

כברה (כברת) 1 Mos 35, 16; (48, 7); 2 Kg 5, 19 nicht Längenmaß, sondern Landesgrenze; Ausdruck der kosmischen Geographie = bab. kibrat (irbitti); s. Winckler F. III, 444 f.

כחה Mondmotiv (im Sinne der Fluchzeit) 411.

כלה s. u. Schleier.

כנע (niedrig sein) 147 vgl. 191 (Kanaan).

כנף (= Zipfel des kosmischen Mantels) 436; vgl. zum kosmischen Begriff (= bab. kippatu) HAOG S. 50.

כסה Motivwort der Verschleierung (s. Schleier) in כְּסוּת עֵינַיִם 1 Mos 20, 16 (296. 312) und in כ' אֲבַדּוֹן Hi 26, 6. Verwandt ist נסך (מַסֵּכָה Jes 25, 7) Decke der Totenwelt, die in der Endzeit enthüllt wird, und סכך (מָסָךְ, Vorhang des Heiligtums und Vorhofs).

כסיל 460 (Orion-Motiv), der Tor; zu Nabal = כסיל s. Winckler, Gesch. Isr. II, 188; F. III. 435; s. Orion-Motive. Verwandt ist סכל.

כסף (silbern sein, reich sein, Sehnsucht haben, Mondmotiv) 318.

כפל (Makpelah) 266. Zum Motiv s. Winckler MVAG 1901, Nr. 4, 416 f.

כפר 376. 379.

כרת zerschneiden (des Opfertieres) Jer 34, 18, dem Sinne nach = בתר 1 Mos 15, 10. Daher (ברית) כרת = Bund schließen 1 Mos 15, 18 u. o. (S. 274); vgl. das lateinische foedus ferire. Dem Ritus der Zerschneidung des Bundes-Opfertieres entspricht die Strafandrohung, nach der der Bundbrüchige in zwei Teile zerschnitten wird: *διχοτομήσει αὐτὸν* Mt 24, 51; Lc 12, 46; vgl. Herodot II, 139 (*μέσους διαταμένειν*); VII, 39. Auch das Zerhauen Agags 1 Sam 15, 33 (S. 440) findet so seine Erklärung. Es entspricht zugleich der Spaltung des Drachen (S. 11). Das Wort כרת ist wie בתר (s. d.) Motivwort im Sinne der kosmischen Trennung (Oberwelt und Unterwelt); in seinen Nuancen (untergehen, ausrotten, vertilgt sein) Unterwelts-Motivwort. Der vergeblich gesuchte Bach Krith, an dem Elias in der Wüste (= Unterwelt) von den Raben (s. d.) gespeist wird (Erbt, Elias S. 6), hat daher seinen Motivnamen.

כתנת פס[פס]ים (Tamuz-Gewand) 329. 332 f.

לבב Einsicht gewinnen, schauen, und andrerseits Stammwort für lebibah Kuchen. Verbunden mit dem Motivwort ברה 2 Sa 13, 6. 10 (essen und schauen gehören zusammen: 369. 395. 573, vgl. auch Schaubrote); vgl. Winckler F. III, 436 und s. u. ברה.

לבנה 1 Mos 11, 3 (168 f.), nicht zu trennen davon 2 Mos 24, 10. Mondmotiv, s. auch Laban 259. Babyl. labânu Ziegel streichen (libittu Ziegel) 170. Auch hier liegt Mondmotiv vor. Der Mond ist babylonisch der Bauherr.

לוז (Asyl, Höhepunkt des Kreislaufes im Solstitium, Schau-Motiv) 321 f.; vgl. Winckler F. III, 428 f. — Zur Anspielung auf לוז in hallazeh 1 Mos 24, 65; 37, 19 und hallaz Ri 6, 20; Sach 2, 8 s. Winckler F. III, 420. 450. Zugehörig ist das Schau-Motiv.

לוט Motivwort der Verschleierung (s. u. Schleier); 1 Kg 19, 13 (Elias bei der Gottesbegegnung); 2 Sam 19, 5 (Trauergestus); 1 Sam 21, 10 (Verhüllung des Goliathschwertes); Jes 25, 7 (eschatologische Entschleierung). Hängt der Name לוט damit zusammen?

לחם Brot (arabisch und talmudisch Fleisch). Gegensatz zu רעב 1 Mos 41, 54. Wie רעב = רהב ist (= chaotisches Ungetüm, Unterweltsmacht), so kann לחם Laḫmu, Laḫamu (205²) die Oberweltsmacht andeuten, wie in dem Namen Beth-Leḫem. Beth-Laḫama (Laḫama Gottheit mit Tamuz-Charakter) 205; vgl. auch Winckler F. III, 458. 461.

לקח (Motiv der Entrückung) = bab. lekû 110. 125. 353⁵. 405. 407. 408. 546. 606. לקח אשה = aḫâzu aššatam 311².

לשון Zunge (und Schwert? 415; vgl. Schwert des Mundes, Redekampf); im Sinne der Verleumdung Ps 140, 12; Hi 5, 21; Jer 18, 18; Spr 10, 31 vgl. 17, 20. ba'al hallašôn Pred 10, 11 ist der Verleumder (nicht Beschwörer), wie איש לשון Ps 140, 12.

מגן 305.

מורה s. תורה.

מושיע (Jahve) 606; s. unter ישע, משיח.

מחנים 318f. 473. (Doppellager), s. Re-

gister und vgl. Winckler F. III 431 f. Mondmotiv, vgl. den Tanz in Maḫanaim HL 7, 1.

מחקק (parallel שבט), astrales Weltherrschaftsmotiv 345.

מַקָּב 422 s. מַפֵּץ.

מכרכד 480.

מלט entschlüpfen, gerettet werden, Pi. und Hiph. Eier herausgleiten lassen (Jes 34, 15), gebären (Jes 66, 7), retten (Jes 31, 5). Gegensatz zu Todesmotivworten. Arabisch: unbehaart sein (vgl. zu Haare als Unterweltsmotiv).

מנוח s. נוח.

מַפֵּץ Hammer zum Zerschmettern der Feinde (Jer 51, 20; Ez 9, 2). 616. Parallel מַקָּב 422.

מקב(ת) 421 f. und s. u. ברק.

מקום Kultstätte 263 (unversehens gefundene heilige Stätte) 264. 319; vgl. 357[2] u. 358.

מקל Stab (mythischer) 318 f. 450, s. unter Stab.

מר (מרה) s. Winckler F. III, 70. 424; Ruth 1, 13 (Na'ômî); 2 Kg 4, 27 (die Sunamitin). Verwandt sind mar bitter, mor, Myrrhe (s. u. שלה) morah Herzeleid (nur 1 Mos 26, 35). Zu מר gehört das שלה (Täuschungs)-Motiv (2 Kg 4, 27 und 28).

מרחב (Segenszeitmotiv) s. רחב.

משה ziehen. Im Motivnamen משה (der Wasserzieher, Wasserschöpfer; 1 Mos 2, 10 Wortspiel wie in Ps 18, 17, s. S. 354) und vielleicht auch in der Bezeichnung des Retters und Drachenkämpfers Jehu (552) als ben nimši. Vielleicht ist das Motiv auch 2 Sam 22, 17 beabsichtigt.

משיח (der Gesalbte), anklingend an מושיע 436[1]; parallel zu מושיע 438.

משק 306.

נביא der Prophet als der Sprecher, Verkündiger (der neuen Zeit) (נבא, vgl. bab. Nabû) 273. 355. 361. 438. 459[1].

נוח „ruhen" 118[1]; 139[1]. vgl. auch 1 Mos 42, 33. (Nuaḫ, verwandt Naḫum und Menaḫem, als Motivname) 110. (menûḫa) 346 vgl. auch Ruth 3, 1. (Manoaḫ) 279. 430. (manoaḫ, Ruheplatz) 139. 145 (1 Mos 8, 9 vgl. auch Klagel. 1, 3; 5 Mos 28, 65; Jes 34, 14; 1 Chr. 6, 16). Gegensatz zum „ruhen" (der Lade vgl. manoaḫ der Lade 1 Chr. 6, 16) ist נסע (s. d.) (389).

נון „Fisch" (Motivname der Erretter-erwartung) 413.

נחם (Pi. trösten) 110 (verwandt mit נוח). (Hithpa.) Reue empfinden, sicher verwandt mit עצב (1 Mos 6, 6: וינחם — ויתעצב). Der neutestamentliche Ortsname Kapernaum (כפר נחום 238) ist Motivname (Ort des Trösters), wie Geneṣareth, Naṣareth (s. נצר).

נחש wahrsagen und נחש Schlange gehört zusammen, vgl. 1 Mos 44, 15; 1 Mos 30, 27 u. 1 Kg 20, 33. Die Schlange ist Inhaberin der geheimen Weisheit 94[2].

נכר erkennen und im Gegensinn fremd sein = feindlich sein 339; s. u. אֵת.

נסך (מַסֵּכָה) s. u. כסה.

נסע aufbrechen, wandern (in der liturgischen Formel für die Prozession der Lade 4 Mos 10, 35, Gegensatz נוח vgl. manoaḫ der Lade 1 Chr 6, 16) 389[6]. Vgl. auch 1 Mos 35, 16 (vom Zuge Jakobs, der ebenfalls astralmythologisch stilisiert ist); 4 Mos 1, 51 (vom Aufbruch des Zeltes); 4 Mos 10, 18; 33, 3 ff. (vom Wandern des Lagers). Der astralmythologische Charakter ist besonders deutlich in dem Ausdruck למסעיו „in seinen Stationen" bei der Wanderung Abrahams (277) und bei der als Himmelsreise stilisierten Wanderung zum Sinai (366).

נעם (Adonis-Tamuz-Motiv) in den Namen Na'eman 544. 592, Na'ômî (s. Winckler F. III, 70) und Na'ama 1 Mos 4, 22 (Tochter Lameḫs) und 1 Kg 14, 21. 31 (Mutter Rehabeams). נעמנים Adonisgärtchen 592; vgl. hierzu Ohnefalsch-Richter, Kypros S. 134 f. Die Wangen des Liebhabers werden 1001 Nacht Recl. 17, 19 mit Naomans-Anemonen verglichen. Vgl. auch no'am Wonne.

נפש 257[3].

נצב (neṣib) 438. 439[2]. (niṣṣab) 320. (maṣṣâbah) 439[2]; (maṣṣebah, niṣṣab, muṣṣab) 320 f. (Miṣpah) 321. Wie verhält sich hebr. maṣṣebah zu babyl. MA. DI. AB (Meißner, Selt. Id. Nr. 4872) = masabbu ?

נצל (הציל) entreißen und im Gegensinn herausreißen, retten (1 Mos 31, 9 ויצל und 16 הציל ist der Gegensinn beisammen) 637; vgl. Winckler F. III, 433 f. Parallel ist יעל (vgl. 1 Sam 12, 21) s. d.

נצר (Motiv der Segenszeit) 274. 401. 599. 605. 613 (Niṣir) 140 (Naṣareth, Naṣarener, Naṣairier), s. auch צמח. Vgl. auch den Chalifen-Titel En-Nâṣir des Saladin und Abderraḫman III. (in Spanien), und dazu den mythischen El-Naṣiri als Retter der Endzeit in der arabischen Legende, z. B. 1001 Nacht Recl. 22, 86.

נר Leuchte, im Sinne des Mondes im Namen Ab-ner (258[4]), Nerijjah, Nerijahu; im Sinne der sieben Planeten als der Lampen des siebenarmigen Leuchters; der Held als

Leuchte des Volkes, s. u. Leuchte; bildlich für Glück Ps 18, 29 u. ö.
נשא פנים = bab. niš eni 332. 400.
נשא ראש = bab. našû reši Haupterhebung (im Sinne der Apotheose oder im Gegensinn der Kreuzigung) 84. 321. 322. 332. Vgl. auch Ri 8, 28; Ps 83, 3, wo es einfach „mächtig werden" bedeutet (caput extollere in civitate). Zum babyl. Sprachgebrauch in der Hammurabi-Zeit s. VAB VI, S. 378. — S. auch ראש.
סחר Motivwort des commercium 325 (mit ישב und אחז). Im nachbiblischen Hebräisch ist soḥer der Händler (daher „schachern") und misḥar der Handel.
סכך (מָסָךְ) s. u. כסה.
סכל Torheitsmotiv (Orionmotiv) 1 Mos 31, 28 u. ö. Umkehrung von כסל (s. כסיל).
סכת Schweigmotiv (s. d.) 407.
סלל (sullam = bab. sillu) 325.
סנה 358 vgl. S. 100 f. (סנה Dornen 2 Mos 3, 2—4; 5 Mos 33, 16; סְנֶה 1 Sam 14, 4), kosmisches Motiv des Gottesberges, verwandt סיני; Gegenstück בוצץ 440. Vgl. auch Dornen.
עבק ringen 1 Mos 32, 25. 26. Motivwort, auch in Jabbok vorliegend; verwandt ist אפק.
עבר (kosmisch-mythologisches Motiv, entsprechend dem babylon. nibiru, s. d.). (Durchschreiten der Furt oder des Engpasses zwischen den Gipfeln des kosmischen Berges) 324. 362 f. 364 f. 410. 440. 472 f. 546. (Ma'bartha = Sichem) 236. ('Abarîm) 410. Auch das Tal עברים Ez 39, 11, wo Gog seinen Tod findet, ist kosmisch (die Glosse: „Tal, das dem Wanderer den Weg versperrt", ist willkürlich).— (Abraham „ging über das Land" — Mondmotiv) 263. 277. (Joseph „ging über Ägypten") 332. — 3 Mos 27, 32 heißt עבר weiden (der Schafe) unter dem Hirtenstabe (nicht „unter dem Stabe hindurchgehen"). Der Mond ist der Schäfer, der die Sterne wie Schafe weidet (HAOG 242). Der Hirtenstab ist also Mond-Requisit. — Synonym von עבר ist פסח 277[2]. S. auch unter nibiru, שכם, פרך. — Im N. T. entspricht διαβαίνειν Lc 16, 26; Hebr. 11, 29.
עדן 65 ff.
עולם (für Raum und Zeit) 54. 116. 271 vgl. HAOG S. 18. — Als kosmische Gottesbezeichnung (vgl. 'El-'olam 271) = el = šem s. Winckler F. III, 416. — Zum Gegensatz 'olâm—ḳedem „oben, unten" s. Winckler F. III, 305—307. 312. 416.
עון s. און u. אל.
עור (Blindheit, Entblößung, Zank) in allen Bedeutungsnuancen verwandt mit dem Unterweltsmotivwort ערר s. d. Aus dem Gegensinn erklärt sich die Bedeutung erwachen (aus dem Tode, aus dem Schlafe, aus der Umarmung) Hi 8, 6; 31, 29; Ps 35, 23; 73, 20; Sach 4, 1; HL 2, 7; 3, 5; 8, 4; vgl. Erbt, Die Hebräer S. 199 f. עור Fellkleid (vgl. Haare als Unterweltsmotiv) enthält den Gegensatz von אור, vgl. Erbt, Unters. zur Gesch. der Hebräer II, S. 34; vgl. u. ערר.
עיר bedeutet HL 3, 3 den Wächterbezirk im Sinne eines kosmischen Motivs, s. Erbt, Die Hebräer S. 199 (= Tierkreis). Daraus ergibt sich der gesuchte Grundbegriff zu עיר Stadt: die irdische Stadt ist das Abbild einer am Tierkreis errichteten Stadt. So stellt es das 8 f. besprochene Lehrgedicht vom Bau der gegenwärtigen Welt ausdrücklich dar. Weil die Stadt dem Himmelsbild entspricht, ist der Migdal, der Stufenturm, das Hauptstück des Städtebaues 169.
עני arm, s. u. reicher und armer Mann.
עזב s. עצב. — Zu עזב „zurücklassen" als Legendenmotiv (Genoveva - Motiv) 1 Mos 39, 6. 13. 15; dasselbe Motiv liegt in der religiösen Poesie Jes 54, 6 f; 60, 15; 62, 4 („man wird dich nicht עזובה nennen") vor.
עכר (Akhan = Akhar) „trüben" (Mondmotivwort der Fluchzeit) 326; verwandt mit עקר, parallel קדר (s. d.)
עלה kultisches Emporsteigen 1 Mos 35, 1 (321). (ma'alôt) 582.
עם (stammverwandt) 407; verwandt mit חם (s. d.)
עמד still stehen (astrales Motiv: stationär werden) Jos 10, 13 (von der Sonne); 1 Mos 45, 9 (von Jakob im Stil der Josephs-Erzählungen vgl. auch 41, 46).
ענה (ענה) bedrückt sein; s. Winckler F. III, 70. ('Ano, 'Anat) 503.
עצב Hitpa. Schmerz empfinden, s. נחם, verwandt עזב. — Motiv der Fluchzeit in עִצָּבוֹן (1 Mos 3, 17; 5, 29) 99.
עקב ('aḳêb) (Kreislaufmotiv) 315. 346 (2 ×). Vgl. dazu Winckler F. III, 441. 442 (die b'nê Ja'ḳob als 'aḳaba-Leute). עקב Ferse halten und betrügen, עקב hemmen Hi 37, 4 und wohl auch Ps 56, 7 gehören zusammen. In der schwierigen Stelle Ps 49, 6 werden עקבים „Betrüger" bedeuten. Das Fersen-Motiv ist zugleich das Betrugsmotiv, das zum Bürgschafts-Motiv (s. d.) gehört. Der Fersenmann ist auch der hinten Aufsitzende (vgl. 2 Kg 10, 15 und dazu das עקבה-Motiv v. 19). S. auch zum Namen Jakob.
עקר (עקרה) „unfruchtbar", Ištar-Motiv

*) Zu welchen Ungeheuerlichkeiten die Ablehnung der mythischen Erklärung von seiten der literarisch-psychologischen Methode führt, zeigt die S. 279 besprochene Erklärung des Motivwortes צחק durch Gunkel, Genesis[3] S. 271.

„Todesschatten" beabsichtigt, Sept. *σκιὰ θανάτου*). Neh 13, 19 צלל vom Sonnenuntergang gebraucht.

צמח 401. 479 Anm. 3 und 5. 599. 605. 613. 645[4]. 646. צמח צדיק 613. Parallel נצר.

צעיף Schleier (Requisit der Ištar) 312. 327f. s. auch ketonet paspasim und „Schleier".

צפה (Jahve jeṣeph, hält Wache über den Vertrag) 321. Daher der kosmologische Begriff Miṣpah 323 (vgl. ṣophê-šamajim = Zophasemim, Tierkreisgötter als Wächter s. 12[2]. 22[2]. 321). — Die religiöse Sekte der Ṣuphi's hat von dem gleichen Motivwort ihren Namen, s. Winckler Ex or. lux II, 2, S. 59. Mit צפה ist verwandt נצב (maṣṣebah) 321.

צפע (צפיע) Exkrement (Unterweltsmotiv), s. u. Dreck. Davon צֶפַע, der Basilisk, der „König" der bösen Geister, s. u. Basilisk.

צפר (Ṣipporah, Ṣippor) (Ištar-Tamuz-Motiv) 404. Verwandt ist צרף (s. d.).

צרף (ṣerufîm) 426[2]; verwandt mit צפר (Ištar-Tamuz-Motiv).

קדם (Osten, kosmisch: Süden) 66. 168f. 307. 332. — Zum kosmischen Gegensatz ḳedem-'olâm (unten und oben) s. unter עולם; ḳedem-šâm 169.

קדר Jer 4, 28; Jo 2, 10; Mi 3, 6 Motivwort der Fluchzeit, parallel עכר, עקר (s. d.).

קדש 565.

קול (Stimme Gottes) 1 Mos 3, 8; Jes 6. 8; Mi 6, 9; vgl. auch 547 (Hören geheimer Dinge). Die „Stimme" ist Attribut der Gottheit wie פנים. Vgl. Joh. 12, 28f. (Die Stimme = Donner oder = Engel Gottes). 7 „Stimmen" (planetarisch) 55[1]. Sehr häufig wird die „Himmelsstimme" (בת קול) in der rabbinischen Literatur erwähnt, s. z. B. Fiebig, Jüd. Wundergeschichten S. 23. 32. 39. 46. 54. 55. 58.

קום (Auferstehungsmotiv) 613[1]; (bei Daniel und ApokJes. vom Aufstehn der im Erdenstaube Schlafenden, s. v. Baudissin, Adonis und Esmun S. 419f.). vom Aufgang des Gestirns 4 Mos 24, 17; vgl. Hi 11, 17 (Lebenserneuerung); 25, 3 (vom Aufkommen eines neuen Königs, einer neuen Zeit) 2 Mos 1, 8; (eines Propheten) 5 Mos 34, 10; Ri 5, 7. הקים ברית heißt den Bund wieder aufrichten 1 Mos 17, 19 oder neu errichten 6, 18; 9, 9. 11. 17.

קן (Stockwerk der Arche) 138[3]. (Adlersitz) 4 Mos 24, 21; Jer 49, 16; Hab. 2, 9; Ob 4 (kosmischer Sinn).

קנא Gegenstück zu קנה (Wortspiel z. B. 1 Mos 26, 14), s. unter קנה.

קנה (= בעל) 272; vgl. dazu Winckler F. III, 406f. (s. auch מקנה als Reichtums-Motiv 1 Mos 26, 14; Gegensatz und Wortspiel קנא; 1 Mos 33, 19). Vgl. den Namen אלקנה.

קרח kahl sein (Kahlkopf), Mondmotiv 547 (Elisa); vgl. Am 8, 10; Mi 1, 16; Jer 16, 6; Ez 27, 31; 29, 18 u. ö. (Kahlköpfigkeit als Trauerzeichen); vgl. ferner die hieratischen Namen Ḳoraḥ, Ḳareaḥ 1 Mos 36, 16; 2 Kg 25, 23; Jer 40, 8 u. ö. Dasselbe Motivwort liegt in קֶרַח „Kälte" vor 1 Mos 31, 40; Jer 36, 30; der Gegensatz ist hier חרב. Also קרח Mondmotiv und חרב (s. d.) Sonnenmotiv, Gegensätze = Kälte und Hitze. — Vgl. auch Winckler F. III, 295.

קרן Doppelsinn: strahlen u. Horn; s. 397. (Horn des Gesalbten) 436 vgl. 475[4]. Ps 18, 3 ist קרן ישעי die Bergspitze (Anspielung auf den Gottesberg; vgl. unseren Sprachgebrauch Horn = Berggipfel) als Zufluchtsstätte; vgl. Jes 5, 1 der Weinberg auf den Berggipfeln (קרן) (Paradiesesberg ?). Gelten die „Hörner des Altars" 1 Kg 1, 50f.; 2, 28, zu denen man flieht, als Abbild des Gottesberges? Hi 16, 15 ist קרן vielleicht als Haupt (des Menschen) zu fassen.

קשה schwierig sein 2 Mos 7, 3; 5 Mos 10, 16; 2 Kg 17, 14; Jer 7, 26 (Verstockung). 2 Kg 2, 10 (der Wunsch ist schwer gemacht); 2 Mos 13. 15 (die Befreiung ist schwer gemacht); 1 Mos 49 7; 1 Sam 5. 7 (der Zorn, die Hand Gottes ist schwer); 1 Mos 35, 16 u. 17 (die Geburt ist schwer).

קשר gebunden sein (an den andern) (Dioskuren-Motiv) 1 Mos 44, 30 (Jakob-Israel und Benjamin, ישׂר und ימין kosmische Gegensätze, s. unter ישׂר); 1 Sa 18, 1 (David und Jonathan).

ראה sehen s. u. Schau-Motiv; vgl. ידע.

רגם Steine werfen und verwünschen, wie assyr. ragâmu, rigmu (eig. lärmen beim Vertreiben des Monddrachen); Mond-Motiv. Vgl. u. Steinigung und Neumondslärm, Mann im Monde.

רום aufrichten, verwandt רמה. Als Motivwort z. B. 1 Mos 31, 45 und in Ramôt-Gile'ad; s. hierzu Winckler F. III, 439.

רמה 1 Mos 29, 25 u. ö. Betrugmotiv, s. Winckler F. III, 430 verwandt mit רום (s. d.).

ראש (mera'šôt) 321; s. נשא ראש. — ראש שמחה entspricht genau dem reš damikti der Briefe aus der Hammurabi-Zeit; s. VAB VI, S. 290.

רחב (= Tiâmat im ägyptischen Sinne = Ägypter) 59. 60. (Verwandt mit רחב II) 413 und mit רעב Hungersnot.

שמר term. techn. der Himmelsbeobachtung 363. 581 (vgl. 2 Mos 12, 42). Die šômerîm HL 3, 2; 5, 7 sind die Himmelsbeobachter, s. Erbt Die Hebräer S. 199. Religiös verwendet im aaronitischen Segen 4 Mos 6, 24 (v. 25: יאר Neumondmotiv und v. 26 נשא פנים Vollmondmotiv; vgl. 319. 366 Mond als Angesicht Gottes).

שני rot (Motivwort wie אדם; Unterweltsfarbe) 316 (roter Faden bei der Geburt der Zwillinge). 413 (rote Schnur der Rahab, vgl. Stucken, Astralm. 165. 185). Vgl. auch Jer 4. 30 (rotes Kleid der Buhlerin; die Buhlerin aber ist Unterweltsrepräsentantin 586); Jes 1, 18 (Gegensatz: weiß). Sinnverwandt ist אדם (s. d.); vgl. auch u. Geburt (geheimnisvolle).

שפט „richten" 419. 420[3]. 422. Der Richter ist Unterweltsmann (346. 437). Elisa, dessen Legende mit Mond- und Unterweltsmotiven stilisiert ist (546ff.), ist ben Šaphaṭ 2 Kg 3, 11; 6, 31.

שרת weihen (verwandt ישר) s. Winckler, MVAG, Nr. 4, S. 188.

תבה Kasten (zur Rettung Moses, Noahs) 145. 353 vgl. 129[6]; s. u. ארון.

תורה s. תורה.

תלל (התל) (Motiv des Wortstreites, der Verhöhnung im Kampf) 1 Mos 31, 7; Ri 16, 10. 13. 15; Jer 9, 4; Hi 13, 9; s. Redekampf.

תם (תמים) 137. 273. 316 (Jakob). 475[1]. 564.

II. Motiv-Namen.

Abel 106. 108. — Abigail 460. — Abner 258. 443. 444. 463. — Abram (Abraham) 258 f. — Absalom 481[1]. — Aḫitophel 471[4]. — Adam 40 f. 105. — Agag 440. — ʿAi 415. 444. — Amraphel 284 f. — Ano 503. — Asnath 332. 340 vgl. 688 (Nachtr.)

Babel 160 321. — Baraḳ (Blitz = mythisches, blitzendes Schwert) 421. 422. — Bathšebaʿ 469. — Be'eršebaʿ 313 vgl. 307. Ein galiläisches Bersaba kennt Josephus, bell. jud. 2, 20, 6; 3, 3, 1, s. hierzu S. 272. — Belijaʿal s. בליעל und יעל. — Benjamin s. u. בנימין. — Ben-oni 332; s. auch u. אין. — Bethlehem 204 f. — Boʿaz 435. 440; s. auch Winckler F III, 73. — Bokîm 468.

Ḫabiri 206. — Ḫannah 1 Sam 1, 2 ff. (Mutter Samuels); vgl. Winckler F. III, 424. Die Prophetin Ḫannah Lc 1, 36 ff. ist die Tochter Phanuels (d. h. „Angesicht Gottes"). — Ḫaran 261. — Ḫorîm 219 f. 220[2].

Dabrath 432[4]. — Dan 346. — David 447. — Deborah 432, vgl. auch Stucken MVAG 1902, Nr. 4, S. 37 f. — Motivname, wie griechisch Melissa s. Roscher, Lex. II, Sp. 2637 ff. — Dina 346. 564.

El 270 ff. (mit Beinamen). — Elḳanah 272[2]; s. u. קנה. — Enoš 105. — ʿEr (= ʿîr Stadt), 'ônan (s. u. ôn und אין) und Šêlâ, geboren in Kezîb (Trugland = Unterwelt), die drei Söhne Juda's 1 Mos 38, 3 f. — Ešbaʿal 463. — Eškol 286. — ʿEseḳ 313. — Eva 46 f.

Genubat 503 vgl. 318. — Gerar 277. 310. — Giddim 288. — Gilead 429. — Gog und Magog 149 f. — Goliath 450.

Habakuk 642. — Hadad 502 f. — Hagar s. u. הגר. — Ham 146 f. 157; vgl. auch u. חם u. Winckler MVAG Nr. 4, 21 f. — Hebron 265. — Henoch (Ḫanôk) 105. 108. 109. 287. — Hiob 564.

Išbošeth 463. — Jabal, Jubal 108. — Israel s. u. ישר. — Jabbok s. עבק. — Jaʿel s. יעל. Ja'ir = Ἰάειρος, mit dem Neumond-Motivwort איר, יאר zusammenhängend, s. u. שמר. — Jahve 253. 273. 359; s. auch Register. — Jakob 315; vgl. 209[4]; s. auch u. עקב u. vgl. den häufigen palmyrenischen Namen בלעקב MVAG 1899, Nr. 1, 41. — Jaʿlam s. u. Jeʿuš. — Japhet 146 f. vgl. auch יפת. — Jared 105. 112[1]. — Jericho 413. 414. — Jemîma 564. — Jerusalem 204. 291. — Ješurum 410. 411. — Jeʿuš (= arab. Jaghûth, der Helfer), Jaʿlam (der Wissende), Ḳoraḫ (Kahlkopf); s. u. קרח, die 3 Söhne der 'Oholibâma 1 Mos 36, 4: Mondlaufnamen. — Jisḫaḳ 279. — Jona 602. 634[2]. — Joseph 332 vgl. 209[4]; vgl. auch Reg. u. Messias ben Joseph. — Josua 413. 465.

Kain 105. — Kalneh 163. — Kanaan 146 f. 157. — Ḳareach, Koraḫ s. u. קרח. — Keren Happuk 564. — Keṣîʿah 564. — Kezîb s. u. ʿEr. — Kirjath Jearim 466. — Kirjath Sepher 245. — Kiš 438. — Koraḫ s. u. Jeʿuš. — Krith s. u. כרת.

III. Typische Zahlen.*)

Vgl. zu allen einzelnen Zahlen das 16. Kapitel von HAOG, S. 146ff., die dort gegebene allgemeine Erklärung und die zugehörigen Belegstellen nach dem Register.

*) Es ist zu hoffen, daß durch diese Übersicht und die zugehörigen Belege die antisymbolische Auffassung der Zahlen endgültig beseitigt wird. G. Hölscher in RPrTh[3] 24, 660 sagt: „Viel Mißbrauch mit der symbolischen Deutung der Zahlen im Sinne einer angeblichen ‚altorientalischen Weltanschauung' ist von panbabylonistischer Seite betrieben worden." Er beruft sich auf Ed. Meyers grundsätzlichen Protest gegen die Ableitung der heiligen Zahlen aus der Astronomie (bez. Kosmologie), und erklärt die typischen Zahlen mit ihm „aus einem Triebe zu einer gewissen Abrundung der Vorstellungen, der in der Verwendung einfacher Zahlen seine Befriedigung findet." Auch Volz empfiehlt die rationalistische Deutung an Stelle der kosmischen. Er sagt im Göttinger Kommentar (II, Weisheit S. 5): „Woher die Heiligkeit dieser Zahlen (3, 7, 5, 10) stammt, ist noch unsicher; es werden eher profane als religiöse Empfindungen gewesen sein, die den primitiven Menschen gerade auf diese Zahlen führten." Es ist ganz unglaublich, mit welcher Abneigung man sich der vom alten Orient her kommenden Erkenntnis verschließt.

---

*) Zu den Zahlen 3—6, 7—13, 30, 40, 72 in der altdeutschen Rechtssitte s. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] I, S. 285ff.: „Klassisch für das deutsche Recht sind 3, 7, 9" (bei den Gerichtsstätten 3, 7 und 12, s. ib. II, S. 425f.).

---

*) Den 7 Schleiern der Ištar entspricht es, wenn die Braut vor der Entschleierung in 7 verschiedenen Gewändern dem Bräutigam vorgeführt wird; s. z. B. 1001 Nacht Recl. 1, 182.

9 Vgl. W. H. Roscher, Enneadische Studien. (9 Welträume, germ.) 27[6]. (9 Sphären) s. HAOG S. 43. (9 Himmel chinesisch) vgl. Wilhelm, Chines. Volksmärchen S. 389 und die 9stufigen Porzellantürme. Die 9-Zahl, die wie im arischen Kalender so auch in babylonischen Texten (HAOG S. 150 u. S. 165 zur Neunerwoche) als Zahl der Dreiteilung des siderischen Monats bezeugt ist (3 × 9 = 27), spielt im Alten Testament keine Rolle. Sie ist wohl vielfach durch die 7 ersetzt, wie die 12 durch die 3 (vgl. W. Schultz, Gesetze der Zahlenverschiebung im Mythos in Mitteil. der Anthropol. Gesellsch. in Wien 1910, S. 101 ff.; zur 9 und 7 vgl. z. B. auch 7 bez. 9 Moʿallakät in der arabischen Tradition). 3 Mose 23, 22 hebt den 9. Tag des 7. Monats als Anbruch der großen Befreiungszeit hervor: 141[3, 4]. Auffällig ist die häufige Hervorhebung des 9. Jahres in den chronologischen Angaben 2 Kg 17, 6; 25, 1; Jer 39, 1; 52, 4; Ez 24, 1. Eine Gruppe von 9 Söhnen Davids (dazu Thamar als Schwester) nennt 1 Chr 3, 6 ff. Offenbar mythisch ist das 9 Ellen lange eiserne Bett des Og 5 Mos 3, 11. Procrustes-Bett? Die jüdische Sage kennt es: 299[2]. (9 Söhne des Riesen im Avesta) 69. Der 9köpfige Drache der Chinesen und Griechen ist 29. 98 erwähnt; vgl. den 9köpfigen Drachen bei Grimm Nr. 91; den 9köpfigen Vogel bei Wilhelm, Chines. Märchen Nr. 7. Die Vritraschlange in Rigveda hat 9 Köpfe 433[1]. (18 Flüsse) persisch, = 2 × 9?) 86. (9 Tage Totentrauer, griechisch, am 9. Opfer) Apulejus, Metam. 9, 31 (ed. Vliet p. 211 f.). (9 Tage Flut, griechisch) 134. (Minos besuchte aller 9 Jahre — ἐννέωρος Od. 19, 178 — Zeus in der Höhle auf Ida und empfing von ihm Gesetze), s. Roscher Lex. II, Sp. 2995. — Zur 9 in der altgermanischen Symbolik (9 Kinder nach friesischem Gesetz, 9 Urteiler, 9 Zäune, 9 Pflugscharen, 9 Schritte von der Gerichtsstätte, 9 Eier als Abgabe, 9 Jahre, 9 Tage), s. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] I, S. 295 ff.

10 Zum Dezimalsystem s. HAOG S. 147. (Zehnerwoche) 62 (eschatologisch 10 Wochen oder Tage) 115[5]. (10. Tag als Befreiungstag) 115[5]. 141[3, 4]. (10 Urväter, Urkönige) 104. 134 ff. (10 Gesetztafeln?) 371. (Zehnter als Abgabe) 290. (10 Frauen Davids) 464. CT XXXI, 16 wird im Anschluß an das Ideogramm für „Loch" (der Leber), das auch 10 bedeutet, mit der Zahl 10, 20 usw. gespielt.

11 (Tierkreiszahl, statt 12) 10[1]. 230. 330. 344. 509[2] (?). (Zahl Marduks) HAOG S. 147 (zu korrigieren). (11 Ungeheuer der Tiâmat) 20[1]. (11saitige Harfe 572[5]).

12 (Zahl des Tierkreises) 40. 309. 332. 343 ff. 395. 414. (12 Tiere des Dodekaoros) 631. (12 Tore der himmlischen Stadt) Offbg. 21, 12 ff. (12 Saren des Berossos) 104. (12 Weltzeitalter) 30. (12 Jahrhunderte) 103. (12 Jahre) 287. (12 Stämme) 308 f. 343 ff. 414 f. 419. (12 Söhne) 308. 309[1]. 332. 343 ff. (12 Richter) 419. (12 Steine, s. Gilgal) 412. 414. 545. 546. (12 Altäre) 414. (12 Steine zum Altar) 545. (3 × 4 Eimer Wasser zum Opfer) 545. (12 Schaubrote) 376. 395. (12 Granatäpfel am Priestergewand) 395. (Zwölftafelgesetz) 371. (12 Rinderpaare) 546. (12 tragende Rinder am Kultgerät) 488 und Anm. 1. (12 Hohepriester) 113. (12 Tempel, Pflanzen, Bäume, Edelsteine) 396. (12 Edelsteine) 81[4]. (12 Edelsteine im Paradies des Urmenschen) 81. (12 Flüsse germanisch) 32 f. (12jähriger Knabe) 432. 489[1]. 596[1]. (12 Diener der Braut) Act. Thom. 7. (12 statt 5 Könige als Repräsentanten der feindlichen Macht) 288. (12 gegen 12) 463. — (1200 Jahre Zyklus babyl.) 103.

13 (Zahl des Neubeginns nach abgelaufenem Zyklus) 28. (13 Saren bei Berossos 104. (13 als Glücks- und Unglückszahl) 187 und Anm. 3. Zahl Nergals (HAOG S. 147 zu korrigieren). Aus 2 Mos 34, 7 lesen die Juden (Talm., Midr., Kabbala nach Mittlg. Levertoffs) 13 Eigenschaften Gottes heraus.

14 (Unterweltszahl, 2 × 7) 317. (14. Tag statt 15. Vollmondstag) 363.

15 (15. Tag Vollmondstag) 62. 63. 366. vgl. HAOG S. 151 f. (15 Ellen über der Erde die Flut) 145. (15 Tore) 639 ff. (Ištar's Zahl = 8 + 7?). Zum Bau in 15 Tagen Nebukadnezar VAB IV, Nr. 15 vgl. auch 1001 Nacht Recl. 24, 23 f.

18 s. unter 9.

IV. Mythische Motive.

A

B

E

*) Vgl. hiermit die S. 118, Anm. besprochene Erklärung Greßmanns auf Grund einer verhängnisvollen literarisch-psychologischen Methode.

L

W

Nachträge zu den Motivregistern

Zu S. 661 (**Asnath** vgl. S. 332). Nach Pirke d' R. Elieser war Asnath die Tochter Dinahs von Sichem. Jakobs Söhne sollten sie töten. Jakob aber rettete sie nach Ägypten. Nach Tr. Sabbath hing er ihr eine silberne Tafel um den Hals und versteckte sie in einem Dornbusch, bis Potiphera sie fand.

Zu S. 662 (**Raḥab**, vgl. S. 413). Nach älteren jüdischen Sagen (Mechiltha zu 2 Mos 18; Pesikta 115b, Zebachim 116b wurde Raḥab das Weib Kalebs und Ahnin Davids. Nach Megilla 14, 2 waren ihre 8 Söhne Propheten und Priester zugleich.

Zu S. 666 (**Zahl 48**). Maimonides redet in Moreh Nebukim von den 48 Speichen des Gilgol. Im Talmud werden oft 48 Tugenden als Voraussetzung für die Einsicht in die Thora gefordert; Abraham war 48 Jahre alt, als er den Schöpfer erkannte. Im Sohar zur Genesis hat Moses den Leviten 48 Städte gegeben, die in Verbindung gesetzt werden mit 48 Strahlen aus dem Paradiese und mit den „48 Propheten".

Zu S. 667a (**Abhandeln**). Wie in der arabischen, so wird auch in der jüdischen Legende das Motiv bei rituellen Fragen verwendet: Mezia 86a. Im Midrasch rabbah Debarim c. 11, Abod d' R. Nathan c. 2; Beth hamidrasch (Jellinek) 1, 115—129 verhandelt Moses im Sinne dieses Motivs mit Gott über seinen Tod.

Zu S. 674 (**Granatapfel**). Nach Targum zu HL 8, 2 ist der Granatapfel die Speise der Frommen im Paradiese. In der Kabbala wird Rimmon im Namen Hadad-Rimmon als Granatapfel gedeutet.

Zu S. 680a (**Rabe**). Im Midrasch rabbah zu Koheleth und zu 3 Mos 32 wird der Rabe als Gottesvogel bezeichnet im Zusammenhang mit der Aussage, daß die Vögel die Stimme Gottes verkündigen. Im Gegensinn heißt er Tanchuma 9, 18 fellator; die schwarze Farbe wird mit der Strafe Hams in Verbindung gebracht.

Zu S. 685b. Meine Vermutung, daß im Sinne der mythischen Motive das Kind der reichen Frau von Sunem vom Propheten erzeugt wurde (vgl. zum Sinn der Prophetenkinder S. 631f.), wird durch Jalkut zu Könige p. 59 gestützt, wo zu der Parallelerzählung von Elias und der Witwe von Sarepta das Entsprechende erzählt wird. Das Weib sprach zu Elias: „Du hast dich mir genaht und hast mich an meine Sünde erinnert. Nun ist mein Sohn gestorben. Nimm du den, den du mir gegeben hast, und gib mir meinen Sohn zurück." (Nach Mitteilungen Levertoffs).

Register der Namen und Sache

bearbeitet von Christliebe Jeremias.

G=Gott bez. Göttin, St=Stern, Ḫ (=Ch) ist unter C eingeordnet, Ḳ (= Q)
Die hochstehenden kleinen Ziffern verweisen auf Anmerkungen· Zu den Namen

B

H

I

L

Q*)

R

*) s. auch unter K (Ḳ)

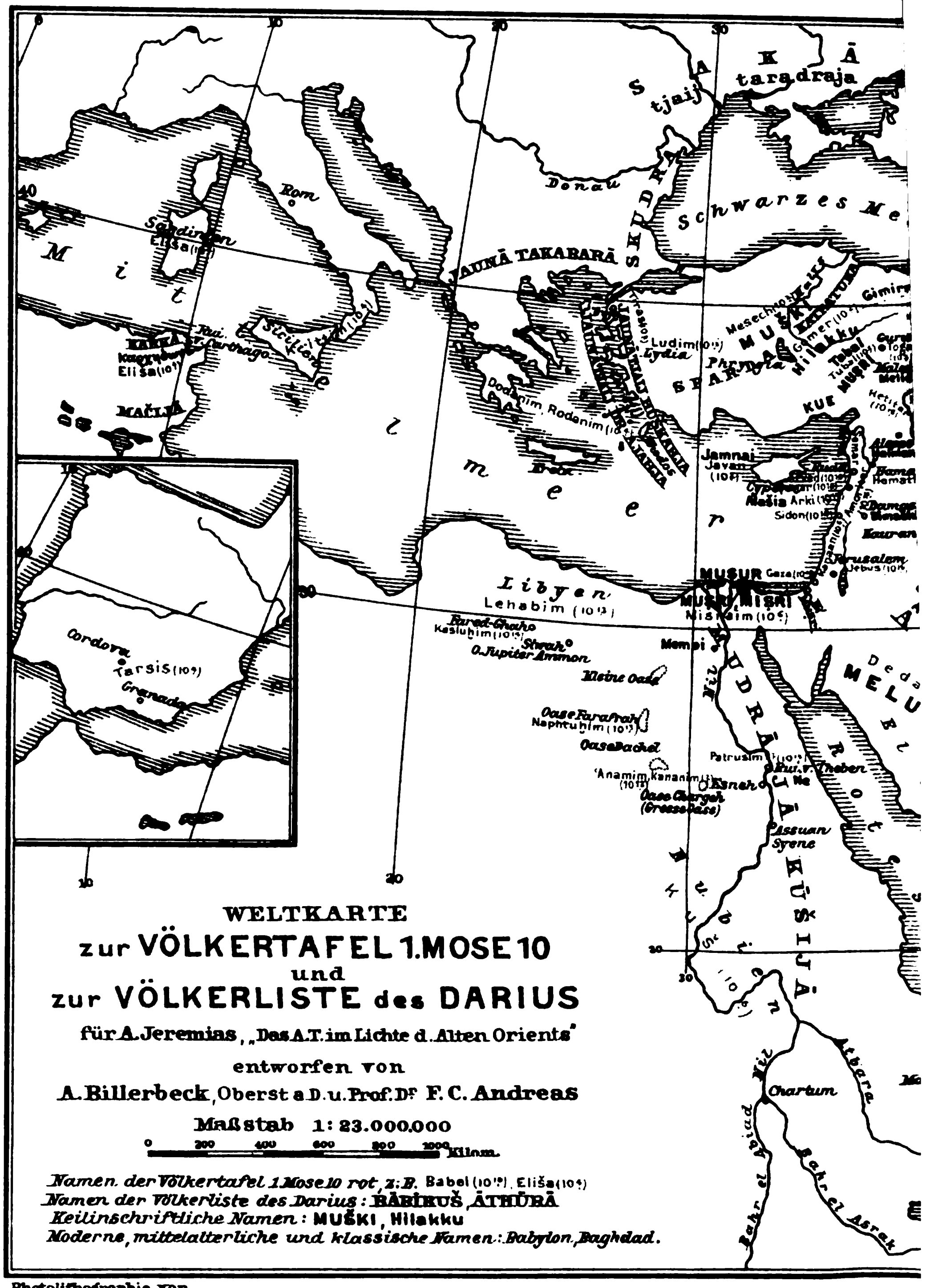
S

U

Register der neutestamentlichen Stellen.

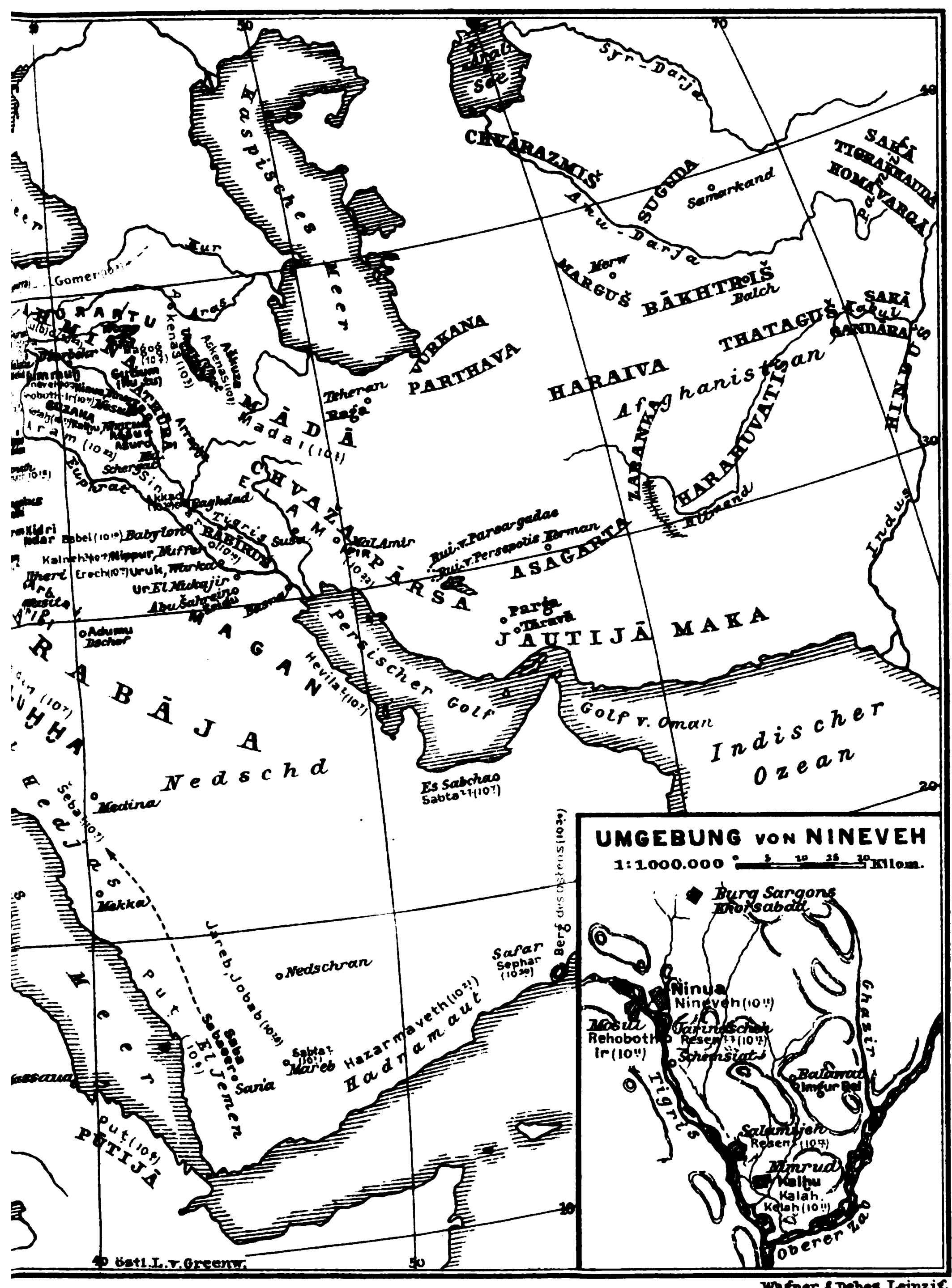
Druckfehler und Verbesserungen.

S. 213 in der Bilder-Unterschrift l. Amoriter.
S. 214 „ „ „ „ l. von Libanon.
S. 219 „ „ „ „ l. Tešup.
S. 235, Anm. 1 letzte Zeile l. Colonia statt Colonis.
S. 274, Z. 13 v. o. l. das 3. statt der 3.
S. 317, Anm. 2; s. hierzu Motivregister unter Blindheit.
S. 320, Anm. 3 letzte Zeile l. Abb. 131 statt 132.
S. 371, Anm. 1 ist Semikolon statt der 2. Klammer zu setzen.
S. 375, Z. 8 der Fußnoten l. Denkwürdigkeiten statt Denkmäler.
S. 651, Z. 20 l. in seinen alttestamentlichen Studien statt Fortsetzung s. altt. Studien.



Photolithographie von

Verlag der J.C.Hinrichs'sch



...hen Buchhandlung, Leipzig.

